

Università degli Studi di Pavia – Università degli Studi di Bergamo
Corso di Dottorato in Scienze Linguistiche (XXXVI Ciclo)



**LA RESA DEI LESSEMI LATINI NELLA
TRADUZIONE DEI VANGELI:
GLI *OLD ENGLISH GOSPELS* E LE *CATHOLIC
HOMILIES* DI ÆLFRIC**

Tesi di dottorato di: Chiara Mulazzani

Supervisor: Prof. Gabriele Cocco

Coordinatore del dottorato: Prof.ssa Maria Grazia Cammarota

Esame finale anno 2024

Indice

INTRODUZIONE.....	3
ABBREVIAZIONI.....	7
1. RICEZIONE, ADATTAMENTO E RISCRIITTURE.....	9
1.1 CONTESTUALIZZAZIONE STORICA.....	10
1.1.1. <i>Il programma culturale di Alfredo il Grande</i>	10
1.1.2. <i>La Rinascenza Benedettina</i>	17
1.2. CIRCOLAZIONE DELLA BIBBIA NELL'INGHILTERRA MEDIEVALE.....	23
1.2.1. <i>La circolazione del testo in Inghilterra</i>	23
1.2.2. <i>Cenni sulla storia della traduzione biblica</i>	25
1.2.3. <i>Circolazione del testo biblico in latino nell'Inghilterra medievale</i>	26
1.2.4. <i>Produzione di codici in latino negli scriptoria anglosassoni: alcune figure chiave</i>	30
1.3. LA TRADUZIONE DEL TESTO BIBLICO.....	34
1.3.1. <i>L'importanza della figura di Girolamo</i>	37
1.3.2. <i>La traduzione nel Medioevo anglosassone</i>	39
1.3.3. <i>Teorie della traduzione applicate al contesto anglosassone</i>	41
1.3.4. <i>La traduzione negli OEG e nelle CH</i>	48
2. I TESTI.....	55
2.1 GLI OLD ENGLISH GOSPELS.....	56
2.1.1. <i>Una équipe di traduttori</i>	57
2.1.2. <i>La tradizione manoscritta</i>	60
2.1.3. <i>Caratteristiche linguistiche del testo</i>	65
2.1.4. <i>Destinatari</i>	68
2.1.5. <i>Edizioni</i>	70
2.2 LE OMELIE CATTOLICHE.....	72
2.2.1. <i>Ælfric di Eynsham</i>	73
2.2.2. <i>La tradizione manoscritta</i>	78
2.2.3. <i>Caratteristiche linguistiche del testo</i>	83
2.2.4. <i>Destinatari</i>	88
2.2.5. <i>Edizioni</i>	90
3. ANALISI LESSICALE.....	93
3.1 OSSERVAZIONI PRELIMINARI.....	93
3.2. QUESTIONI TERMINOLOGICHE.....	95
3.2.1. <i>Prestiti</i>	98
3.2.2. <i>Calchi</i>	101
3.2.2.1. <i>Calchi strutturali</i>	102
3.2.2.2. <i>Calchi semantici</i>	104
3.2.3. <i>Composti</i>	105
3.3. ANALISI LESSICALE.....	109
CONCLUSIONI.....	229
BIBLIOGRAFIA.....	237
APPENDICE.....	255

Introduzione

La necessità di approcciarsi al testo biblico è stata un'esigenza primaria sin dalla conversione alla fede cristiana dei regni dell'Inghilterra alto medievale. Il testo latino, tuttavia, poteva risultare di difficile comprensione per un anglosassone e il ricorso a traduzioni, dapprima sottoforma di glosse e successivamente attraverso forme testuali più ampie, diviene essenziale tanto per la catechesi quanto per la liturgia. A partire dal X secolo, i Vangeli sono oggetto di diverse tipologie di restituzione del testo; fra questi vi sono gli *Old English Gospels (OEG)* o come rielaborazioni delle pericopi evangeliche all'interno delle *Catholic Homilies (CH)* di Ælfric di Eynsham (955-1010). Differenti nel loro approccio alla traduzione ma ugualmente fondamentali per la diffusione e comprensione del testo dei Vangeli in inglese antico, questi due testi saranno il punto di partenza di un'analisi lessicale condotta su alcuni lessemi in comune tra le due traduzioni: ci si concentrerà in particolare su alcuni sostantivi che risultano particolarmente significativi in quanto, in traduzione, tentano di rendere concetti ed entità appartenenti al patrimonio lessicale e culturale cristiano e perciò in varia misura estranei a quello germanico, fornendo quindi elementi utili per l'analisi delle traduzioni. Attraverso un confronto con la fonte latina della *Vulgata*, la disamina lessicale permetterà infatti di valutare le scelte di Ælfric e quelle dei traduttori dei Vangeli, in un'ottica di maggiore o minore tensione verso la fonte latina, nonché di esaminare come il testo evangelico sia stato restituito all'interno di un contesto culturale e destinatari diversi rispetto a quelli di partenza. Il lavoro prenderà in considerazione tre aspetti che verranno esaminati in altrettanti capitoli: la circolazione e la ricezione della Sacra Scrittura (precisamente i Vangeli) nell'Inghilterra medievale, le caratteristiche principali di *OEG* e *CH*, da cui sono tratti i lessemi oggetto di indagine e, infine, l'analisi lessicale delle rese in inglese antico fornite dai due testi.

Nel primo capitolo si indagherà che tipo di testo sacro circolasse nell'Inghilterra alto medievale, quali codici contenenti parti della Bibbia fossero presenti sull'Isola, a che scopo e con che modalità venivano prodotti e utilizzati manoscritti di Bibbie in latino. Allo stesso tempo le poche ma fondamentali testimonianze di figure di spicco del panorama insulare (e non solo), come Beda, Teodoro e Adriano, Alcuino ci permettono di comprendere meglio la portata dei proficui scambi culturali e letterari tra Isola e Continente. Il primo capitolo prenderà anche in considerazione la temperie culturale in cui *OEG* e *CH* vennero prodotti, ossia il programma culturale portato avanti da re Alfredo il Grande (848-899) e la *renovatio*

Benedettina del X secolo. Verrà delineata altresì una cornice teorica di riferimento per inquadrare le scelte traduttive dei due testi. In quest’ottica si farà ricorso ai *Translation Studies* da un lato; dall’altro si amplierà la trattazione con uno sguardo agli studi di Even-Zohar sul polisistema letterario. Lo scopo di questa ricognizione è quello di porre l’accento sull’importanza di fattori extra-testuali e contestuali per la comprensione delle scelte traduttive messe in atto. Si evidenzieranno, inoltre, le criticità e le contrapposizioni insite nell’operazione della traduzione biblica, da sempre oscillante tra i due poli di fedeltà dovuta al testo originale e una maggiore libertà legata alla diffusione del testo evangelico e alla necessità che questo arrivi alla più ampia possibile platea di destinatari.

Il secondo capitolo è invece interamente dedicato alla descrizione dei due testi, in una prospettiva comparatistica che ne evidenzia affinità e differenze. Si prenderanno perciò in esame dapprima le due differenti tipologie testuali, ossia una traduzione completa e che tende a seguire il più possibile la sua fonte nel caso degli *OEG*, e dall’altra una restituzione più flessibile della Sacra Scrittura da parte di Ælfric. Si evidenzieranno inoltre le criticità legate alla paternità del testo: di sicura attribuzione per quanto riguarda le *CH* e non conosciuta – probabilmente opera di una *équipe* di traduttori – per gli *OEG*. Le caratteristiche linguistiche dei due testi e i destinatari cui potevano rivolgersi sono altri fattori chiave che verranno discussi. Essi forniscono un quadro più completo per valutare le scelte traduttive affrontate nel terzo capitolo.

L’ultima parte del lavoro è dedicata all’analisi lessicale delle occorrenze di prestiti, calchi e composti presenti nei passi evangelici tradotti sia da *OEG* che da *CH*. Dapprima si definirà la metodologia d’indagine prendendo in esame la terminologia proposta in particolare da Betz (1936, 1949, 1974) e Molinari (1994) che si sono occupati nello specifico di lingue germaniche antiche. Quelle tassonomie sono ancora valide per definire e illustrare il contesto di riferimento. Successivamente si procederà all’analisi di una serie di lessemi significativi con i quali *OEG* e *CH* hanno tradotto il loro corrispettivo in latino della *Vulgata*. Essi verranno inquadrati all’interno della tripartizione (prestiti, calchi e composti) proposta a inizio capitolo. Una sezione aggiuntiva sarà poi dedicata all’analisi dei nomi propri (quali “Golgota”, “Pietro”, “Rama” etc.). Seguendo la tassonomia proposta da Betz, la trattazione di ciascun lessema metterà in evidenza se si tratta di un prestito, un calco e/o un composto (specificandone la tipologia). Seguiranno quindi delle riflessioni sulle rese traduttive e sulle

possibili criticità incontrate nel trasporre il significato del lessema in latino nella lingua e cultura degli Anglosassoni.

Abbreviazioni

a.fris.	antico frisone
a.isl.	antico islandese
a.n.	antico nordico
a.ol.	antico olandese
a.s.	antico sassone
aat.	antico alto tedesco
ags.	anglosassone
BT	Bosworth Toller
DOE	Dictionary of Old English
DOEC	Dictionary of Old English Web Corpus
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
got.	gotico
ie.	indoeuropeo
lat.	latino
OED	Oxford English Dictionary
ThLL	Thesaurus Linguae Latinae

Capitolo 1

RICEZIONE, ADATTAMENTO E RISCRIITTURE

Ogni testo è frutto della temperie culturale che lo ha prodotto. Spesso non è facile approcciare il passato e per un lettore contemporaneo alcuni concetti potrebbero risultare obsoleti. Come ha osservato Liuzza, il significato di ciascun testo è “a conspiracy between intention and reception”¹. Per meglio comprendere questa relazione, è di fondamentale importanza, prima di addentrarsi nell’analisi dei testi stessi, approfondire il contesto storico-culturale in cui sono stati elaborati e recepiti e, allo stesso tempo, le intenzioni alla base della loro creazione. Per questo motivo, la prima parte di questo capitolo verte su una contestualizzazione storica per valutare l’impatto dei due principali avvenimenti del periodo in cui gli *OEG* e le *CH* di Ælfric sono stati prodotti o fissati in pergamena. Si tratterà, dunque, dell’epoca in cui re Alfredo, sovrano del Wessex, salì al trono portando avanti una politica di riforme culturali che avranno un’influenza decisiva sulla trasmissione successiva dei testi; in secondo luogo, verrà analizzata anche la portata storica della Riforma Benedettina del X secolo e la sua politica di promozione della lingua volgare.

Nella seconda parte del capitolo ci si concentrerà, invece, sulla ricezione dei testi con un *focus*, in primo luogo, sulle vicissitudini legate alla loro produzione e circolazione in particolare riguardo ad alcune delle figure chiave dell’alto Medioevo inglese. Si valuterà poi l’aspetto della ricezione in riferimento alla tipologia testuale degli *OEG* e delle *CH*: trattandosi di traduzioni e rielaborazioni delle Sacre Scritture, si considereranno questi fattori alla luce delle recenti teorie della traduzione proposte. Tra queste si prenderanno in esame le teorie di studiosi del calibro di Even-Zohar e Nida, trasponendo le loro riflessioni al contesto letterario dell’inglese antico.

¹ Liuzza (1994: 3).

1.1. Contestualizzazione storica

Her wæron reðe forebecna cumene ofer norðhymbra land 1 þæt folc earmlic bregdon [...] þam hocnum sona flygde mycel hunger 1 litel æfter þam þæs ilcan geares, on vi.id.ianr., earimlice hæthenra manna hergunc adilegode godes cyrican in Lindisfarna ee þurh hreafloc 1 mansliht.

‘In quel tempo ci furono terribili avvertimenti che venivano dalla terra di Northumbria e che tristemente terrorizzarono la popolazione [...]. Una grande carestia ben presto seguì a questi segni, e poco dopo nello stesso anno, il sesto giorno prima delle idi di gennaio, le infelici incursioni di uomini pagani distrussero la chiesa di Dio sull’isola di Lindisfarne con crudeli rapine e massacri’².

L’*Anglo-Saxon Chronicle* per l’anno 793 registra un avvenimento destinato a cambiare per sempre le sorti dell’Inghilterra: le incursioni danesi sferrano un attacco all’abbazia di Lindisfarne, cuore della cristianità anglosassone e luogo di sepoltura del venerato corpo di san Cuthbert. Marcano così l’inizio di un’epoca di invasioni sempre più frequenti e violente. È questo il contesto socio-culturale che condurrà a un periodo denso di eventi cruciali e che rappresenta una delle fasi di ripresa e fioritura delle arti e della cultura sull’Isola, nonché lo stadio precedente all’inesorabile declino prima della conquista normanna.

Le invasioni danesi faranno infatti da sfondo al regno di re Alfredo il Grande (r. 871-899) e al suo programma culturale e, due generazioni a seguire, alla Riforma benedettina della metà del X secolo, supportata dalla corona con re Edgar (r.959-975). Con le loro analogie e peculiarità, tanto il programma culturale alfrediano quanto la *renovatio* monastica, costituiscono eventi di particolare interesse anche per la crescente attenzione rivolta all’attività traduttiva. Nella trattazione a seguire si prenderanno perciò in esame i due eventi, con particolare riferimento alle conseguenze che ebbero sul piano linguistico e culturale.

1.1.1. Il programma culturale di Alfredo il Grande

La floridezza dei regni orientali della prospera ed erudita Inghilterra alto medievale fu stroncata dal feroce assalto vichingo sferrato a Lindisfarne nel 793. Da allora si assistette alla conquista permanente del territorio, che in poco tempo si trasformò in un insediamento danese. Il IX secolo fu contrassegnato da ripetuti attacchi; per porvi rimedio, gli

² Per un’edizione del testo: cfr. Swanton (2000). Laddove non specificato diversamente, le traduzioni dalle lingue antiche sono di chi scrive.

Anglosassoni investirono ingenti risorse nella leva e nella controffensiva – che presto si limitò nel non portare i Danesi a oltrepassare il *limes* di spartizione del territorio. L'instabilità di quei tempi ebbe imponenti ripercussioni sulla vita sociale e culturale: l'erudizione dovette cedere spazio alla guerra e, nel giro di mezzo secolo, si assistette a un drastico decadimento del sapere. In questa complessa compagine storica, Alfredo il Grande fu il primo a dare una stretta decisiva all'espansione danese.

Già suo nonno Ecgberth (r. 802-39) e suo padre Æthelwulf (r. 839-58) erano riusciti a far crescere e prosperare quella regione dell'Inghilterra meridionale nota con il nome di Wessex, nonostante la precarietà della vita del regno sempre minacciata da possibili attacchi danesi. Alfredo era l'ultimo di quattro fratelli, non si aspettava quindi di salire al trono come erede di suo padre, ma a seguito di diverse circostanze³, nell'871 diventa re del Wessex e da subito si trova a dover fronteggiare la terribile minaccia delle incursioni che già dai tempi dei suoi predecessori avevano tormentato il territorio inglese⁴. Seguirono logoranti battaglie contro i Danesi; questi ultimi riuscirono a conquistare l'Anglia orientale (869), la Mercia (974) e la Northumbria (875). In particolare, nel 878, guidati da Guthrum, colsero di sorpresa il regno del Wessex, costringendo Alfredo a ritirarsi ad Athelney⁵.

Nello stesso anno, tuttavia, a seguito della sconfitta dei Danesi a opera di Alfredo a Edington, la sua identità politica e il suo potere si rafforzano anche al di là dei confini del territorio posto sotto la sua giurisdizione; gli altri regni anglosassoni, infatti, vedono in lui la sola autorità rimasta in grado di fronteggiare le invasioni e gli giurano fedeltà⁶. In questo modo Alfredo riesce a consolidare la propria posizione anche in altre aree fin oltre il Tamigi. Nonostante ciò, i Danesi si sono ormai stabiliti sull'Isola; esisteva infatti un'ampia porzione di territorio nella parte centro orientale posta sotto la loro giurisdizione, la *Dena lagu*, che avrebbero mantenuto senza tentare nuove incursioni, a seguito però del pagamento di una tassa, detta *danegeld*. Sebbene con Alfredo si giunga a un periodo di maggiore stabilità, l'unità territoriale e politica risulta comunque ancora compromessa.

³ Alla morte del padre nell'858, il regno venne diviso tra i due fratelli maggiori: Æthelbald e Æthelbert. Alla morte di Æthelbald, Æthelbert divenne re di un regno riunito. Ma nel 805, Æthelbert muore e il regno passa nelle mani dei due fratelli minori: Æthelred (che però muore nel 871) e Alfredo. (Keynes 2015: 19).

⁴ Per un quadro storico della vita di Alfredo, cfr. Keynes & Lapidge (1983).

⁵ Keynes & Lapidge (1983: 212), Keynes (2014: 22).

⁶ Dopo la sua vittoria sui Danesi, Alfredo espande la sua influenza anche sui territori meridionali, in particolare su un'ampia parte di quella che era stata la Mercia, uno dei regni della precedente eptarchia anglosassone, comprendente anche East Anglia, Kent, Sussex, Wessex e Northumbria. (Keynes 2014: 22).

Le circostanze storiche, tuttavia, sembrano farsi favorevoli nel momento in cui la grande armata danese è costretta a ritornare nel Continente richiamata dalle guerre civili e dalle dispute dinastiche all'interno del regno carolingio⁷. In questo modo ad Alfredo viene concesso tempo per riorganizzare l'esercito e per affrontare altre problematiche relative alla politica interna del suo regno: egli fa costruire una rete di fortificazioni utili per operazioni di difesa e attacco. Il diradarsi delle incursioni danesi, inoltre, permette al re di dedicarsi all'organizzazione statale: vengono fatte coniare monete con la sua effigie, promulgate carte e codici di legge e riorganizzato l'apparato burocratico del regno⁸. È nel periodo di relativa stabilità politica ed economica, dall'878 all'892, che Alfredo intraprende la fondamentale riforma culturale e ideologica che ha contribuito a renderlo un personaggio chiave per la seconda ascesa dell'Inghilterra alto medievale fra i regni dell'Europa occidentale.

Secondo Alfredo, infatti, il periodo di crisi che l'Inghilterra stava attraversando e le frequenti incursioni da parte dei Danesi rappresentavano la punizione inflitta da Dio al popolo inglese per essersi abbandonato ad una decadenza morale e culturale, perdendo di vista gli ideali dei secoli passati. Fu durante il suo regno che venne inoltre intrapresa la compilazione dei più celebri annali della storia inglese antica, l'*Anglo-Saxon Chronicle*, che sarà attivamente aggiornata fin'oltre il periodo della Conquista normanna.

Consapevole che la ricchezza di una nazione dipendeva tanto dalla saggezza con la quale veniva amministrata quanto dalla coltivazione delle arti e delle lettere, Alfredo sapeva che il benessere economico e sociale garantito da un periodo di pace solido e duraturo andava di pari passo con l'edificazione spirituale e culturale dei propri sudditi. Per questo motivo il re, grazie agli sforzi congiunti tra la corona e i vescovi del regno, tra potere temporale e spirituale, è in grado di attuare un programma culturale che comprende la traduzione (cui si pensa prese parte personalmente assieme a una *équipe*) dal latino in inglese antico di testi filosofici come i *Soliloquia* di Agostino (386-387), il *De consolatione philosophiae* (524) di Boezio, storiografici come la *Historia ecclesiastica gentis anglorum* (731) di Beda, e la *Historia adversos paganos* (431) di Orosio; altri di carattere liturgico-teologico quali la *Cura Pastoralis* (590-604) e i *Dialogi* (593-594) di Gregorio Magno e i primi 50 Salmi del Salterio⁹. Questo imponente programma di traduzione fa sì che si legittimi l'uso del volgare

⁷ Nel 887, infatti, Carlo III, detto il Grosso (839-888) perde il potere, decretando così la fine dell'unità carolingia; si apre quindi un periodo di incursioni danesi sul territorio franco. (Bradbury 2007: 31-32).

⁸ Keynes (2014: 33).

⁹ Per meglio comprendere le motivazioni dietro la scelta di tradurre queste opere si vedano le riflessioni di Bately (1970: 433 ss.).

per testi di varia natura, e che si utilizzi, se non ancora per la liturgia e per la Sacra Scrittura, almeno per la predicazione.

Alcune di queste traduzioni contengono delle prefazioni esplicative utili per comprendere l'atteggiamento di Alfredo e della sua *équipe* di traduttori nei confronti della pratica traduttiva di quelli che vengono definiti nella prefazione alla *Cura Pastoralis* di Gregorio, “suma bec ða ðe niedbeðearfosta sien eallum monnum to wiotonne” (‘alcuni libri che tutti gli uomini devono necessariamente conoscere’)¹⁰. Le invasioni danesi, infatti, non avevano risparmiato gli *scriptoria* e le biblioteche dei monasteri, causando la distruzione di un immenso patrimonio manoscritto nonché un declino che investì la sfera culturale e morale. Conscio di queste perdite, Alfredo vuole ricreare le premesse per una nuova età dell'oro del sapere, come quella dei secoli VII-VIII in cui “hwelce wiotan iu wæron Angelcynn ægðer ge gocundra hada ge woruldcundra” (‘quali uomini saggi vi erano tra il popolo inglese, sia religiosi che laici’)¹¹.

Al tempo di Alfredo, infatti, come si ricorda nella Prefazione alla traduzione della *Cura Pastoralis*, sono veramente pochi gli uomini che riescono a comprendere la liturgia in inglese antico o che sono in grado di tradurre anche solo una lettera dal latino nella loro lingua¹². L'accento viene quindi posto sulla necessità di provvedere all'istruzione linguistica *in primis* di chierici e vescovi, ma anche dei laici o, meglio, di tutti i giovani nati liberi:

ðætte eall sio gioguð ðe nu is on Angelcynne friora manna, ðara ðe speda habban ðæt hie ðæm befeolan mægen, sien to liornunga oðfæste, ða hwile ðe hie to nanre oðerre note ne magen, oð ðone first ðe hie wel cunnen Englisc gewrit arædan mon.

‘che tutti i giovani nati liberi che si trovano ora in Inghilterra, che abbiano i mezzi per applicarvicisi, si pongano a imparare, in qualsiasi momento in cui non siano impegnati con altri doveri, finché non sono in grado di leggere correttamente la scrittura in inglese’¹³.

All'interno della discussione del programma culturale alfrediano, non va dimenticato l'acceso dibattito accademico, ancora vivo, sull'aspetto della paternità delle traduzioni di Alfredo. La domanda che ci si pone è se fu davvero re Alfredo in persona a occuparsi della

¹⁰ Fulk (2021: 4, r.26).

¹¹ Fulk (2021: 4, r.3).

¹² Si considera la preoccupazione nelle parole di Alfredo: “Swæ clæne hio wæs oðfeallenu on Angelcynne ðæt swiðe feawa wæron behionan Humbre ðe hiora ðeninza cuðen understondon on Enzlic oððe forðrum an æremizewrit of Lædene on Enzlic areccan”, ‘era così chiara la decadenza in Inghilterra che erano molto pochi da questo lato dell'Humber coloro che erano in grado di comprendere i loro servizi in inglese o anche di tradurre una lettera dal latino in inglese’ (Fulk 2012: 4, rr.14-15).

¹³ Fulk (2021: 8, rr.58-61).

stesura di alcune delle traduzioni effettuate durante il suo regno. A tal riguardo è bene subito far menzione della posizione assunta da Godden nel suo articolo del 2007 “Did King Alfred Write Anything?” e condivisa da altri studiosi, tra cui Szarmach, che mette in dubbio la paternità delle traduzioni, adducendo come principale motivazione l’esistenza di sostanziali differenze stilistiche tra le stesse¹⁴. A questa lettura si oppone, invece, quella di Bateley illustrata nell’articolo “Did King Alfred Actually Translates Anything?”, scritto in risposta a quanto asserito da Godden¹⁵.

Sebbene il dibattito sia ancora aperto, è indubbia l’influenza di Alfredo nella stesura di queste traduzioni; egli usa infatti la promozione del sapere come strumento per consolidare la propria sovranità e utilizza la prefazione alla traduzione della *Cura Pastoralis* come manifesto programmatico dei suoi intenti nonché di quella che potrebbe essere definita la sua visione della funzione della traduzione dal latino all’inglese antico¹⁶. All’ interno il sovrano dimostra di conoscere che la medesima storia della Bibbia è una storia di traduzione, in quanto la Sacra Scrittura è stata tradotta dall’ebraico, al greco e poi al latino:

ða gemunde ic hu sio æ wæs ærest on Ebreisc geðiode funden, 1 eft, ða hie Creacas geliornon, ða wendon hie hie on hiora agen geðiode ealle, 1 eac ealle oðre bec. 1 eft Lædenware swæ same, siððan hie hie geliornodon, hie hie wendon ealle ðurh wise wealhstodas on hiora agen geðiode. Ond eac ealla oðre Cristnæ ðioda summe dæl hiora on hiora agen geðiode wendon.

‘Poi mi sovvenne come la legge venne tradotta dapprima nella lingua ebraica, e poi, quando i Greci la impararono, la tradussero tutta nella loro lingua, e anche tutti gli altri libri. E poi i Romani fecero lo stesso, quando la impararono, la tradussero tutta, attraverso saggi interpreti, nella loro lingua. E così anche tutti gli altri popoli cristiani tradussero parte di essa nella loro lingua’¹⁷.

Alfredo riconosce, quindi, una forza creativa all’interpretazione, la quale implica un dialogo ermeneutico in cui l’interprete deve partecipare attivamente al senso del testo e in cui le scelte traduttive compiute permettono al testo di diffondersi e di ricrearsi ogni volta¹⁸. In questo complesso quadro la comprensione del testo può avvenire solamente attraverso un processo di mediazione.

Riflettendo sull’operato del re e della sua *équipe*, Stanton afferma che “Alfred and his helpers drew on a tradition of ideas about language that offered a very clear and coherent

¹⁴ Godden (2007: 1-23); Szarmach (2012: 221-254).

¹⁵ Bateley (2009: 189-215).

¹⁶ Pratt (2007: 7).

¹⁷ Fulk (2021: 6, rr. 48-53).

¹⁸ Gadamer (1975: 307-316).

justification for vernacular translation and education”¹⁹. Per cui, secondo Alfredo, la traduzione in inglese antico, oltre a essere un’attività necessaria, è anche giusta poiché si inserisce a buon diritto nella catena di traduzioni che hanno permesso al messaggio biblico di diffondersi tra i popoli. Nella prefazione alla *Cura Pastoralis*, in effetti, si legge: “ond woldon ðæt her dy mara wisdom on londe wære dy we ma gedeoda cudon” (‘e si auguravano che la saggezza in questa terra aumentasse, se conoscevamo più lingue’)²⁰. È importante quindi sottolineare come in questa visione le traduzioni in inglese antico non siano semplicemente necessarie in quanto ormai pochissimi erano in grado di leggere e comprendere il latino; esse rappresentano anche un arricchimento che si inserisce nel solco di una consolidata tradizione, la quale risale alla trasmissione stessa del testo biblico. Il latino e l’inglese antico, quindi, non sono due lingue in contrasto ma possono essere utilizzate per raggiungere un obiettivo comune, ossia rendere la conoscenza accessibile anche a chi non era in grado di leggere il latino e non poteva avere conoscenza diretta della Sacra Scrittura e della selezione di opere fondanti del pensiero storico, filosofico e teologico della prima cristianità. Come promotore e autore delle traduzioni, re Alfredo ha anche autorità sugli stessi testi ed è depositario del sapere in essi contenuto, nonché responsabile della loro corretta trasmissione e comprensione; tutto questo rappresenta un potente strumento di controllo e autorevolezza nelle sue mani. La traduzione, quindi, come ricorda anche Nergaard, diventa “a cultural practice able to manipulate texts”, uno strumento fondamentale per influenzare, trasformare e plasmare le rappresentazioni culturali che da essa derivano²¹.

È bene considerare lo sforzo di Alfredo nell’apporre una sua prefazione alla traduzione dell’opera di Gregorio Magno. La prefazione della *Cura Pastoralis* si compone di una parte in prosa e una in versi²²; benché quest’ultima abbia suscitato minor interesse tra gli studiosi, riveste un ruolo non marginale per la comprensione della *forma mentis* alfrediana. Il testo venne usato in un’ottica di ri-educazione del clero negli anni difficili a cavallo tra IX e X secolo, un periodo in cui il decadimento morale aveva reso necessario uno sprone del genere. Al suo interno, infatti, Alfredo stabilisce una sorta di continuità rispetto alle figure autorevoli a lui precedenti che lo lega tanto all’autore del testo che si accinge a tradurre, Gregorio Magno (540-604), quanto ad Agostino di Canterbury (534-604), che si

¹⁹ Stanton (2002: 63).

²⁰ Fulk (2021: 6, r.47).

²¹ Nergaard (2005: 35).

²² Fulk (2001: 4-10); Discenza (2001: 626 ss.).

fece latore del messaggio cristiano in Kent²³. Il re, nella prefazione in versi, viene paragonato ad Agostino: Agostino, infatti, trasferì la cultura cristiana in Inghilterra anche attraverso l'importazione di testi dal Continente, mentre Alfredo trasferì il patrimonio culturale latino rendendolo accessibile anche in anglosassone. In nessuna delle due prefazioni si fa tuttavia menzione di una “rivalità” tra la tradizione latina e quella anglosassone; d'altronde, come sostiene Stanley, il programma educativo di Alfredo pone esplicitamente il volgare al servizio della cristianità latina²⁴. Il programma alfrediano di traduzione viene esplicitato anche nella prefazione alla traduzione dei *Soliloquia* di Agostino e a quella del *De consolatione philosophiae* di Boezio – in cui il sovrano riporta che occasionalmente si tradurrà *word be worde*, ‘parola per parola’ e a volte *andgit of andgit*, ossia ‘concetto per concetto’²⁵.

Per la portata del suo progetto, Alfredo viene considerato il primo proselito della lingua inglese antica, ispirato in questo da Carlo Magno sebbene le differenze esistenti tra essi, in particolare nel rapporto tra volgare e latino, siano consistenti²⁶. Le traduzioni volute da Alfredo non sono un semplice strumento utilitaristico per colmare il divario esistente con il latino, ma manifestazioni tangibili dell'esistenza di una cultura bilingue e traguardi che testimoniano una crescente fiducia nelle possibilità traduttive della lingua inglese²⁷. La figura di Alfredo, per tutte queste ragioni, viene già celebrata dai propri contemporanei; *in primis* dal suo biografo Asser nella *Vita Alfredi*²⁸, ma anche da Æthelweard, *ealdorman* del Wessex, che nella sua *Chronicon Æthelwardi* (libro IV, A.D. 896), in latino, lo definisce come *immobilis pillar*, ossia inamovibile pilastro delle genti occidentali, un uomo di giustizia abile nella guerra, colto nel parlare, esperto sopra ogni cosa nella Sacra Scrittura.

²³ Agostino rappresenta una figura chiave della storia dell'Inghilterra medievale: fu inviato, infatti, sull'Isola dal papa Gregorio Magno nel 597 con la missione di evangelizzare questi territori, dopo che le invasioni germaniche avevano riportato *in auge* il paganesimo.

²⁴ Stanley (1988: 355).

²⁵ Godden&Irvine (2009: 2).

²⁶ Negli anni di Carlo Magno (742-814), la corte carolingia diventa centro propulsore del sapere, accogliendo nella cosiddetta *Schola Palatina* intellettuali provenienti da ogni parte del regno. La Rinascita carolingia ebbe le sue basi sul piano religioso (con le riforme atte ad uniformare le pratiche religiose), ma ebbe anche ripercussioni sul piano culturale. In particolare, l'interesse del re per la promozione delle lingue volgari (ormai lasciate alla deriva nel periodo romano-barbarico) e della produzione intellettuale, ha fatto sì che la portata della sua figura sul Continente fosse associata a quella di re Alfredo in Inghilterra. (Plummer 1902: 201; Nelson 1985; 47 ss.).

²⁷ Si va quindi oltre cioè che Liuzza sosteneva sul fatto che “men wrote books in English out of necessity, and only secondarily, if at all, as a matter of national pride or literary ambition; translations, particularly of the major liturgical or monastic texts, are concessions, not accomplishments”. Liuzza (1998: 7).

²⁸ Per un'edizione cfr. Keynes & Lapidge (2004).

Il regno di Alfredo segna quindi un periodo di stabilità all'interno del panorama inglese, nonché di unità territoriale e coesione sociale, che sopravviverà oltre la sua morte attraverso il regno del figlio Edoardo il Vecchio (r.899-924) e di suo nipote Æthelstan (r. 924-939) per culminare con lo sforzo congiunto della corona con re Edgar (r.959-975) e il mondo claustrale benedettino di Winchester. L'eredità che Alfredo lascia è molto importante per varie ragioni, come sottolinea Stanton: "English could now be, alongside with Latin, a living aspect of English religion; not so much through its use in scripture and liturgy (these came later) as through study by bishops and priests and thence via preaching"²⁹.

Il ruolo di Alfredo come traduttore (o come "mecenate" della traduzione) assume anche connotazioni politiche: decidendo di tradurre o far tradurre in volgare solo alcuni testi, sta stabilendo di fatto il canone della produzione letteraria del suo tempo, decretando cosa e come si debba tradurre e quali idee mettere in circolazione. In quest'ottica la trasmissione dei testi non rappresenta un semplice passaggio di informazione: in questo caso il re/traduttore diventa l'originatore di una cultura che dipende dagli stessi ideali che vuole trasmettere³⁰. Con Alfredo, la sede di Winchester prospera sotto il protettorato reale, così come altre sedi episcopali, tra cui Worcester, che (grazie al supporto del sovrano e alle favorevoli condizioni sociali ed economiche venutesi a creare) riescono a crescere e arricchirsi, dando avvio al periodo della cosiddetta Riforma Benedettina. La Rinascenza benedettina del X secolo, infatti, affonda le sue radici nel rinnovamento intellettuale del periodo di Alfredo il Grande e nell'appoggio che i suoi successori seppero dare alle comunità monastiche³¹.

1.1.2. La Rinascenza Benedettina

Tra il 940 e il 946 il re Eadmund (r.939-946) nomina il vescovo Dunstan abate di Glastonbury, nell'Inghilterra meridionale; da molti storici questo evento viene considerato l'inizio della Rinascenza Benedettina in Inghilterra³². Come per tutti gli accadimenti di grande portata, in realtà, è difficile stabilire con precisione dei limiti temporali entro cui

²⁹ Stanton (2002: 73).

³⁰ Stanton (2002: 99).

³¹ Dumville (1992: 185-205).

³² Hill (2001: 151).

collocare la fase della cosiddetta *renovatio* monastica; certamente fu durante il regno di Æthelstan, nipote di re Alfredo, che vennero poste le basi per il suo sviluppo. Dopo i bui decenni a cavallo tra VIII e IX secolo in cui, in tutta l'Inghilterra, si verificò un lento e inesorabile declino della cultura e di quella claustrale in particolare, è a partire da re Alfredo che si assiste a un consolidamento del governo reale e del potere dell'aristocrazia, in particolare nelle aree meridionali e centrali dell'Inghilterra.

Tra i *leader* della prima generazione di riformatori insieme a Dunstan, si ricordano anche Æthelwold, vescovo di Winchester e Oswald, arcivescovo di York e vescovo di Worcester. La *renovatio* in Inghilterra fu certamente influenzata dai movimenti riformisti continentali, con cui Dunstan, Oswald e Æthelwold avevano contatti, in particolare con l'abbazia di Fleury in Francia, in cui erano custodite le reliquie di san Benedetto, e l'abbazia di Ghent nelle Fiandre³³. Il movimento inglese tuttavia conserva caratteristiche sue proprie che lo differenziano dalla tradizione continentale, come la concessione di ampio spazio a ingerenze laiche all'interno della vita religiosa. La riforma, infatti, vede un fitto intrecciarsi di interessi che coinvolgono re, aristocrazia e vescovi, in cui i confini tra sacro e profano si mescolano. Il sovrano era il protettore dei monaci e in quanto tale sovvenzionava economicamente i monasteri e gli *scriptoria*, ricevendo in cambio il supporto dei religiosi, che su commissione producevano traduzioni e manoscritti. John ha richiamato l'attenzione sulle implicazioni politiche della riforma; egli la descrive come un attacco congiunto da parte di re e monaci contro i radicati interessi dell'aristocrazia locale, da sempre abituata a possedere diritti ereditari sulle proprietà religiose e monastiche³⁴.

Emblematico nella sua rappresentazione dell'interconnessione tra potere religioso e temporale è il frontespizio della *Edgar's charter* (966)³⁵, ossia il documento che re Edgar (944-975) promulga per riformare la vecchia sede cattedrale di Winchester, centro propulsore della *renovatio*, al cui capo porrà Æthelwold. Re Edgar dona regole di vita ai suoi monaci ricevendo in cambio la grazia divina. Nell'immagine presente sul frontespizio (fol.2v), il re è raffigurato tra la Vergine Maria e San Pietro mentre riceve il potere direttamente dalle mani di Dio. Viene così stabilito simbolicamente un paragone tra Dio e i suoi santi, che reggono il Paradiso, e Edgar e i suoi monaci che hanno invece il governo sulla Terra.

³³ Hill (2001: 152).

³⁴ John (1966: 154-80).

³⁵ Il testo è contenuto all'interno del Cotton MS Vespasian A viii conservato presso la British Library di Londra.

L'apice degli avvenimenti del periodo coincide tuttavia con la produzione della *Regularis Concordia* (970-73), al fine di riformare la vita monastica³⁶. Il testo fu espressamente voluto da re Edgar nel concilio riunitosi a Winchester nel 970 e fu messo per iscritto da Æthelwold. L'atto voleva implementare i dettami della *Regola di San Benedetto* con dettagli riguardanti l'osservanza delle pratiche liturgiche e le condotte di vita delle comunità monastiche. Includeva, inoltre, preghiere specifiche per la famiglia reale, in quanto protettrice dei centri monastici, condannando allo stesso tempo la supremazia laica sui possedimenti della Chiesa³⁷. Rivolgendosi ai vescovi e agli abati del suo regno, Edgar li esorta a uniformare le pratiche religiose ed evitare discontinuità tra un centro monastico e l'altro. I chierici allo stesso tempo accettano la protezione reale e danno al sovrano il diritto di controllare le elezioni dei propri superiori. Secondo Pope, questo stretto legame tra monaci e nobili è in ultima istanza il fattore chiave del successo della riforma³⁸. La *Regularis Concordia* non suggellava solamente un patto di natura religiosa tra vescovi e re, ma aveva implicazioni politiche ed economiche; a partire dalla sua emanazione infatti tutte le terre e i possedimenti di proprietà dei monasteri, così come le nomine degli abati e dei vescovi, passano nelle mani del re che acquisisce il diritto di intervenire su questioni riguardanti la vita delle comunità religiose.

Alla base della Riforma, oltre alla *Regularis Concordia*, sta anche la *Regola di San Benedetto* che Æthelwold tradusse tra il 940 e il 950, sulla base di un precedente testo di epoca carolingia prodotto alla scuola di Benedetto di Aniane³⁹. Il testo in latino e la sua traduzione dovettero circolare probabilmente fianco a fianco, segno che l'originale veniva studiato con l'aiuto della traduzione. Æthelwold voleva superare la barriera linguistica che il latino come lingua ufficiale della Chiesa rappresentava per il pubblico inglese⁴⁰. Inoltre, il re così come alcuni nobili, come Æthelweard, e suo figlio Æthelmær (figure chiave anche nella produzione di Ælfric), rappresentano i destinatari di molte delle traduzioni e delle produzioni degli *scriptoria*, che venivano commissionate per la loro educazione religiosa ma anche come strumento di controllo di quanto veniva effettivamente prodotto negli ambienti

³⁶ Il testo è contenuto in due manoscritti: Cotton MS Faustina B III, ff. 159r-198r e MS Tiberius A III, ff. 3-27, entrambi conservati presso la British Library di Londra. Il secondo manoscritto contiene al suo interno anche la *Regola di san Benedetto*.

³⁷ Saul (1997: 181), Hill (2001: 153-154), Cubitt (1997: 82 ss.).

³⁸ Pope (1994: 175).

³⁹ Hill (2001: 154), Stephenson (2022: 20-6).

⁴⁰ Hill (2001: 154).

monastici. L'uso dell'inglese antico accanto al latino, infatti, era reputato un veicolo adatto per la teologia ma anche per l'erudizione o la prosa, poiché le traduzioni dovevano avere un impatto sulla società in generale.

La questione della traduzione, della sua necessità e utilità è anche in questo caso al centro del dibattito culturale; il testo fondante della *renovatio*, la *Regola di San Benedetto*, contiene una sorta di prefazione ossia il documento denominato *Edgar's Establishment of Monasteries*⁴¹, in cui si sottolinea che:

Wel mæg dug(an hit naht) mid hwylcan gereorde mon sy gestryned 1 to þan soþan geleafan gewæmed, butan þæt an sy þæt he Gode gegange.

‘Certamente non importa con quale lingua un uomo entri in possesso e sia condotto verso la vera fede, l'importante è che egli giunga a Dio’⁴².

L'uso dell'inglese antico per tradurre testi religiosi non viene quindi demonizzato, ma al contrario promosso con l'obiettivo di favorire l'insegnamento e la comprensione del latino e rendere accessibili i testi da parte di un pubblico più ampio. La ricerca dell'uniformità di usi e pratiche religiose, tuttavia, viene perseguita anche in campo linguistico: gli allievi e i probandi, infatti, vengono istruiti a tradurre da una lingua all'altra, in un ambiente di *schola* in cui, paradossalmente, lo scopo principale è quello di migliorare il loro livello di latino. Per questa ragione si sente la necessità di uniformare le pratiche d'uso a livello lessicale. A tal riguardo si parla di *Winchester vocabulary* per designare un vocabolario che voleva proporsi come standardizzato formato da termini che vengono preferiti ad altri nella resa dal latino in inglese antico⁴³. Nel suo studio sugli innari medievali, Gneuss fu il primo a individuare delle analogie linguistiche, in particolare nell'utilizzo di un vocabolario affine, in un gruppo di testi poi inclusi nel cosiddetto *Winchester group*, poiché ricollegabili al vocabolario standard in uso presso la scuola di Æthelwold⁴⁴. Come suggerito anche da Bullough, questa uniformità nelle scelte lessicali era utile nel fornire precisi equivalenti in

⁴¹ Il documento viene tramandato unicamente nel Cotton MS Faustina A.x, ff.102-51, conservato alla British Library di Londra.

⁴² Il testo è tratto da Whitelock e al. (1981: 152) che include un'edizione e traduzione in inglese della prefazione. Per un'edizione completa della traduzione in inglese antico della *Regola di San Benedetto* cfr. Gretsche (1973).

⁴³ Gretsche (1999: 93-113), Gneuss (1972: 77), Hofstetter (1988: 141 ss.).

⁴⁴ Gneuss (1972: 77 ss.). Tra questi testi si individuano la glossa all'*Expositio hymnorum*, la glossa interlineare alla *Regola di San Benedetto* e la versione anonima in prosa della traduzione in inglese antico della *Regola dei canonici*.

volgare di termini latini presenti, per esempio, nella *Vulgata* contribuendo così allo sviluppo di un vocabolario autonomo in inglese antico⁴⁵.

Winchester rappresenta quindi il centro di innovazione religiosa e linguistica principale del territorio. Hofstetter la descrive in questi termini:

Being a political, religious and cultural centre of unique prestige and influence, Winchester, through the conscious efforts of its monastic school to standardize language, must also have become a factor of prime importance in the evolution of the literary standard in use throughout England in the late Old English period⁴⁶.

L'obiettivo era rafforzare la coesione sociale e politica del popolo in un periodo in cui i frequenti contatti col Continente in seguito ad azioni diplomatiche e commerciali avevano portato alla circolazione di idee e cultura da una sponda all'altra della Manica. Le politiche regali, la regolazione dei monasteri, la promozione del culto di santi locali avevano contribuito a rafforzare il prestigio del sovrano inglese e la solidità del suo regno. La crescita delle città aveva allargato il pubblico di ricchi e aristocratici interessati a partecipare alla vita culturale, mentre la volontà di riscatto dal passato recente, in cui la Chiesa era ormai diventata un'istituzione decaduta, contribuiva a incrementare la voglia di rinnovamento all'interno delle istituzioni religiose.

Già all'epoca di Beda, la Chiesa inglese aveva sperimentato una sorta di piccola rivoluzione, in maniera però completamente diversa da quanto accade nel X secolo. In quel periodo infatti ogni monastero e ogni parrocchia erano liberi di sperimentare maggiormente nelle pratiche e nelle usanze, favorendo così un certo eclettismo che invece si condannerà successivamente⁴⁷. Già nel VI secolo, il vescovo e abate northumbro Wilfrid sostiene di aver avuto il merito di introdurre la *Regola di San Benedetto* in Inghilterra; in quel caso però, essa non era considerata normativa. Il monachesimo del VII secolo si sviluppò, infatti, nella diversità di interpretazioni e di usi⁴⁸. Il contrario accade invece nel X secolo: la libertà interpretativa lascia spazio all'uniformità di regole e pratiche religiose. La volontà di rafforzare la conoscenza del latino e di innalzare gli standard della chiesa secolare, di ristabilire l'ortodossia delle autorità della tradizione patristica e di garantire la qualità dei

⁴⁵ Bullough (1991: 311).

⁴⁶ Hofstetter (1988: 161).

⁴⁷ Nigel (1997: 180).

⁴⁸ Nigel (1997: 180).

testi sono alcune delle caratteristiche peculiari della *renovatio* inglese, condivise anche da figure come Ælfric⁴⁹.

Con il regno di Æthelred (r. 978-1013), il periodo della Riforma può dirsi concluso, con conseguenze tuttavia di ampio respiro: in questa fase, infatti, vennero compilati i quattro codici contenenti tutto il repertorio poetico anglosassone giunto fino a noi⁵⁰, nonché le maggiori composizioni omiletiche in inglese antico. La Riforma Benedettina, oltre che un rinnovato interesse per il volgare, ha anche favorito una certa standardizzazione della lingua anglosassone e un suo più diffuso uso nelle produzioni scritte. Questo aspetto, però, non deve indurre a pensare che l'uso del latino fosse stato soppiantato; al contrario i documenti principali, tra cui la stessa *Regularis Concordia*, vennero infatti scritti in un latino ricercato, secondo i dettami dello “stile ermeneutico”⁵¹. Si tratta di una tendenza stilistica che fa uso di un latino colto, ricco di grecismi e arcaismi, caratterizzato da una scrittura artificiosa, che spesso deriva dallo studio di alcuni testi particolarmente ostici (tra tutti quelli di Aldelmo) oppure dal vocabolario presente nei glossari⁵². L'utilizzo di questo espediente stilistico è principalmente riscontrabile nei testi che possiedono funzione cerimoniale o memoriale, certamente non nei “workaday texts”, come quelli di Ælfric⁵³. In particolare, alcune fonti, come ricorda Bullough, sono scritte in uno stile talmente artificioso e adornato, da risultare praticamente intraducibili⁵⁴.

Alle conseguenze linguistiche causate dal periodo della *renovatio* benedettina si affiancano inoltre quelle politiche ed economiche, cambiando gli assetti dei rapporti tra re e vescovi da un lato e aristocrazia dall'altro; gli iniziatori della Riforma erano aristocratici e uomini politici che ben conoscevano i meccanismi di potere⁵⁵. Gli stessi meccanismi da cui anche gli esponenti della seconda generazione di riformatori, tra cui Ælfric di Eynsham, Wulfsgie vescovo di Sherborne (?-1002), Wulfstan di Winchester (960-?), e Byrthferth di Ramsey (986-1016), non sono estranei. Il trasferimento delle proprietà terriere dalle mani degli aristocratici, infatti, rese i monasteri delle forze economiche capaci di esercitare anche influenza politica e culturale. La loro crescente autorevolezza andò di pari passo con il loro

⁴⁹ Hill (2001: 162).

⁵⁰ I quattro codici contenenti la poesia anglosassone sono: Junius XI, Exeter Book, Vercelli Book e Cotton Vitellius A XV (Fulk&Caine 2008: 26).

⁵¹ Lapidge (1975: 90).

⁵² Lapidge (1975: 67).

⁵³ Stephenson (2022: 15).

⁵⁴ Bullough (1991: 303).

⁵⁵ Hill (2001: 153).

ruolo culturale, in quanto centri di trasmissione e produzione del sapere, come si vedrà nel capitolo che segue.

1.2. Circolazione della Bibbia nell'Inghilterra medievale

~~Non esiste al mondo testo più tradotto e che abbia conosciuto più ampia circolazione di quello biblico.~~ La vita claustrale fa della Sacra Scrittura il perno della propria essenza spirituale. Come si legge nella Regola di san Benedetto (LXXIII, 3): “Quae enim pagina aut qui sermo divinae auctoritatis veteris ac novi testamenti non est rectissima norma vitae humanae?” (“C’è infatti una pagina, anzi una parola dell’autorità divina, dell’Antico o del Nuovo Testamento, che non è rettissima per la vita dell’uomo?”). La storia della diffusione della Bibbia è intimamente legata alle vicissitudini politiche e linguistiche dei popoli; nel caso dell’Inghilterra alto medievale essa si intreccia indissolubilmente con la cristianizzazione.

Nella trattazione a seguire verranno presi in considerazione gli aspetti principali della circolazione del testo biblico per poi discutere quanto accaduto fra gli Anglosassoni a partire dalla missione di Agostino. Si offrirà un *excursus* dalle prime forme di traduzione, le glosse, fino ad arrivare alla produzione di codici più estesi e che trovarono ampia circolazione anche sul Continente. Infine si ripercorreranno le tappe principali della trasmissione del testo biblico in Inghilterra con particolare riferimento ad alcune delle figure chiave del panorama insulare grazie alle cui testimonianze letterarie è possibile ricostruire, almeno in parte, la fitta rete di scambi culturali e il ruolo assunto dal monachesimo anglosassone nella produzione e circolazione di manoscritti biblici.

1.2.1 La circolazione del testo in Inghilterra

Un aiuto concreto alla ricostruzione del patrimonio culturale perduto è spesso fornito dai cataloghi librari. A differenza di quanto accade nel Continente, nel caso dell’Inghilterra, essi sono veramente scarsissimi. Ciò che oggi si conosce sui libri e i manoscritti che potevano circolare sull’Isola tra il IV e l’XI secolo lo si ricava principalmente per via indiretta, attraverso lo studio degli scritti anglo latini o in inglese antico, al cui interno si trovano traduzioni, citazioni, allusioni o riferimenti a opere e codici ormai andati persi ma che costituivano materiale allora a disposizione.

Certamente l’Inghilterra anglosassone rappresenta uno dei centri più importanti di raccolta e copiatura della Bibbia latina nell’Europa alto medievale: sono giunti fino a noi, infatti, più di cento manoscritti biblici lì prodotti e conservati, o che si trovavano sull’Isola prima del XII secolo. Tra questi si annoverano undici Bibbie originariamente complete, cinquantanove evangelieri interi (la tipologia di testo più numeroso giunto fino a noi⁵⁶) e altri diciannove in forma frammentaria⁵⁷. L’Inghilterra di questo periodo aveva a disposizione un ampio patrimonio librario e manoscritto, conservato all’interno delle sedi monastiche o *scholae* cattedrali, di cui però, sfortunatamente, solo una minima parte si è conservato; le invasioni danesi del IX secolo prima, e la cosiddetta “dissolution of the monasteries” del 1536-1544 legata alla Riforma Anglicana di Enrico VIII poi⁵⁸, hanno causato la perdita della maggior parte dei codici e ciò che è giunto fino a noi è solo un piccolo frammento, salvatosi quasi sempre per pura casualità⁵⁹.

Per quanto riguarda il testo della Bibbia latina, la storia della sua diffusione nell’Inghilterra anglosassone deve farsi risalire all’arrivo di Agostino di Canterbury e un folto gruppo di monaci inviati da papa Gregorio Magno nel 597 e incaricati di evangelizzare e convertire al Cristianesimo gli Anglosassoni. La produzione di manoscritti sul Continente e in particolare in territorio italiano era già piuttosto corposa all’epoca; perciò Agostino porta con sé alcuni di questi codici, soprattutto evangelieri e salteri, nonché la versione della *Vulgata*, avviando così un fiorente periodo di circolazione di manoscritti di origine continentale⁶⁰; anche la seconda ondata di missionari inviati da papa Gregorio dall’Italia nel 601, porta con sé “codices plurimos” (‘numerosi codici’) come riporta Beda nella *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (I, 29).

La cristianizzazione dell’Inghilterra si trova così ad andare di pari passo con l’alfabetizzazione di regni che, fino a quel momento, erano costituiti principalmente da popolazioni pagane di cui non ci sono giunte testimonianze scritte di valore letterario⁶¹. A

⁵⁶ Marsden (2006: 39).

⁵⁷ Marsden (1998: 169-176).

⁵⁸ Fu il re Enrico VIII a volere una riforma del sistema ecclesiastico dopo essersi formalmente separato dalla Chiesa di Roma, dichiarandosi capo della Chiesa inglese. In particolare, il re confiscò le proprietà della Chiesa cattolica in Inghilterra (soprattutto i possedimenti e le terre dei monasteri) sia per appropriarsi delle sue ricchezze sia per sopprimere l’opposizione politica. (Bernard 2011: 390ss.)

⁵⁹ Per l’elenco di tutti i manoscritti prodotti o circolanti nell’Inghilterra alto medievale giunti sino a noi cfr. Gneuss (1981: 1-60). Tutti i manoscritti contenenti testi o glosse in inglese antico sono stati invece descritti da Ker (1957) e da Lapidge&Gneuss (2014).

⁶⁰ Gneuss (1996: 651).

⁶¹ È bene specificare, tuttavia, che le missioni romane volute da Papa Gregorio Magno non coincidono con la prima circolazione del Cristianesimo sull’Isola. Presenti fino al 410, i Romani avevano già portato il

partire dalla conversione, la circolazione di manoscritti contenenti testi biblici comincia a farsi sempre più consistente. Occorre però operare una precisazione: la diffusione della Sacra Scrittura avveniva quasi sempre sottoforma di frammenti di essa ossia evangelari, salteri o epistolari⁶². Come fa notare Lampe, un uomo medievale moderatamente istruito conosceva la Bibbia con la stessa profondità con cui un lettore dell'età Vittoriana leggeva i classici, ossia per la maggior parte attraverso estratti da testi che sarebbero rimasti, inviolati, nella loro lingua originaria⁶³.

1.2.2. Cenni sulla storia della traduzione biblica

La storia della Bibbia è una storia di traduzione, come è stata definita da Daniell⁶⁴. I cristiani, fin dalle origini, conobbero il loro testo solo in traduzione. L'Antico Testamento venne infatti originariamente scritto in aramaico a partire dal IX secolo a.C. e successivamente tradotto in greco a beneficio degli Ebrei di Alessandria d'Egitto⁶⁵. La traduzione più nota tra quelle circolanti, iniziata nel III secolo a.C. nella *koinè* alessandrina, è la *Septuaginta* (o versione dei Settanta), così denominata secondo la leggenda per cui furono 72 i traduttori che – autonomamente tra loro – riuscirono a portarla a termine. L'Antico Testamento venne poi tradotto dal greco della *Septuaginta* in latino. L'insieme delle traduzioni che, in maniera indipendente, fu completato in varie fasi fino all'VIII secolo è nota come *Vetus Latina*. Le traduzioni più antiche risalgono al II secolo e vennero prodotte in Siria o in Asia Minore per poi essere fatte circolare a Roma (e a seguire nel resto d'Europa) e in Nord Africa⁶⁶. Queste ultime sono indicate con il nome di *Afra*, facendo riferimento ai testi diffusi nelle province romane dell'Africa settentrionale, mentre le altre versioni fanno parte della tradizione dell'*Itala*, ossia alle versioni diffuse in Italia⁶⁷. Il Nuovo Testamento, invece, venne da subito

Cristianesimo fondendosi con le autoctone popolazioni celtiche in parte esposte alla nuova religione anche per influenza di quelle continentali. Allo stesso tempo, quando la seconda missione arriverà nel regno della Northumbria di re Edwin, vi saranno già insediamenti monastici di matrice celtico-irlandese della fondazione di Iona. (Young 1995: 9-11). La convivenza, non facile, di questi due stili monastici e liturgici si risolse con la scelta del Cattolicesimo romano, nel 664, con il sinodo di Whitby. (Cubitt 1995: 6-7).

⁶² Lampe (1969: 363).

⁶³ Lampe (1969: 362).

⁶⁴ Daniell (2003: 9).

⁶⁵ Lapidge (2006: 8), Price (1906: 114).

⁶⁶ Price (1906: 76).

⁶⁷ Questa attribuzione del nome avvenne probabilmente dopo che Agostino, nel *De Doctrina Christiana* (II, 15) fa menzione di una traduzione della Bibbia in latino chiamandola appunto *Itala*.

scritto in greco ellenistico ed è da questo testo che vennero successivamente prodotte le traduzioni in latino⁶⁸.

Riferimento biblico più importante per tutto il Medioevo, la *Vulgata* nasce invece per volontà di papa Damaso, il quale commissionò a Girolamo (347-420) la revisione delle traduzioni della Sacra Scrittura per sostituire le precedenti versioni dell'*Itala*. Girolamo, tra il 390 e il 405, tradusse in latino l'Antico Testamento sulla base della *Septuaginta* greca, mentre operò una revisione delle versioni latine del Nuovo Testamento già esistenti. La *Vulgata* cominciò così a diffondersi lentamente a partire dal V secolo, venendo continuamente contaminata dalle versioni circolanti della *Vetus Latina*. In seguito il testo della *Vulgata* si impose sulle precedenti rese latine, i cui manoscritti cominciarono a cadere in disuso e in generale a contaminarsi tra loro e con la *Vulgata* stessa⁶⁹.

La storia della Bibbia è quindi costellata da vari tentativi, più o meno riusciti, di traduzione e la sua trasmissione è quanto mai complessa. Queste criticità aumentarono notevolmente nel momento in cui il testo latino entra a contatto con le lingue e culture dell'Europa continentale, fra cui quelle germaniche antiche. Una delle conseguenze dell'accettazione della fede cristiana è infatti la conoscenza della Bibbia e la necessità di renderla accessibile nella lingua dei neoconvertiti.

1.2.3. Circolazione del testo biblico in latino nell'Inghilterra medievale

Per il cristiano la Sacra Scrittura è sempre stata depositaria della Verità della Parola. Nel Medioevo era oggetto di venerazione, sia nella forma materiale del libro stesso, sia per i suoi contenuti essendo di per sé un testo numinoso⁷⁰. Come sosteneva Girolamo (cfr. § 1.3.1.), persino l'ordine lineare delle parole era sacro e portatore di significato; l'arte dello scrivere era considerata una pratica di origine divina, un dono concesso a pochi. Per questi motivi, il testo di partenza era ritenuto inviolabile e la sua comprensione poteva essere accessibile soltanto a un ristretto circolo di eletti; nell'Inghilterra alto medievale, la traduzione del testo in una lingua diversa dal latino, almeno inizialmente, era vista come un'operazione che poteva dare adito a fraintendimenti e quindi da evitare. Le prime forme di traduzione "autorizzata" erano essenzialmente le glosse, che permettevano di mantenere l'ordine

⁶⁸ Price (1906: 75).

⁶⁹ Price (1906: 160).

⁷⁰ Lampe (1969: 364).

originario delle parole nella frase; queste erano usate a scopi didattici e come aiuto per la comprensione del testo, annotate a sgraffio tra le righe oppure ai margini della pagina. A essere glossati erano principalmente i Salteri o i Vangeli, fondamentali, da un lato, per l'erudizione dei monaci e dei probandi, dall'altro per la catechesi.

Un esempio di salterio glossato è rappresentato dal *Vespasian Psalter* (London British Library, Cotton MS Vespasian A.i), con inserzioni interlineari in inglese antico, vergato a inizio VIII secolo probabilmente presso l'abbazia di Sant'Agostino a Canterbury⁷¹ – antecedente a tutti gli esemplari di salteri continentali conosciuti⁷². Nella prima metà del IX secolo, al salterio latino ivi contenuto venne aggiunta una glossa interlineare in inglese antico; essa costituisce il frammento più antico di una traduzione in anglosassone della Bibbia⁷³.

La traduzione integrale in anglosassone dei primi cinquanta salmi latini è invece contenuta nel *Paris Psalter*⁷⁴. Circa la paternità di questa resa sono state avanzate diverse ipotesi. Inizialmente, secondo alcuni studiosi, era opera dello stesso Alfredo il Grande; ora si tende a pensare che si tratti di un'*équipe* di traduttori⁷⁵. Nel *Paris Psalter* la traduzione in inglese antico è incolonnata parallelamente al testo latino.

Per quanto riguarda, invece, le glosse ai testi evangelici, certamente le testimonianze più rilevanti sono contenute all'interno di due evangeliari riccamente decorati quali i *Lindisfarne Gospels* (British Library, Cotton MS Nero D iv) e i *Rushworth Gospels* (Oxford, Bodleian Library, MS. Auct. D. 2. 19); i primi vennero prodotti tra il 715 e il 720 nell'omonima abbazia fondata nel 635 dal monaco irlandese Aidan. I *Lindisfarne Gospels* sono contenuti all'interno di un manoscritto riccamente decorato, usato per adornare le spoglie di san Cuthberto; essi riportano il testo dei Vangeli in latino a cui, tra 946 e 968, lo scriba Aldredo ha aggiunto la glossatura interlineare in inglese antico. Queste glosse rappresentano la più antica traduzione giunta fino a noi dall'Inghilterra alto medievale del testo dei Vangeli⁷⁶. I *Rushworth Gospels* detti anche *McRegol Gospels* (poiché il testo latino e le decorazioni sono opera di un monaco irlandese chiamato McRegol), di probabile origine

⁷¹ Marsden (1998: 153), Marsden (2006: 61).

⁷² Marsden (2006: 52).

⁷³ Marsden (1998: 29), Francini (2019: 26).

⁷⁴ Il *Paris Psalter* è conservato presso la Bibliothèque Nationale di Parigi, MS lat. 8824.

⁷⁵ Tra questi, come ricorda Lampe (1969: 370), anche lo storico Guglielmo di Malmesbury (1080-1143).

⁷⁶ Daniell (2003: 21), Price (1906: 213).

irlandese⁷⁷, contengono anch'essi una traduzione interlineare in inglese antico apposta al testo latino nel X secolo a opera del sacerdote Farman (per il Vangelo di Matteo) e poi portata a termine dallo scriba Owun⁷⁸.

Il ruolo delle glosse per la trasmissione dei testi è tutt'altro che marginale; esse costituiscono una (nonché la prima) delle modalità di circolazione di testi in traduzione. La produzione e diffusione di manoscritti contenenti l'intera Bibbia, benchè difficile da ricostruire, doveva infatti avvenire con rara frequenza. Una delle poche e più preziose testimonianze della circolazione di una grande copia pergameneacea in latino è fornita da Cassiodoro (485-580 ca.). Egli, infatti, nel VI secolo, ci porta a conoscenza di una copia in uso presso il suo monasterio di Vivario, vicino all'odierna Squillace, in Calabria. Nel suo trattato *Institutiones* (I. 14,2) fornisce un resoconto delle risorse della biblioteca monastica e fa menzione di un Codex Grandior⁷⁹, un voluminoso compendio contenente la tradizione della *Vetus latina*⁸⁰. Come evidenzia Lapidge, il Codex Grandior poteva corrispondere ai testimoni latini della Bibbia acquisiti a Roma da due figure di spicco della tradizione anglosassone, quali Ceolfrith (640-717) e Benedict Biscop (628-690)⁸¹. Tra il 678 e il 686, essi ne introdussero una copia nei monasteri di Monkwearmouth-Jarrow, in Northumbria, insieme a numerosi altri codici⁸². I due monasteri da loro fondati erano dotati di una ricca biblioteca⁸³, come nel 716 lo stesso Beda ricorda ben due volte nella *Historia abbatum* (cap. XI; cap. XV): “bibliothecam quam de Roma nobilissimam copiosissimamque aduexerat” (‘aveva condotto da Roma, dalla nobilissima e ricchissima biblioteca’), “bibliothecam utriusque monasterii, quam Benedictus abbas magna coepit instantia, ipse non minori geminauit industria” (‘raddoppiò le biblioteche di entrambi i monasteri, con una diligenza non minore di quella dell'abate Benedict quando le fondò’)⁸⁴.

⁷⁷ Liuzza (1994: 10).

⁷⁸ Lampe (1969: 371), Hargreaves (1965: 132).

⁷⁹ Da un passo si apprende: “In codice grandiore littera clariore conscripto, qui habet quaterniones nonaginta quinque, in quo septuaginta interpretum translatio veteris Testamenti in libris quadraginta quattuor continetur; cui subiuncti sunt novi Testamenti libri virginti sex, fiuntque simul libri septuaginta” (‘Rilegato in un grande codice con lettere più chiare, che ha 95 quaternioni, in cui in quaranta libri sono contenute le traduzioni dell'Antico testamento secondo la versione dei Settanta; a cui sono aggiunti ventisei libri del Nuovo Testamento, fino a che si arriva a settanta libri’).

⁸⁰ Lapidge (2006: 28).

⁸¹ Lapidge (2006: 28).

⁸² Lapidge (2006: 26).

⁸³ Il monastero di Monkwearmouth venne fondato nel 673, mentre quello di Jarrow nel 681. Per ulteriori approfondimenti cfr. Marsden (1998: 148) e Blair (1990: 165-184).

⁸⁴ Per l'edizione cfr. Plummer (1896); per la traduzione cfr. Grocock&Wood (2013).

Il Codex Grandior pare essere il primo esemplare di Bibbia completa in latino mai prodotto⁸⁵. Forse è a partire da questo originale acquisito a Roma che venne poi prodotta la prima copia di Bibbia latina che effettivamente possediamo, ossia il Codex Amiatinus, oggi conservato presso la Biblioteca Laurenziana di Firenze (MS Amiatino I)⁸⁶. Si tratta di un manoscritto di notevole importanza per due ragioni: trattasi, infatti, della prima Bibbia nella versione geronimiana giunta fino a noi e che fu realizzata in uno *scriptorium* anglosassone, precisamente a Monkwearmouth-Jarrow, per poi essere portata nel Continente, a testimonianza del prestigio acquisito dal monastero northumbro nella produzione codicologica⁸⁷. Il Codex Amiatinus rivela altresì il ruolo che, all'epoca, gli *scriptoria* dell'Inghilterra alto medievale ricoprivano nella produzione e diffusione di manoscritti biblici. Esso venne realizzato probabilmente alla fine del VII secolo, sebbene le circostanze della sua produzione non siano ancora state del tutto chiarite. Probabilmente, all'epoca in cui era vescovo dei monasteri di Monkwearmouth-Jarrow, tra 689 e 716, Ceolfrith fece produrre tre copie complete della *Vulgata*⁸⁸. L'autore anonimo della *Vita Ceolfridi* (cap. XX) ce ne dà testimonianza nei seguenti termini:

Nam et uasis, quae ad ecclesiae uel altaris officium pertinent, copiosissime diatuit; et bibliothecam, quam de Roma uel ipse (Ceolfrith), uel Benedictus adtulerat, nobiliter ampliavit, ita ut inter alia tre Pandectes faceret describi, quorum duo per totidem sua monasteria posuit in aeclesiis, ut cunctis qui aliquod capitulum de utrolibet Testamento legere uoluisnt, in promptu esset inuenire quod cuperent; tertium autem Romam profecturus donum beato Petro apostolorum principi offerre decreuit.

‘Li arricchì abbondantemente con utensili per l’altare e le funzioni della chiesa; e splendidamente ampliò la collezione di volumi che lo stesso Ceolfrith o Benedict riportò da Roma, e così tra le altre cose fece produrre tre volumi, di cui due pose nelle chiese di altrettanti suoi monasteri così che tutti quelli che lo desideravano potessero leggere un capitolo di qualunque Testamento e trovarlo facilmente; un terzo invece, quando stava per partire per Roma, decise di offrirlo in dono al beato Pietro, re degli apostoli’.

Due di queste copie rimasero quindi in territorio inglese e precisamente a Monkwearmouth-Jarrow e vennero utilizzate per l’edificazione spirituale dei monaci che lì risiedevano; entrambi questi esemplari sono sfortunatamente andati perduti, sebbene si pensi che uno dei

⁸⁵ Marsden (2006: 30).

⁸⁶ Tuttavia, è bene sottolineare che, mentre il Codex Grandior trasmette la versione della *Vetus Latina*, il Codex Amiatinus contiene invece la versione della *Vulgata*. Per cui, probabilmente, quest’ultimo trasse ispirazione dal Codex Grandior per quanto riguarda il formato del testo e l’apparato iconografico, ma non per il contenuto (Lapidge 2006: 29).

⁸⁷ Marsden (2006: 76).

⁸⁸ Marsden (2006: 86).

due sia giunto a Worcester alla fine dell’VIII secolo (questo volume è stato successivamente identificato come la *Offa Bible*)⁸⁹. Il terzo esemplare, ossia quello che oggi viene chiamato Codex Amiatinus, partì per l’Italia assieme a Ceolfrith (e un gruppo di uomini al suo seguito) che, negli ultimi anni della sua vita, intraprese il viaggio verso Roma per donarlo al Papa⁹⁰. Ceolfrith morì durante lo spostamento; il codice, tuttavia, arrivò comunque a San Pietro tra il 716 e il 717⁹¹. Le sue vicissitudini si perdono nel corso del tempo; per ragioni non ancora chiarite, esso venne successivamente acquisito dal monastero di san Salvatore a Monte Amiata, negli Appennini toscani. Solo alla fine del XIX secolo, l’archeologo italiano Giovanni Battista de Rossi riconobbe che quel volume era quello che era stato portato a Roma da Ceolfrith, legittimando quindi ufficialmente una sua origine anglosassone⁹².

Il Codex Amiatinus contiene al suo interno anche un’interessante testimonianza iconografica, la *Ezra miniature* (poiché lo scriba rappresentato doveva essere il profeta Ezra) contenuta nel frontespizio veterotestamentario, una delle miniature più conosciute del periodo alto medievale. Lì è rappresentato un copista al lavoro chino con il suo pennino su un volume aperto; alle sue spalle, sulla scaffalatura, compare una Bibbia in nove volumi. Forse opera di scribi northumbri che lavoravano però su modelli italiani, si pensa che la miniatura, nella sua versione originale, possa ritrarre in realtà Cassiodoro al lavoro. Trattasi di una forma artistica particolarmente significativa giacché conferisce dignità e importanza al lavoro di copiatura e produzione di testi all’interno degli *scriptoria* anglosassoni che, in questo modo, vogliono collocarsi nel solco della tradizione continentale e italica in particolare, come produttori e creatori di prestigiosi e raffinati codici della Bibbia.

1.2.4. Produzione di codici in latino negli scriptoria anglosassoni: alcune figure chiave

L’Inghilterra alto medievale divenne presto un centro di produzione di codici in latino tutt’altro che secondario; già nel VII secolo, la Northumbria assunse un ruolo cruciale. Il monastero di Monkwearmouth-Jarrow, all’epoca, disponeva di una delle migliori biblioteche dell’Isola⁹³. Attraverso allusioni e riferimenti a testi cui poteva avere accesso,

⁸⁹ Marsden (1998: 153).

⁹⁰ Marsden (2006: 87).

⁹¹ Marsden (1998: 152), Marsden (2006: 87-8).

⁹² Nel 1884 De Rossi menzionò la sua scoperta in poche e incerte righe: “Io credo avere riconosciuto il codice da Ceolfrido offerto a S. Pietro nel celebre Amiatino della Laurenziana in Firenze” (1884: 30). Ne parlerà più approfonditamente nel suo trattato successivo (1886: lxxv-lxxviii).

⁹³ Lapidge (2006: 36).

Beda fornisce utili indicazioni che aiutano a comprendere l'estensione di quel patrimonio. Insieme all'autore anonimo della *Vita Ceolfridi*, Beda inoltre informa circa la fondazione monastica northumbra e la sua biblioteca.

Se la Northumbria e in particolare le case di Monkwearmouth-Jarrow furono notevoli centri di produzione e trasmissione manoscritta, anche quella di Canterbury, nel regno del Kent, va ricordata per il suo contributo in tal senso. È proprio là, infatti, che alla fine del VII secolo, l'arcivescovo di origine greca Teodoro (668-90) e l'abate Adriano (?-710) istituiscono la cosiddetta Canterbury school, in cui si privilegiava lo studio della Sacra Scrittura e del latino⁹⁴ – così come riportato anche nelle encomiastiche parole di Beda contenute nella *Historia ecclesiastica* (IV, 2): “congregata discipulorum caterua, scientiae salutaris cotidie flumina irrigandis eorum cordibus emanabant” (‘attraevano una moltitudine di studenti nelle cui menti ogni giorno versavano flussi di sana conoscenza’). In quello *scriptorium* vengono prodotte numerose glosse scritturali, usate a scopi didattici, oltre che commentari biblici che citano *verbatim* passi tratti dalla Bibbia sia in greco che in latino⁹⁵. Teodoro e Adriano compirono inoltre vari viaggi in Italia, dai quali tornarono con vari altri manoscritti.

Uno dei più illustri allievi della Scuola di Canterbury fu Aldelmo, abate di Malmesbury (639-709). Nel suo tentativo di diffondere la parola di Dio attraverso l'uso di canti in volgare che declamava presso un ponte, Aldelmo utilizza citazioni tratte prevalentemente dall'Antico Testamento, sotto forma di parafrasi e commenti⁹⁶. Ciò fornisce un'idea generale di quali e quanti libri biblici fossero disponibili in quella zona dell'Inghilterra anglosassone (basandosi sull'assunto che i suoi testi principali li abbia composti precisamente a Malmesbury). Se realmente le fonti che cita erano presenti nella biblioteca dell'abbazia di Malmesbury, si potrebbe dire che quest'ultima era una delle maggiori biblioteche dell'Isola⁹⁷.

Quasi contemporaneo di Aldelmo, Bonifacio (675-754) è un'altra figura cruciale nel panorama alto medievale; le sue testimonianze scritte ci aiutano nella ricostruzione della storia della circolazione di manoscritti biblici tra l'Inghilterra e il Continente. Nato al secolo

⁹⁴ Deansley (1961: 104-59), Bischoff&Lapidge (1995: 172-9).

⁹⁵ Come riportato da Marsden (2006: 62) queste glosse sono trasmesse in un manoscritto dell'XI secolo conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano e che fa parte di una complessa serie di glossari imparentati tra loro facenti parte della cosiddetta “Leiden family”.

⁹⁶ Winterbottom&Malcolm (2007: 190).

⁹⁷ Gneuss (1996: 653-654).

come Wynfrith, Bonifacio abbandonò presto la sua carriera di grammatico e insegnante presso il monastero di Nursling per dedicarsi alla conversione delle genti pagane della Frisia e della Turingia. Lì, a partire dal 716, si recò in missione⁹⁸; non perse però i contatti con la sua terra natale, come testimoniano le circa 40 lettere che scrisse e le circa trenta che ricevette dall’Inghilterra⁹⁹. Questi scambi epistolari rappresentano documenti testuali di notevole interesse: essi contengono non poche allusioni a passi tratti dalla Sacra Scrittura e citazioni da alcuni libri dell’Antico Testamento; ciò permette di capire quali libri biblici e quali fonti patristiche circolassero fra l’Isola e il Continente.

Oltre ai già citati monastero di Monkwearmouth-Jarrow e alla Scuola di Canterbury, un terzo polo di ingente produzione manoscritta di ambito biblico fu la scuola di York fondata da Egbert (? - 766) e Ælberth (? – 780). Lì circolavano numerosi codici provenienti da Roma e secondo Hunter Blair raggiungendo il prestigio delle fondazioni di Monkwearmouth e Jarrow¹⁰⁰. È proprio qui che si formò Alcuino di York (735 ca-804), l’erudito che Carlo Magno volle come suo consigliere all’interno del vasto programma di riforma culturale ed ecclesiastica ad Acquisgrana alla Schola Palatina. In questa temperie culturale Alcuino si distingue anche per il tentativo di revisione ed epurazione della *Vulgata* di Girolamo sulla base di versioni meno corrotte del testo che ancora circolavano nelle fondazioni monastiche della Northumbria¹⁰¹. È con Alcuino che si fa strada l’idea che il testo della Sacra Scrittura non fosse direttamente accessibile al cristiano senza una mediazione¹⁰².

La storia della circolazione della Bibbia nell’Inghilterra anglosassone può quindi essere ricostruita attraverso le testimonianze di figure come quelle prese in esame e al loro legame con la sfera sociale, culturale e religiosa dell’epoca. Va ricordato inoltre che prima della rinascita alfrediana e della Riforma Benedettina, fra i regni dell’eptarchia, la Northumbria si distinse quale faro di erudizione e generoso vivaio di generazioni di monaci-missionari che partirono per evangelizzare le zone continentali come la Sassonia, la Turingia e la Frisia. Un periodo di tripudio culturale compreso tra la metà del VII e la metà dell’VIII secolo e conosciuto come età d’oro della Northumbria. Oltre alla predicazione i monasteri del nord dell’Isola erano noti per una fiorente tradizione manoscritta che ha nel Codex Amiatinus il testimone più noto dei livelli di raffinatezza raggiunti, con particolare

⁹⁸ Lapidge (2006: 39).

⁹⁹ Marsden (2006: 68), Lapidge (2006: 39).

¹⁰⁰ Blair (1984: 239-260).

¹⁰¹ Price (1906: 168).

¹⁰² Francini (2019: 19), Lampe (1969: 372).

attenzione a una produzione affine a quella *in iuxta more Romanorum*. Durante il primo VIII secolo, parallelamente all'attività missionaria, la circolazione dei codici comincia a prendere la direzione opposta: non più per importazione dal Continente, quanto per esportazione dall'Isola all'Europa continentale, tanto che l'Inghilterra divenne "a net producer of books and was soon renowned as Europe's major book supplier"¹⁰³. Le richieste di manoscritti da parte dei missionari anglosassoni nelle zone della Germania non ancora cristiana cominciarono infatti a essere sempre più numerose fino alla metà del IX secolo. Meno facilmente tracciabile rispetto al movimento e ministero di monaci ed eruditi, è tuttavia possibile ricostruire qualcosa per quanto concerne i manoscritti che conservavano il testo della Sacra Scrittura. La produzione di codici con Bibbie complete è scomponibile in due fasi: una alfrediana, fra la metà del IX secolo, appena dopo il Codex Amiatinus. La seconda fase è da collocarsi nel cuore della Riforma Benedettina della metà del X secolo¹⁰⁴. Dall'epoca di Alfredo sono giunti soltanto frammenti degli Atti degli Apostoli e dei Vangeli, conservati nei codici London British Library, Royal 1.E.VI + Canterbury, Cathedral Library, Add.16 + Oxford, Bodleian Library, Lat. bib. b.2 (P. Essi ci testimoniano l'esistenza di un prestigioso e sontuoso codice prodotto a Canterbury nonché uno degli ultimi esemplari prodotti prima del X secolo. Tuttavia, a seguito del programma culturale voluto da Carlo Magno sul Continente, da che si allestirono numerosi *scriptoria*, la richiesta di manoscritti anglosassoni da importare diminuì considerevolmente già a partire dalla metà del IX secolo¹⁰⁵.

Il flusso di circolazione muta nuovamente con l'avvento della *renovatio* Benedettina: in questo periodo svariati codici vengono importati, in particolare dalle fondazioni monastiche riformate di Ghent e Fleury¹⁰⁶. Presso l'abbazia di Sant'Agostino a Canterbury viene prodotta la Royal Bible (London. British Library, MS Royal I.E VII+VIII), la sola Bibbia completa di produzione anglosassone giunta fino a noi (oltre al già citato Codex Amiatinus). Di notevole interesse per il periodo fu tuttavia la formazione di una biblioteca in lingua volgare¹⁰⁷: il traguardo dell'epoca è rappresentato dalla traduzione in inglese di libri dell'Antico Testamento, ai quali contribuì anche Ælfric, e dalla produzione di salteri e

¹⁰³ Marsden (1998: 150).

¹⁰⁴ Marsden (2006: 42).

¹⁰⁵ Lapidge (2006: 44).

¹⁰⁶ Liuzza (1994: 14), Gneuss (1996: 678).

¹⁰⁷ Gneuss (1996: 682).

martirologi¹⁰⁸. Ancora una volta questo quadro può essere compreso unicamente mettendo assieme gli intrecciati scambi e avvenimenti storico-culturali avvenuti fra l'Isola e il Continente.

Dopo aver affrontato questo primo tema, si procede ora a prendere in considerazione il ruolo svolto dalla traduzione della Bibbia nel Medioevo anglosassone, con particolare riferimento ai due testi presi in esame ossia gli *OEG* e le *CH*. Inoltre, si tenterà di applicare al contesto medievale le principali teorie della traduzione proposte dagli studiosi moderni e contemporanei.

1.3. La traduzione del testo biblico

Secondo quanto riportato nella lettera di Aristeo, il re Tolomeo Filadelfo (285-247 a.C.) avrebbe chiamato presso la sua corte ad Alessandria d'Egitto 72 uomini (6 per ogni tribù di Israele) per tradurre dalla lingua ebraica nella greca la parola di Dio. Si assiste però a un prodigio: ogni traduttore traduce da solo, tuttavia, si scopre che tutti concordano sino all'ultima parola¹⁰⁹. La leggenda ben esemplifica le difficoltà della traduzione. Il carattere sacro del testo stesso, infatti, è manifestazione tangibile della parola di Dio; pertanto i traduttori per portarla a termine dovrebbero ricevere ispirazione direttamente da Dio giacché la traduzione stessa acquista un carattere sacro¹¹⁰. La Sacra Scrittura è, infatti, la quintessenza della presenza: Dio si rende manifesto attraverso le sue parole che diventano tangibili, poiché contenute all'interno del libro. Attraverso l'incarnazione, Dio si è fatto uomo, ossia usando la metafora di Stanton: “he *translated* himself into man”¹¹¹. In questo modo, come sottolinea Walls: “divinity was translated into humanity, as though humanity were a receptor language”¹¹².

La convinzione che il testo sacro fosse intraducibile si manifestava nel rigido letteralismo giudaico delle origini, per cui la miglior traduzione possibile per la Bibbia era quella che rispettava e riproduceva fedelmente il testo originale. L'avvento del Cristianesimo, tuttavia, segnò una svolta rispetto a questo atteggiamento¹¹³: per cogliere la

¹⁰⁸ Gneuss (1996: 683).

¹⁰⁹ Wasserstein&Wasserstein (2006: 19-26).

¹¹⁰ Stanton (2002: 111-112).

¹¹¹ Stanton (2002: 105).

¹¹² Walls (1990: 25).

¹¹³ Luiselli Fadda (1991: 261).

vera essenza del messaggio di Dio occorre infatti andare oltre la lettera; i Padri della Chiesa introdussero così un metodo di traduzione biblica che, oltre al senso letterale, prendesse in considerazione anche altri tre livelli di significazione: allegorico, morale e anagogico¹¹⁴.

Tutto l'impianto teorico e anche l'effettiva pratica di traduzione della Bibbia si sono da sempre mossi all'interno del *continuum* tra fedeltà dovuta al testo originale e necessità di diffondere la parola di Dio utilizzando un linguaggio quanto più possibile comprensibile, a tutti, anche i semplici, secondo il monito di Dio: "Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae" (*Marco 16,15*). La fedeltà all'originale è la risposta al timore di distorcere il messaggio divino¹¹⁵; questo timore si acuisce in particolare nel momento in cui, come nel caso delle traduzioni bibliche dell'Inghilterra alto medievale, il latino, dal suo *status* di lingua di prestigio, viene trasposta in una lingua volgare, determinando a sua volta un allargamento del pubblico che fruisce del testo. Come ricorda Stanton, tutti i traduttori del periodo anglosassone fecero del loro meglio per adattare le possibilità retoriche del loro lavoro alle richieste di fedeltà scaturite dall'autorevolezza del testo biblico¹¹⁶. Il pericolo di interpretazioni fallaci è tuttavia insito in ogni traduzione, in quanto ogni traduzione è un atto di interpretazione¹¹⁷. Tutto ciò ha come conseguenza l'impiego di pratiche traduttive in cui, almeno nelle prime fasi di storia della traduzione, la fedeltà al testo originale decreta la riuscita di una traduzione.

La necessità di diffusione ha fatto sì che, invece, fin dall'inizio della sua produzione, la Bibbia circolasse essenzialmente sotto forma di traduzioni. Il plurilinguismo, infatti, è un tratto costitutivo della stessa cristianità; la traduzione è la risposta all'episodio biblico della distruzione della Torre di Babele, in quanto permette che lingue diverse cooperino, in armoniosa interazione tra loro, alla diffusione della parola di Dio¹¹⁸. Come fa notare Chiesa, tuttavia, per i traduttori di tutte le epoche la teoria segue la pratica, serve per giustificare e per prendere coscienza di un lavoro che parte da un livello essenzialmente empirico¹¹⁹.

La traduzione biblica può quindi, in conclusione, essere l'emblema delle contraddizioni insite in qualunque tipo di traduzione: da una parte il testo originale deve

¹¹⁴ Caplan (1929: 282 ss.).

¹¹⁵ Stanton (2002: 102).

¹¹⁶ Stanton (2002: 103).

¹¹⁷ Eco (1995: 38-39).

¹¹⁸ Gautier&Pouzet (2015: 11).

¹¹⁹ Chiesa (1987: 51).

essere considerato separatamente dalla sua traduzione, in quanto portatore, nel caso del testo religioso, della presenza stessa di Dio. Allo stesso tempo, la parola di Dio, per sua natura ineffabile, necessita della traduzione e della mediazione umana per poter esercitare la sua influenza nel mondo. Nell'Alto Medioevo, la traduzione era confinata soprattutto al contesto dei trattati religiosi caratterizzati da una assoluta fedeltà al testo¹²⁰. Beda fu comunque una figura di assoluto rilievo per l'atteggiamento positivo assunto nei riguardi delle traduzioni in volgare: in una epistola indirizzata al vescovo di York nel 734 (*Epistola ad Ecgeburtum Episcopum I*, 405-423) scrive infatti: “idiotas, hoc est, eos qui propriae tantum linguae notitiam habent” (‘ignoranti, cioè coloro che conoscono solo la propria lingua’).

1.3.1. L'importanza della figura di Girolamo

La traduzione della *Vetus latina* nasceva per rispondere alle esigenze di un allargamento del pubblico, che non era in grado di comprendere la versione in greco. In seguito, a cavallo fra IV e V secolo, la traduzione della *Vulgata* ad opera di Girolamo segnò in qualche modo un ulteriore passo in avanti nella pratica traduttiva, sia perché essa venne favorita dall'autorità ecclesiastica, sia perché con Girolamo prese l'avvio un crescente dibattito sulla pratica della traduzione biblica. Egli, pur basando le sue riflessioni su precedenti latini (tra tutti Cicerone), si distingue come caposaldo per le future generazioni di traduttori.

Girolamo giustifica il suo lavoro nell'*Epistola 57 ad Pammachium*, ritenuta una sorta di manifesto programmatico, in cui respinge le accuse di infedeltà che gli erano state mosse per la sua traduzione in latino della lettera che il vescovo Epifanio scrisse al vescovo Giovanni nel partirsene per Cipro¹²¹. Nella lettera, infatti, l'attenzione viene rivolta primariamente al testo originale e il principio della fedeltà ad esso sembra essere imprescindibile per ottenere quella che viene definita una “buona” traduzione.

Girolamo opera una distinzione tra le due principali tipologie testuali che ogni traduttore si può trovare a dover tradurre: quelli in cui, per usare le parole di Chiesa, la *veritas* del testo si trova a livello di significante, e quelli in cui essa si trova invece a livello di significato¹²². Il primo caso riguarda i libri sacri, in cui anche l'ordine delle parole racchiude

¹²⁰ Nida (1964: 13)

¹²¹ Per un'edizione cfr. Hilberg (1910).

¹²² Chiesa (1987: 16).

un contenuto simbolico e deve essere perciò mantenuto. Così si esprime, infatti, Girolamo a proposito del proprio modo di tradurre:

Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. habeoque rei magistrorum Tullium

‘Io, infatti, non solo ammetto ma proclamo liberamente che nella traduzione dei Greci, eccetto che per le Sacre Scritture, dove anche l’ordine delle parole è un mistero, ho tradotto non parola per parola, ma senso da senso. Ho come maestro di questo Cicerone’¹²³.

Girolamo, tuttavia, si rivela, di fatto, piuttosto flessibile già nella traduzione della *Vulgata*, la quale segue un modello traduttivo eclettico e mescola letteralismo e resa secondo il senso¹²⁴. La fedeltà alla lettera è quindi rispettata fintanto che non ostacoli la diffusione e la comprensione del messaggio a riprova del fatto che la traduzione, e quella biblica in particolare, si presenta come un’attività contraddittoria per sua stessa natura¹²⁵. Già Girolamo avverte quindi questa dicotomia tra teoria e pratica del tradurre, tra ispirazione divina (che dovrebbe essere riflessa nella fedeltà al testo) e *performance* linguistica (che permette al testo di circolare ed essere compreso). Nel suo prologo al Pentateuco (XXVIII, 150-151), a questo proposito, Girolamo mette in discussione l’ispirazione divina che avrebbe dovuto guidare i traduttori della versione dei Settanta, chiarendo le diversità di approccio e intenti di un poeta e di un interprete:

Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem: ibi spiritus ventura praedicit, hic eruditio et verborum copia ea quae intellegit transfert

‘Un conto è infatti essere un vate, un altro è essere un interprete: nel primo caso lo spirito prevede il futuro, nel secondo sono la conoscenza e l’abbondanza di parole a governare il trasferimento’.

Anche altri traduttori a lui successivi, ma che in qualche modo vennero influenzati dal suo pensiero, non fecero mistero della necessità di commisurare le tecniche traduttive alla porzione di testo, consapevoli dell’impossibilità di produrre una traduzione che fosse completamente *ad verbum* o *ad sensum*¹²⁶. Nella parte finale della *Epistola*, inoltre,

¹²³ *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi* (Epistola LVII, 5, 2).

¹²⁴ Schwarz (1955: 27-37).

¹²⁵ Chiesa (1987: 17), Cammarota (2018: 86).

¹²⁶ Lo stesso Alfredo, nella prefazione in prosa alla traduzione in inglese antico della *Cura Pastoralis* sostiene che talvolta traduce parola per parola, talvolta senso da senso: “ða boc wendan on Enzlic ðe is zenemned on Laeden Cura Pastoralis, and on Enzlic ‘Hierdeboc’, hwilum word be worde, hwilum andzīt of andzīt” ‘di

Girolamo fa riferimento all'autorità di coloro che lo hanno preceduto e in particolare a quella di Marco Tullio Cicerone. Nel suo *Libellus de optimo genere oratorum*, Cicerone giustifica il metodo da lui utilizzato per tradurre Demostene ed Eschino dal greco:

Nec converti ut interpretes, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi

‘Non ho tradotto come un interprete, ma come un oratore, con le stesse espressioni e le stesse forme e figure, adatte alla nostra consuetudine. Nelle quali non ho creduto di rendere parola per parola, ma di conservare ogni carattere e forza espressiva delle parole’¹²⁷.

Cicerone riconosce due possibili modalità di traduzione: l’“interpretatio ad verbum” e la “imitatio”, che può essere assimilata a una rielaborazione, una sorta di esercizio retorico che vuole rivaleggiare con l’originale. Il bilinguismo dei ceti colti romani permetteva grande diffusione di questo secondo tipo di traduzione dal greco al latino; quando questo bilinguismo tenderà a scomparire, le traduzioni “ad verbum” diverranno invece la modalità più usata. È interessante infatti notare come, nel momento in cui la capacità di comprendere due o più lingue viene meno, la traduzione cominci ad assumere una valenza più utilitaristica e venga intesa attività necessaria alla diffusione di un testo che altrimenti verrebbe letto solo da una ristrettissima cerchia di fruitori. A partire dal II secolo il letteralismo in ambito religioso crebbe infatti fino a raggiungere limiti estremi, sia per il livello culturale, spesso molto basso, dei traduttori, sia per la necessità di una fedeltà dovuta al testo originale, come nel caso del rapporto tra greco e latino all’interno della società romana¹²⁸.

Le due strategie traduttive principali riflettono gli estremi nell’arco delle possibilità traduttive del testo descritto da Buzzetti, il quale propone quattro modelli di traduzione, che si innestano su un *continuum*: il modello “A” letterale, caratterizzato da una rigida corrispondenza di tutti gli aspetti formali del testo originale, passando per un modello “B”, letterario e un modello “C”, liturgico fino ad arrivare ad un modello “D” catechistico, il quale utilizza un linguaggio di uso quotidiano, con strutture semplificate, che cerca di rendere la parola di Dio accessibile a tutti¹²⁹. La traduzione soprattutto con la diffusione del

tradurre in inglese il libro che è chiamato in latino *Cura Pastoralis* e in inglese ‘libro del pastore’, talvolta parola per parola, talvolta senso per senso’ (Fulk 2021: 9, r.30).

¹²⁷ Hubbel (1949: 349 ss., rr. 14-15).

¹²⁸ Chiesa (1987: 10).

¹²⁹ Buzzetti (1995: 38 ss.).

Cristianesimo diventa quindi attività necessaria nell'ottica di una diffusione quanto più ampia possibile del messaggio.

1.3.2. La traduzione nel Medioevo anglosassone

L'importanza assunta dalla traduzione nel panorama dell'Inghilterra alto medievale è indubbia; essa, infatti, rappresenta uno dei pilastri su cui è stata costruita la successiva produzione letteraria e culturale dell'Isola. Citando le parole di Folena, infatti: "All'inizio di nuove tradizioni di lingua scritta e letteraria sta molto spesso la traduzione"¹³⁰. La traduzione è inoltre il fenomeno centrale della trasmissione del sapere nel Medioevo. Copeland la considera parte integrante del sistema ermeneutico medievale, riconoscendo nei volgarizzamenti un modo per partecipare della cultura erudita latina, nonché per appropriarsi della stessa¹³¹. Questo si rivela vero anche per le tradizioni germaniche medievali, e per quella anglosassone in particolare, in cui la necessità di tradurre i testi importati dal Continente ha permesso gradualmente alla lingua volgare di fare il suo ingresso nella tradizione culturale e letteraria dell'Inghilterra medievale. La distanza che separava il latino, lingua franca, e le parlate locali sull'Isola favorì infatti l'emergere di scritti in anglosassone e la formazione di *élites* culturali composte da persone colte e bilingui, come i nobili che commissionarono le traduzioni in inglese antico a Ælfric¹³².

È già a partire dall'arrivo dei missionari benedettini romani che si assiste all'avvio dei primi processi di traduzione sull'Isola; questo provocherà conseguenze anche per la lingua volgare, come riportato da Beda nella sua *Historia ecclesiastica gentis anglorum* (II,1), dove si riprende il passo contenuto nei *Moralia in Job* di Gregorio (XXVII, 11) e lo si associa idealmente alla missione di sant'Agostino: "ecce lingua Britanniae, quae nihil aliud nouerat, quam barbarum fremdere, iam dudum in diuinis laudibus Hebraeum coepit Alleluia resonare" ('Ecco, la lingua della Britannia, che non altro sapeva emettere se non un barbaro ringhio, oggi invece inizia a intonare l'Alleluia ebraico in lode a Dio'). A partire da questo esempio, si può affermare che la conversione è in generale anche un processo

¹³⁰ Folena (1991: 1).

¹³¹ Copeland (1991).

¹³² Gautier&Pouzet (2015: 11).

linguistico, che vede la realizzazione dell’“espansione evangelizzatrice e volgarizzatrice della parola *coram populo*”¹³³.

La traduzione, nel Medioevo, rappresenta un’operazione primariamente necessaria, ma che porterà poi alla definitiva legittimazione delle lingue volgari. Il culmine del processo avverrà con la delibera numero 17 emanata nel Concilio di Tours dell’813 voluto da Carlo Magno. Nel raccomandare ai vescovi di tradurre le loro omelie dal latino nelle lingue volgari, si utilizza per la prima volta una locuzione tecnica del “tradurre” riferita esplicitamente al volgare: “et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam aut thiotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur” (‘e che si studi di tradurre comprensibilmente le stesse omelie nella lingua rustica romana o nella tedesca, affinché tutti possano comprendere agevolmente ciò che viene detto’)¹³⁴.

Il dibattito sulla traduzione, sulla sua utilità e al contempo sulle insidie che presuppone, è avviato già con Gregorio – che avrà ampia influenza fra gli Anglosassoni– e Beda, ma troverà in influenti letterati come Alfredo il Grande e Ælfric ulteriore sviluppo. In particolare, nell’Inghilterra medievale, il tradurre, per citare le parole di Folena, usate in riferimento alle pratiche traduttive dell’epoca medievale, è “verticale”, infatti la lingua di partenza (in questo caso il latino) risulta avere maggior prestigio rispetto alla lingua di arrivo¹³⁵. La problematicità della traduzione del testo biblico si fa inoltre più sentita nel caso delle lingue germaniche; si tratta infatti di culture a prevalenza orale, in cui l’elemento performativo nei testi gioca un ruolo fondamentale per la loro diffusione e comprensione¹³⁶. Il passaggio del testo da un ambiente culturale esclusivamente mediterraneo (rappresentato dalle culture ebraica, greca e latina) a uno germanico porta con sé ulteriori difficoltà nella resa e in particolare nella restituzione del lessico. La traduzione biblica destinata a letture ad alta voce (come era il caso prevalente nel contesto germanico) ha fatto sì che si tendesse a preservare l’aspetto performativo del testo, anche a discapito della fedeltà alla lettera¹³⁷. Il traduttore dal latino a una lingua germanica, inoltre, spesso opera nell’ottica di un pubblico incolto, che non conosce in maniera approfondita né la lingua, né la materia del testo di

¹³³ Folena (1991:11).

¹³⁴ *MGH Conc.2*, 1: 288, *edidit societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi*.

¹³⁵ Folena (1991: 13).

¹³⁶ Meli (1994: 29-42).

¹³⁷ Zironi (2005: 132).

partenza e che necessita quindi di una traduzione che sia “più chiara e più superficiale dell’originale”¹³⁸.

1.3.3. Teorie della traduzione applicate al contesto anglosassone

La pratica della traduzione, fin dalle origini e dalla terminologia utilizzata per descriverne i processi, si è sempre mossa, come si è detto, lungo un *continuum* caratterizzato da due polarità¹³⁹. La prima forma di dicotomia è rappresentata dall’opposizione tra traduzione come “riproduzione” e traduzione come “ri-creazione”; presupponendo nel primo caso un atteggiamento di fedeltà rispetto all’originale e nel secondo avendo come risultato una creazione autonoma. Questa contrapposizione ha dato vita già con Cicerone (*Libellus de optimo genere oratori*) alla distinzione tra *interpres* (che si occupa prevalentemente di testi tecnici operando una traduzione più letterale) e *orator* (che si dedica alla traduzione di testi letterari secondo il senso) che si evolverà successivamente in quella proposta da Schleiermacher tra “Übersetzer” e “Dolmetscher”¹⁴⁰. La seconda polarità riguarda la sfera semantica: nella traduzione si può assistere ad una “gravitazione del significato”, come è stata definita da Folena, o verso la lingua di partenza o verso quella di arrivo, a partire dalla nozione di fedeltà al testo proposta già da Girolamo, concetto che verrà però ampliato e superato¹⁴¹. Successivamente Schleiermacher declina questa dicotomia in termini di avvicinamento tra scrittore originario e lettore della traduzione: o il traduttore può lasciare il più possibile in pace lo scrittore muovendogli incontro il lettore (che in questo caso viene scomodato) oppure tenterà di far avvicinare lo scrittore del testo di partenza al lettore¹⁴². La teoria di Schleiermacher viene in parte ripresa da Venuti il quale introduce i concetti di ‘addomesticamento’ (“domesticating”) e ‘straniamento’ (“foreignizing”): il testo originale può essere addomesticato, ossia avvicinato al lettore della traduzione, oppure l’estraneità dell’originale verrà mantenuta contribuendo a creare un effetto di straniamento¹⁴³.

Tutta la teoria prescientifica riguardante la traduzione ha tenuto presenti questa contrapposizione; per lo studio dei fenomeni traduttivi contemporanei come per quelli

¹³⁸ Gadamer (1995: 213).

¹³⁹ Folena (1991: 82 ss.)

¹⁴⁰ Schleiermacher (1993: 143 ss.); Steiner (1984: 321).

¹⁴¹ Folena (1991: 79).

¹⁴² Schleiermacher (1993: 143 ss.).

¹⁴³ Venuti (1995: 21 ss.).

antichi, tuttavia, la svolta culturale avvenuta tra gli anni '80 e '90 del secolo scorso nell'ambito del filone di studi denominato "Translation Studies" ha determinato un radicale cambio di prospettiva. L'obiettivo era superare la contrapposizione classica tra "fedeltà" e "libertà" per considerare elementi extra-testuali e pragmatici. La traduzione assume così un carattere di riscrittura influenzata, al pari del testo originale, da fattori esterni al testo stesso. La traduzione diventa una tipologia testuale a sé stante, che fa parte della cultura ricevente e non è una mera riproduzione di un altro testo¹⁴⁴.

Questa affermazione ha portato a una rivalutazione della traduzione come prodotto del contesto culturale in cui nasce, dotata di uno scopo che potrebbe anche essere differente da quello del testo originale. Secondo la *Skoposteorie*, teoria proposta alla fine degli anni '70 a partire dalle riflessioni del linguista e traduttore tedesco Vermeer, ogni traduzione è un'azione tesa a raggiungere obiettivi comunicativi specifici, definiti come lo *skopos* del testo¹⁴⁵. Ogni traduzione viene quindi compiuta per il raggiungimento di uno scopo, direttamente dipendente dal pubblico di destinazione a cui la traduzione stessa si rivolge¹⁴⁶. In un'ottica funzionalista, si abbandona quindi l'atteggiamento giudicante per cui esistono "buone" o "cattive" traduzioni.

La disciplina dei *Translation Studies* vuole infatti rifondare la materia sulla base di un approccio epistemologico basato sul prodotto del processo di traduzione¹⁴⁷. A questo proposito, Nergaard afferma che:

The shifts in translation cannot only be explained as mistakes or subjective interpretation but as shifts that are *culturally* and *socially* determined by the discourses of the age and, therefore, in any case informative about the relation between the source and the target culture¹⁴⁸.

Ogni traduzione, infatti, anche la più letterale, presuppone una nuova gamma di connotazioni e associazioni all'interno della lingua ricevente; il testo tradotto viene così recepito in nuovi contesti storici e culturali, i quali influiscono anche sulla maniera in cui esso viene compreso¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Snell-Hornby (1988: 24).

¹⁴⁵ Il lavoro più importante in tal senso è *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* (1984) ad opera di Reiss&Vermeer. La regola dello *Skopos* recita: "Translate/intepret/speak/write in a way that enables your text/translation to function in the situation in which it is used and with the people who want to use it and precisely in the way they want it to function". (Vermeer 1989: 20).

¹⁴⁶ Nord (2006: 133).

¹⁴⁷ Saibene (2005: 16).

¹⁴⁸ Nergaard (2005: 35).

¹⁴⁹ Wright (2007: 21).

La disamina delle principali teorie della traduzione può estendersi ulteriormente; tuttavia, si è qui cercato di definirne i passaggi fondamentali. L'obiettivo principale è esaminare le strategie di traduzione adottate sia negli *OEG* che nelle *CH* alla luce delle recenti teorie traduttive del '900. Nonostante le teorie appena proposte vengano primariamente applicate allo studio delle lingue moderne, infatti, le implicazioni che propongono e le conclusioni a cui giungono si rivelano, almeno in parte, adatte anche per le lingue antiche pur, come si vedrà in seguito, con le dovute precisazioni.

Per l'ambito di studio delle lingue antiche, le teorie sul polisistema letterario sviluppate negli anni '70 da Even Zohar, cui guardano anche Holmes (1988), Bassnett e Lefevere (1990), possono essere rilette e utilizzate proficuamente per alcune osservazioni. La novità e il punto di forza della teoria proposta dallo studioso israeliano è considerare la letteratura (e la letteratura tradotta nello specifico) come un sistema a sé del polisistema di una cultura, intimamente connesso e in grado di influenzare gli altri sottosistemi (sociale, politico, economico) di un dato contesto. Il polisistema letterario, è bene ricordarlo, comprende non solo i capolavori letterari di una cultura, ma anche le forme "basse" di letteratura, le opere minori e marginali. È precisamente il polisistema, una struttura unica e dinamica che contiene al suo interno vari sottosistemi a determinare: 1) quali testi verranno tradotti 2) quali modalità traduttive si applicheranno¹⁵⁰.

La letteratura tradotta può assumere due posizioni all'interno del polisistema: centrale o periferica. Se occupa una posizione centrale, essa parteciperà attivamente al cambiamento del polisistema stesso introducendo elementi della cultura da cui si traduce (nel caso dell'inglese antico, sarà la cultura latina), i quali provocheranno rilevanti cambiamenti nella cultura ricevente, sia a livello linguistico che culturale¹⁵¹. In questa situazione, i traduttori saranno anche noti autori all'interno della loro temperie culturale. Come sostiene Even-Zohar:

In such a state when new literary models are emerging, translation is likely to become one of the means of elaborating the new repertoire. Through the foreign works, features (both principles and elements) are introduced into the home literature which did not exist there before¹⁵².

¹⁵⁰ Even-Zohar (1990: 46).

¹⁵¹ Even Zohar (1990: 46).

¹⁵² Even Zohar (1990: 47).

Pensando al contesto culturale dei testi presi in considerazione nel presente lavoro, questo sembra essere il posto occupato dalla traduzione nell'Inghilterra tra IX e X secolo: i traduttori, come re Alfredo (e/o la sua *équipe*) e Ælfric contribuiscono, con le loro traduzioni, ad importare modelli nuovi provenienti dal Continente. I traduttori in questo modo sono responsabili del discorso culturale e sociale della loro epoca nel momento in cui, come re Alfredo, decidono cosa tradurre e come farlo. La traduzione è, infatti, secondo Tymoczko e Gentzler, non un semplice atto di fedele riproduzione, al contrario “a deliberate and conscious act of selection, assemblage, structuring and fabrication – and even, in some cases, of falsification, refusal of information, counterfeiting, and the creation of secret codes”¹⁵³.

La posizione della letteratura tradotta (sia essa centrale o periferica) è a sua volta determinata dalle condizioni culturali e sociali presenti nella cultura ricevente; Even Zohar elenca tre condizioni che fanno in modo che la letteratura tradotta occupi una posizione centrale all'interno del polisistema: (1) se si è in presenza di un polisistema non ancora cristallizzato, ossia se si sta parlando di una letteratura “giovane”, ancora in formazione; (2) quando la letteratura è “periferica” o “debole”; (3) quando si è in presenza di momenti di svolta o crisi, ovvero se i modelli stabiliti non sono più ritenuti accettabili.

Si può ritenere che, nel caso del sistema culturale anglosassone tra IX e X secolo, tutte queste condizioni siano presenti. Il polisistema culturale antico inglese è infatti ancora giovane, si tratta di una letteratura ancora in formazione, periferica rispetto alla latinità cristiana e mediterranea che all'epoca costituiva ancora il centro culturale propulsore. Nonostante i diversi secoli di cristianità e figure di spicco quali Beda e Alcuino, per citarne poche, vede in Alfredo e poi in Ælfric testimoni di un periodo di crisi e stagnazione culturale e letteraria, che loro stessi denunciano all'interno delle loro prefazioni – dovuta soprattutto al degrado culturale che ebbe seguito alle invasioni danesi a partire dalla fine dell'VIII secolo (cfr. § 1.1.)¹⁵⁴.

La letteratura tradotta nell'Inghilterra alto medievale assume quindi una posizione centrale all'interno del polisistema di riferimento. Ciò provoca, secondo Even-Zohar, due conseguenze: (1) la traduzione ha una funzione innovativa che modifica la cultura ricevente (2) il criterio traduttivo prevalente sarà improntato all'adeguatezza del testo tradotto al testo

¹⁵³ Tymoczko&Gentzler (2002: xi).

¹⁵⁴ È doveroso specificare che rispetto alle prime forme di traduzione per mezzo dell'opera glossatoria, già la resa in anglosassone degli *OEG* segna un approccio differente. Il contributo di Ælfric, invece, è il frutto di un periodo di affermazione linguistico-culturale di maggior consapevolezza rispetto al contesto di 'ripresa del sapere' in cui Alfredo, per esempio, ha dato avvio alla sua *renovatio*.

di partenza, poiché in questo caso la letteratura ha come compito principale quello di arricchire la cultura ricevente. In altri termini, si tenderà ad aderire alle norme del testo di partenza e a trasporle nel contesto d'arrivo.

Anche nel caso dell'Inghilterra alto medievale, entrambe le conseguenze vengono verificate: gli *OEG*, sono invece improntate a restituire una traduzione che si pone verso il polo dell'adeguatezza piuttosto che verso quello dell'accettabilità, secondo le definizioni di Toury¹⁵⁵. Per quanto riguarda le *CH*, invece, l'approccio di Ælfric non è sempre lo stesso – a seconda che si rivolga a un pubblico di confratelli o a una congregazione laica. In generale, l'abate di Eynsham restituisce spesso una rielaborazione dei passi evangelici. Nello specifico per gli *OEG*, si tratta di traduzioni definite “source-oriented”, che hanno come punto di riferimento il testo-fonte, da cui il traduttore ricava elementi linguistici e culturali non (ancora) presenti nella cultura di destinazione e li importa¹⁵⁶. È importante sottolineare come la traduzione “source-oriented”, nel caso ad esempio di culture “giovani” come quella dell'Inghilterra alto medievale, non sia necessariamente sinonimo di staticità nella resa finale; al contrario viene utilizzata per introdurre elementi di novità nella cultura ricevente; in questo modo l'appropriazione e introduzione di elementi linguistici e culturali nuovi non è più considerata un'operazione derivante dalla negligenza o incompetenza del traduttore, conducendo così a una rivalutazione del suo lavoro e della sua stessa figura. Sempre in un contesto letterario in formazione, come quello dell'antico alto-tedesco, come fanno notare Cammarota e Lo Monaco, il comportamento traduttivo viene inquadrato all'interno di un contesto storico e culturale più ampio, spostando il *focus* dell'attenzione dal traduttore al polisistema in cui è inserito¹⁵⁷. Le *CH*, invece, hanno delle caratteristiche in parte diverse, determinate da vari fattori, fra cui la cronologia, la tipologia testuale, autore e destinatario.

I traduttori, applicando la modalità appena descritta, tendono quindi a lasciar sentire l'elemento estraneo presente nel testo di partenza, la cosiddetta “Fremde” del testo in contrapposizione con la “Fremdheit”, ovvero la stranezza suscitata nel lettore da scelte traduttive che egli può giudicare incomprensibili o sbagliate come mette in evidenza Von Humboldt¹⁵⁸. La lingua e la cultura ricevente in questo modo si aprono ad accogliere una inconsueta modalità espressiva della cultura emittente; sarà poi compito dei predicatori e dei

¹⁵⁵ Toury (1995: 147 ss.).

¹⁵⁶ Eco (1993: 80 ss.).

¹⁵⁷ Cammarota&LoMonaco (2021: 47).

¹⁵⁸ Von Humboldt (1993: 137).

missionari chiarire il senso delle parole tradotte. A tal riguardo, il quadro può essere ulteriormente completato con le riflessioni di Cammarota:

Di fronte a un nucleo particolarmente complesso ogni traduttore può percorrere una strada diversa: può decidere di mantenere nella traduzione le opacità del testo straniero per affidare il compito di illuminarle alle sezioni esplicative (...) oppure può rimandare la chiarificazione del concetto a un contesto comunicativo diverso, come poteva essere il momento della predicazione; oppure può decidere di far confluire l'esegesi della formulazione evangelica nella scelta traduttiva, anche al prezzo di una deviazione dalla fonte¹⁵⁹.

Se negli *OEG*, per la tipologia del testo e per il pubblico a cui ci si rivolge, la traduzione spesso sceglie la seconda via (ossia rimanda la chiarificazione del concetto a un differente contesto comunicativo, che poteva essere il momento della predicazione oppure la spiegazione del maestro di scuola monastica), Ælfric nelle *CH* invece percorre tutte e tre le strade per via del pubblico variegato cui potevano essere indirizzate.

Va comunque ricordato che il polisistema letterario è eterogeneo e dinamico e al suo interno possono convivere strati canonizzati (di cui fanno parte i testi considerati accettabili dalle élites dominanti) e strati non canonizzati (di cui fanno parte i prodotti letterari non considerati accettabili); agli strati canonizzati appartengono tutti quei generi letterari che sono in grado di partecipare e contribuire al cambiamento del polisistema.

Le considerazioni finora illustrate si rivelano particolarmente utili per i testi medievali anglosassoni in cui la nozione di "autore" è particolarmente problematica da definire, data la fitta interconnessione tra cultura scritta e cultura orale. Un esempio è riscontrabile anche nel caso specifico degli *OEG*: la teoria più accreditata vuole che essi siano il risultato del lavoro di un'equipe di traduttori, di cui però non si sa con certezza se effettivamente lavorassero in collaborazione tra loro (cfr. § 2.1.1.). Questo nodo problematico è ricollegabile alla seconda peculiarità del problema dell'autorialità medievale: come evidenziato da Saibene, anche nel momento in cui si è in grado di individuare l'autore del testo è comunque molto complicato discernere le sue reali intenzioni, poiché l'unico principio su cui gli autori medievali si basano è quello dell'*auctoritas*, che legittima e convalida il testo di fronte al pubblico¹⁶⁰.

A tal riguardo possono citarsi le parole di Ælfric nella sua prefazione in inglese antico alla II Serie di *CH*: "æfter geðungenra lareowa trahtnungum [...] þæra lareowa naman ic

¹⁵⁹ Cammarota (2018: 83).

¹⁶⁰ Saibene (2005: 26).

awrat on ðære ærran bec on ðære Ledenan forespræce” (‘a seguito delle esposizioni di eccellenti maestri [...] i nomi di questi insegnanti li ho scritti nel mio precedente libro nella prefazione in latino’)¹⁶¹. Anche qualora sia possibile, come nel caso di Ælfric, individuare con certezza la personalità che ha prodotto un determinato testo o traduzione, non può non essere tenuto in considerazione il *milieu* culturale in cui l’autore della traduzione si trova ad operare. Ælfric, infatti, non lavorava in isolamento, ma all’interno di un ambiente monastico che gli permetteva di avere continui scambi con l’esterno; come dimostrato dai suoi frequenti rimandi all’interno delle prefazioni e dalle lettere d’occasione che scrisse, Ælfric si trovava perfettamente inserito nel contesto culturale della sua epoca ed aveva frequenti contatti anche con i nobili e gli aristocratici del suo tempo.

Tutte le riflessioni avviate dalla teoria del polisistema letterario risultano di fondamentale importanza per l’analisi e lo studio della traduzione in ambito anglosassone; va comunque evidenziato che i testi analizzati comprendono anche una tipologia testuale ben circoscritta, riguardante nello specifico il testo biblico. Per questa ragione, andranno presi in esame anche gli studi di Nida (1964) e, soprattutto, di centrale rilevanza per il presente lavoro, *The Theory and Practice of Biblical Translation* (1969).

Come ha sottolineato Nida, lo scopo delle sue pubblicazioni è quello di illustrare le principali teorie della traduzione; tuttavia, la maggior parte degli esempi proposti sono tratti da materiale biblico e per questo particolarmente pertinenti con la ricerca. Secondo l’approccio di Nida la traduzione mira a ricreare due tipi di equivalenza: un’equivalenza formale (“formal equivalence”) o un’equivalenza dinamica (“dynamic equivalence”)¹⁶². Nel primo caso si cercherà di riprodurre il messaggio del testo di partenza e quindi la traduzione sarà “source-oriented”; un esempio sono le glosse. Nel secondo caso, invece, si otterrà un testo che costituisce il “closest natural equivalent” (‘il più vicino equivalente naturale’) del testo di partenza, orientato invece a riprodurre l’effetto che il messaggio originario aveva sul lettore del testo di partenza¹⁶³. Questa seconda opzione sembra essere la più auspicabile, poiché secondo Nida riesce a riprodurre il senso del testo originario. Eco ricorda però che, essendo ogni traduzione una forma di interpretazione, interpretare significa scommettere che il senso che noi riconosciamo in un testo sia veramente il senso di quel testo¹⁶⁴. Un punto

¹⁶¹ Godden (1979: 1, rr. 31-33).

¹⁶² Nida (1964: 156 ss.).

¹⁶³ Nida (1964: 156 ss.).

¹⁶⁴ Interpretazione è un iperonimo che comprende anche la traduzione. Eco (2003: 236) ha proposto una tassonomia, che si classifica a seconda del grado di trasformazione del testo di partenza.

cruciale, del resto, riguarda la possibilità di conoscere l'effetto che un testo esercitava sul destinatario. Per i testi antichi questa possibilità mostra, ovviamente, anche dei limiti.

Un esempio dell'applicazione del principio dell'equivalenza dinamica è rappresentato dalla scelta, condivisa sia negli *OEG* che nelle *CH*, di tradurre il termine latino *gratia* (all'interno degli episodi contenuti in *Luca 1,28-30* e *Luca 2,40* e riportati in *CH I, IX* e *CH I, XIII*) con il sostantivo *gifu* ('dono'). Il lessema infatti rimanda chiaramente all'ambito dell'istituzione germanica del *comitatus* e denota l'elargizione di doni da parte del signore ai suoi fedeli seguaci. In questo caso, entrambi i testi optano per una traduzione che ricrea nel pubblico un'equivalenza di effetto: ciò che vuole essere riprodotto, infatti, è l'effetto che il sostantivo *gratia* poteva avere sul pubblico originario, ossia l'idea di un dono derivato dalla magnanimità del signore, il quale in cambio ottiene la fede dei propri seguaci, spostando il *focus* dal dono materiale a quello eterno elargito da Dio.

Posto che nella traduzione si avrà sempre, come definito da Nida, "a gain in linguistic forms and a loss in meaning"¹⁶⁵, il suo approccio sociolinguistico costituisce una valida chiave di interpretazione per la traduzione degli *OEG* e delle *CH* in quanto pone l'accento sul testo e sul pubblico di arrivo: la traduzione deve, cioè, funzionare nel contesto in cui viene prodotta.

1.3.4. La traduzione negli *OEG* e nelle *CH*

Occorre sottolineare che gli *OEG* sono un testo differente rispetto alle due serie delle *CH*, tanto per i suoi destinatari che per l'utilizzo per il quale sono stati pensati. Mentre del lavoro dell'*équipe* che ha operato sugli *OEG* non abbiamo alcuna informazione, per le *CH* è possibile ricostruire un intorno culturale maggiore¹⁶⁶. La loro natura di traduzione funzionale alla *schola* oppure al servizio liturgico, piuttosto aderente all'originale latino, ha portato gli studiosi, tra cui Liuzza, a pensare che la versione degli *OEG* non fosse così nota all'epoca della sua composizione – certamente nel loro caso c'è da considerare tutto il versante che riguarda la *lectio* divina o lo studio dei probandi/novizi, di cui abbiamo scarsissime informazioni¹⁶⁷. I Vangeli tradotti in anglosassone dovevano comunque avere un ruolo di non poco rilievo se si considerano i manoscritti che ce li tramandano (cfr. § 2.1.2.): essi,

¹⁶⁵ Nida (1964: 174).

¹⁶⁶ Stanton (2002: 129).

¹⁶⁷ Liuzza (1998: 4).

infatti, sono piuttosto numerosi e contengono anche glosse e correzioni che lascerebbero pensare ad un certo livello di uso¹⁶⁸. I manoscritti degli *OEG*, inoltre, furono preservati nelle biblioteche monastiche e nelle *scholae* cattedrali e, come sottolinea Liuzza, in prossimità piuttosto stretta con l'autorità del testo latino¹⁶⁹. Allo stesso tempo, la leggibilità della traduzione, le scarse omissioni e aggiunte che la caratterizzano, rendevano gli *OEG* un testo utile anche per tutti coloro che volevano avvicinarsi alla lettura dei Vangeli, pur non conoscendo il latino. Nonostante ciò, come per ogni traduzione, anche in questo caso, i traduttori esercitano un certo grado di flessibilità in alcune scelte traduttive – si pensi, per esempio, alla scelta di sinonimi differenti per tradurre lo stesso termine latino o il rispetto dell'ordine tra soggetto e verbo. La loro voce, come suggerito da Liuzza può comunque essere percepita, benchè debolmente, in questi dettagli¹⁷⁰.

Se per gli *OEG* le strategie traduttive adottate possono essere desunte solamente a partire dal testo, per quanto riguarda le *CH*, invece, molte indicazioni vengono fornite dallo stesso Ælfric, in particolare in merito alle strategie traduttive da lui operate, proprio come si legge nelle diverse riflessioni contenute nelle prefazioni dei suoi lavori di resa in inglese antico di libri della Sacra Scrittura. In effetti, la sua scelta di utilizzare il volgare per gli insegnamenti dottrinali contenuti nelle due serie di omelie, se da una parte aveva contribuito ad elevarne lo *status* culturale, dall'altro aveva portato con sé tutta una serie di questioni e di timori legati ad un allargamento della catechesi rivolta a un pubblico che esulava da quello del mondo claustrale e che poteva venire 'ufficialmente' a contatto con l'esegesi della Sacra Scrittura e i suoi insegnamenti.

Una delle prime dichiarazioni di intenti di Ælfric è quella di scrivere in una lingua pura, semplice e diretta; ideali di traduzione che egli condivideva con i grandi Padri della Chiesa, come Girolamo, Gregorio e Agostino¹⁷¹. La *simplicitas* delle parole usate, che riflette l'umiltà dei primi predicatori della parola di Dio, rappresenta anche l'immediatezza di una lingua studiatamente di uso "quotidiano", e quindi più direttamente accessibile. Questa ricerca della scorrevolezza e comprensibilità si riflette, secondo Wilcox, nella stessa urgenza dottrinale che governa la produzione di Ælfric, ossia "his desire to provide clear and orthodox teaching to the unlearned"¹⁷².

¹⁶⁸ Stanton (2002: 129).

¹⁶⁹ Liuzza (1998: 11-12).

¹⁷⁰ Liuzza (1994: 99).

¹⁷¹ Stanton (2002: 154).

¹⁷² Wilcox (1994: 61).

Sebbene non sempre la realtà dei fatti corrisponda con le intenzioni da lui espresse, è anche il pubblico a cui Ælfric si rivolge, formato da laici non istruiti, nonché il suo interesse pastorale, secondo Nichols, a spingerlo ad utilizzare uno stile caratterizzato dalla *brevitas* e da un lessico non particolarmente complesso¹⁷³. La sua tecnica è stata definita *naked narrative*¹⁷⁴; espressione che rimanda a ciò che lo stesso Ælfric asserisce nella prefazione alla sua traduzione della Genesi:

we secgað eac foran to þæt seo boc is swiþe deop gastlice to understandenne, and we ne writað na mare buton þa nacedan gerecednisse”.

‘abbiamo già detto che il libro è profondamente spirituale da comprendere e che non scriveremo niente più della nuda narrazione’¹⁷⁵.

La volontà di utilizzare un linguaggio non eccessivamente artificioso e oscuro per i destinatari viene ribadita anche nella Prefazione in latino alla I Serie delle *CH*:

transtulimus hunc codicem ex libris Latinorum, scilicet Sancte Scripture, in nostram consuetam sermocinationem, ob edificationem simplicium, qui hanc norunt tantummodo locutionem, sive legendo sive audiendo; ideoque nec obscura posuimus verba, sed simplicem Anglicam, quo facilius possit ad cor pervenire legentium vel audientem ad utilitatem animarum suarum, quia alia lingua nesciunt erudiri quam in qua nati sunt.

‘abbiamo tradotto questo codice a partire dai libri latini, certamente le Sacre Scritture, nella nostra lingua comune, per l’edificazione spirituale dei semplici, che solo così conobbero le Scritture, leggendo o ascoltando; perciò non ho usato parole oscure, ma l’inglese semplice che più facilmente può arrivare al cuore di coloro che leggono o ascoltano, per l’utilità della loro anima, poiché non possono essere istruiti in una lingua diversa da quella in cui sono nati’¹⁷⁶.

La stessa idea viene ripresa anche nella prefazione in latino alla II Serie, indirizzata all’arcivescovo Sigeric al quale Ælfric aveva richiesto eventuali correzioni per imprecisioni di carattere dottrinario:

Sed quia nostrum studium nimium laudasti, granter illam interpretationem suscipiens, festinavimus hunc sequentem librum, sicuti Omnipotentis Dei gratia nobis dictavit, interpretare, non garrula verbositate aut ignotis sermonibus, sed puris et apertis verbis lingue huius gentis.

‘ Ma poiché hai fin troppo lodato il nostro zelo, ricevendo con gioia quella traduzione, ci siamo affrettati a tradurre il libro successivo, così come la grazia di Dio onnipotente ci ha dettato,

¹⁷³ Nichols (1971: 2).

¹⁷⁴ Wilcox (1994: 37).

¹⁷⁵ Crawford (1969: 77, rr. 41-42).

¹⁷⁶ Clemons (1997: 173, rr. 3-9).

non con garrulo periodare o con oscure espressioni, ma con le parole pure e chiare della lingua della nostra gente¹⁷⁷.

Ælfric opera chiari rimandi sia a re Alfredo che, ben più indietro, a Girolamo, che egli stesso definisce (CH I 30, r.12): “se fymesta wealgstod betwux hebreiscum 1 grecum 1 ledenwarum” (‘il primo traduttore tra Ebrei, Greci e Latini’).

La volontà di restituire una traduzione comprensibile e chiara, in una lingua di uso corrente, è per Ælfric un punto fondamentale. Allo stesso tempo egli non sembra propendere chiaramente per un tipo di traduzione che sia più o meno fedele all’originale, ma lascia supporre come la traduzione secondo il senso potrebbe meglio adattarsi ai differenti contesti comunicativi ed esegetici della narrazione biblica. Nella prefazione latina alla I Serie troviamo infatti questa dichiarazione di intenti: “Nec ubique transtulimus verbum ex verbo, sed sensum ex sensu” (né ovunque abbiamo tradotto parola per parola ma senso da senso)¹⁷⁸. Allo stesso tempo Ælfric, più avanti, si apre alla possibilità di rimaneggiamento del testo latino: “in interpretatione – quod non semper verbum ex verbo, aut quod breviorum explicationem quam tractatus auctorum habent”¹⁷⁹_[OBJ].

La volontà di proporre un testo vicino alla lingua d’uso, pur se a discapito della fedeltà assoluta all’originale latino, viene ribadita anche nella prefazione alla traduzione ælfriciana della Genesi, in cui si sottolinea che:

We ne durren na mare awritan on Englisc þonne þæt Liden hæfþ, ne þa endebirdnisse awendan, buton þam anum þæt þæt Leden and þæt Englisc nabbað na ane wisan on þære spræce fadunge. Æfre se þe awent oþþe se þe tæcþ of Ledene on Englisc, æfre he sceal gefadian hit swa þæt þæt Englisc hæbbe his agene wisan, elles hit biþ swiþe gedwolsum to rædenne þam þe þas Ledenes wisan ne can.

‘Non dobbiamo scrivere in inglese più di quanto è scritto in latino, né cambiare l’ordine delle parole, eccetto nel caso in cui latino e inglese non hanno lo stesso modo di ordinare il discorso; colui che traduce o insegna dal latino in inglese, deve sempre ordinare il materiale in modo che il suo inglese conservi le proprietà della stessa lingua, altrimenti sarebbero stati del tutto fuorviati coloro che non conoscono le speciali proprietà del latino’¹⁸⁰.

Ælfric, nella prefazione alla I Serie delle *CH*, dichiara inoltre di accingersi a tradurre dal latino in inglese antico anche perché ha notato errori ed eresie negli scritti del suo tempo – come aveva già segnalato re Alfredo circa un secolo prima – escludendo da questo elenco

¹⁷⁷ Godden (1979: 1, rr. 5-10).

¹⁷⁸ Clemoes (1997: 173, r.10).

¹⁷⁹ Clemoes (1997: 174, rr. 29-30).

¹⁸⁰ Crawford (1969: 79, rr. 94-99).

proprio le traduzioni di re Alfredo: “þam bocum ðe Alfred cyning snoterlice awende of Ledene on Englisc, ða synd to hæbbenne” (‘quei libri che re Alfredo saggiamente tradusse dal latino in inglese che devono essere posseduti’)¹⁸¹.

Da queste riflessioni si evince chiaramente il pensiero dell’abate di Eynsham: la traduzione della parola di Dio deve avere la stessa immediatezza e fluidità dell’anglosassone. Ne consegue, quindi, che deve essere l’uso comune della lingua di arrivo a veicolare la restituzione di quanto si traduce. Per Ælfric la traduzione che voleva preservare il senso dell’originale anche a discapito della letterarietà non necessariamente era il modello ideale di traduzione ma, secondo Luiselli Fadda, rappresentava una scelta obbligata, in quanto permetteva all’abate di Eynsham di perseguire il suo progetto catechetico per l’elevazione religiosa dei propri fedeli¹⁸². Le traduzioni eccessivamente letterali vengono quindi evitate, poiché precludono la possibilità di fornire una spiegazione al testo.

Sempre dall’analisi delle prefazioni si evince che Ælfric era consapevole dei rischi che ogni resa, e in particolare della Parola di Dio, poteva portare con sé. Nella Prefazione alla Genesi, nonostante le richieste di Æthelweard, Ælfric si mostra riluttante a portare a termine la traduzione, considerata la difficoltà e le responsabilità di questo compito:

Nu þincð me, leof, þæt þæt weorc is swiðe pleolic me oððe ænigrum men to underbeginne, for þan þe ic ondræde, gif sum dysig man ðas boc ræt oððe rædan gehyrþ, þæt he wille wenan þæt he mote lybban nu on þære niwan æ, swa swa þa ealdan fæderes leofodon.

‘Ora mi sembra, amico, che questo lavoro è molto pericoloso da intraprendere per me e per qualsiasi uomo; infatti, io temo che se qualche sconsiderato legge o ascolta questo libro, potrebbe pensare che si possa vivere ora sotto la nuova legge, così come vivevano gli antichi Padri’¹⁸³.

Diversamente dagli *OEG*, le rese ælfriciane del Vangelo tendono a resituire un testo che conferisce al proprio destinatario quanto contenuto nella fonte, senza dover necessariamente offrire la resa testuale pensata per un suo uso (para)liturgico o comunque di formazione monastica. Ælfric non si limita a rendere il contenuto del testo latino in inglese nella maniera più “fedele” possibile; vuole veicolare dei concetti estranei alla cultura ricevente ricreando nel suo pubblico un’equivalenza di effetto. Effettivamente, il genere omiletico offre una maggiore libertà presupponendo anche un pubblico più eterogeneo¹⁸⁴. Nel suo approccio alla

¹⁸¹ Clemons (1997: 175, rr. 50-52).

¹⁸² Luiselli Fadda (1991: 382).

¹⁸³ Crawford (1969: 76, rr.6-9).

¹⁸⁴ Wilcox (1994: 21).

traduzione si desume anche la consapevolezza che lo muove nella scrittura, che ben traspare nella prefazione in latino alla sua *Grammatica*: “Scio multimodis verba posse intrerpretari” (‘so che le parole possono essere interpretate in molti modi’)¹⁸⁵. Questa citazione all’interno di un testo come la *Grammatica* dimostra le sempre presenti finalità pedagogico-educative della traduzione, che spesso, come in questo caso, era usata per approfondire lo studio di una lingua straniera come il latino.

A conclusione di questa prima parte, in cui si sono affrontate le tematiche legate al processo di ricezione e adattamento del testo biblico, con specifico riferimento al contesto anglosassone, nel capitolo successivo si prenderanno in esame più approfonditamente i due testi oggetto di indagine, ossia gli *OEG* e le *CH*. La trattazione assumerà un taglio comparatistico volto a sottolineare le affinità e soprattutto le differenze esistenti tra i Vangeli anglosassoni e le *Omellie Cattoliche* di Ælfric, per quanto riguarda la loro paternità, le caratteristiche linguistiche delle traduzioni, la tradizione manoscritta che ce li tramanda e i destinatari a cui potevano rivolgersi. Si volgerà infine uno sguardo alle edizioni critiche di riferimento. La trattazione si occuperà dapprima degli *OEG* e successivamente delle *CH* di Ælfric.

¹⁸⁵ Zupitza (1880: 1, r.10).

Capitolo 2

I TESTI

La temperie culturale dei secoli IX e X è il fecondo substrato che ha favorito la fissazione dei lavori di traduzione degli *OEG* e la vasta diffusione delle *CH* di Ælfric. La rinascenza alfrediana e la Riforma Benedettina della seconda metà del X secolo sono due progetti culturali consequenziali e strettamente legati tra loro, accumulati dal desiderio di restaurare l'erudizione che vigeva ai tempi di Beda e di Alcuino, venuta meno dopo gli anni difficili delle invasioni danesi e il decadimento morale, religioso e culturale che ha comportato la minaccia scandinava nell'Isola. Nella corrispondenza delle strategie culturali adottate sia dalla *renovatio* alfrediana che dai fautori della Riforma Benedettina è stato evidenziato il ruolo centrale assunto dalla traduzione, dal latino all'inglese antico. A livello di cultura materiale, la dimostrazione di tanto fermento culturale è, certamente, la produzione e circolazione di manoscritti in entrambe le lingue.

Come ha evidenziato Liuzza, rispetto ai primi tentativi di restituzione della *Vulgata* all'inglese antico, l'approccio dei traduttori degli *OEG* e, ancor di più di Ælfric nelle *CH*, non è più quello di resa immediata affidato alle glosse¹⁸⁶. Dopo diversi secoli di accettazione della fede cattolica e di pratica assai zelante della dottrina cristiana, i testi qui oggetto di studio sono da considerarsi delle traduzioni "mature" nonostante siano stati concepiti con modalità liturgiche differenti e si rivolgano a un pubblico diverso ed eterogeneo.

Nel caso degli *OEG*, infatti, ci si trova di fronte a una traduzione che cerca di tendere il più possibile al testo di partenza; con tutta probabilità il lavoro è stato svolto da un'*équipe* di traduttori di cui, tuttavia, poco è noto sulla provenienza e identità¹⁸⁷. Le due serie di *CH*, invece, sono da attribuirsi con certezza a Ælfric, abate ed erudito, nonché figura di spicco del Medioevo inglese. La ricca produzione e raccolta del patrimonio omiletico ælfriciano possono dirsi completate intorno all'anno 990. I passi evangelici di cui l'abate di Eynsham offre spesso un'attenta disamina non si caratterizzano per la stessa attenzione a tendere all'aderenza al Vangelo come gli *OEG*. Ælfric, infatti, inserisce raramente traduzioni

¹⁸⁶ Liuzza (1998: 9).

¹⁸⁷ Per un approfondimento della questione cfr. Drake (1894: 17-23), Bright (1904: xxiii-xxvi), Liuzza (2000: 100-120).

pedissequae del testo latino, preferendo invece rielaborare e arricchire il passo della Sacra Scrittura e usarlo come punto di partenza per fornire le proprie riflessioni teologiche.

La trattazione che segue prenderà in considerazione i due testi partendo dalla differenza principale che li contraddistingue, ossia la loro paternità. Nel caso degli *OEG* le poche congetture circa l'*équipe* di traduttori non sono di aiuto particolare per poter avanzare ulteriori riflessioni. Nel caso delle *CH*, invece, in cui la figura di Ælfric permea il testo con la propria presenza, il lavoro è facilitato grazie alle prefazioni che lo stesso abate di Eynsham appone alle raccolte delle proprie omelie, soprattutto per quanto riguarda le scelte traduttive da lui operate. Seguirà quindi una disamina non solo della produzione, ma anche della trasmissione e circolazione degli *OEG* e delle *CH*, con particolare attenzione alla ricca tradizione manoscritta con cui sono stati traditi e gli *scriptoria* in cui sono stati vergati. Sarà offerto anche un confronto tra i possibili destinatari degli *OEG* e delle *CH*, fermo restando l'impossibilità di stabilirne con certezza l'identità. È bene specificare sin da subito che le *CH* non si rivolgono a un pubblico omogeneo: in alcuni casi Ælfric offre fini trattazioni esegetiche rivolte a dei confratelli; in altri, degli spunti catechetici rivolti a una congregazione laica senz'altro non erudita quanto la controparte monastica. Il capitolo si concluderà con una ricognizione delle edizioni critiche degli *OEG* e delle *CH* arrivando a quelle della Early English Text Society, ormai riconosciute unanimemente dagli studiosi.

2.1 Gli Old English Gospels

Gli *OEG* sono la prima traduzione completa dei quattro Vangeli in inglese antico. Nell'introduzione alla propria edizione Liuzza sottolinea che sia meglio parlare di "Old English Gospels" rispetto a "West Saxon Gospels"¹⁸⁸, come invece gli studiosi erano soliti indicarli in precedenza¹⁸⁹. La scelta di Liuzza trova il proprio fondamento in relazione ai luoghi di produzione o alla circolazione dei codici in cui sono stati trascritti: soltanto tre degli otto manoscritti che li tramandano sono riconducibili a un'area sudorientale dell'Isola e nessuno degli altri è puramente rappresentativo del sassone occidentale. Il ricorso al termine "West Saxon" potrebbe comunque essere utile quantomeno per distinguere gli *OEG*

¹⁸⁸ Liuzza (1994: xv).

¹⁸⁹ Tra cui Grünberg (1967) che lo cita in questo modo già nel titolo del suo lavoro. I primi editori ossia Skeat (1871-1900: vii, xi) e Drake (1894: 11) utilizzano la denominazione "West Saxon Gospels", ritenendo che l'unica versione esistente dei Vangeli in inglese antico fosse stata composta in questa varietà linguistica.

dalle *Lindisfarne Glosses*, di provenienza northumbra, e dai *Rushworth Gospels*, di provenienza merciana¹⁹⁰.

Evidenze ortografiche e linguistiche portano a presupporre che i manoscritti degli *OEG* a noi trãditi cominciano a essere vergati intorno alla seconda metà del X secolo a Canterbury¹⁹¹, rappresentando pienamente lo spirito della Riforma Benedettina e la scelta di elevare la varietà del sassone occidentale a lingua di prestigio della *natio anglica* che nel Wessex monarchia e mondo monastico cercavano alacramente di costruire. Il lessico che li contraddistingue, tuttavia, si pone al di fuori di quello della produzione letteraria del “Winchester circle”, sede dello *scriptorium* di New Minster e della scuola-cattedrale riformata voluti da re Edgar, dove si tentò di stabilire il canone della successiva produzione in inglese antico, nonché luogo simbolo della *renovatio* culturale benedettina¹⁹². Benchè appartenga alla seconda generazione dei monaci riformatori, non si hanno evidenze che corroborino il fatto che Ælfric fosse a conoscenza degli *OEG*. Nella prefazione alle sue omelie, infatti, non vengono annoverati tra la prosa in anglosassone a lui disponibile¹⁹³. Questo ha portato a supporre che gli *OEG* possano essere stati tradotti (e successivamente trascritti) tra la seconda metà del X e l’inizio dell’XI secolo, ovvero nello stesso arco temporale in cui visse Ælfric¹⁹⁴.

2.1.1 Una équipe di traduttori

Non si hanno testimonianze dirette sulla paternità degli *OEG* che ci aiutino a individuare quel gruppo di chierici che effettivamente li produsse. Come molti altri testi in inglese antico, gli *OEG* sono anonimi e risulta difficile inserirli in un contesto letterario ben definito. Si noti, inoltre, che non sono presenti loro estratti o frammenti in nessun altro manoscritto conosciuto¹⁹⁵. Vi sono soltanto due informazioni in nostro possesso riguardo i copisti di alcuni testimoni degli *OEG*: 1) il colofone alla fine del Vangelo di Matteo al f. 45v del manoscritto Cambridge, Corpus Christi College 140, in cui si legge “Ælfricus scripsi hunc librum in monasterio baðponio et dedi brihtwoldo preposito” (‘Ælfric scrisse questo libro

¹⁹⁰ Per un approfondimento sugli studi critici relativi alle *Lindisfarne Glosses*, cfr. Brown (2002: 13-83); per i *Rushworth Gospels*, cfr. Tamoto (2013: xi-cxl).

¹⁹¹ Liuzza (2000: 120).

¹⁹² Liuzza (2000: 100).

¹⁹³ Clemoes (1997: 174).

¹⁹⁴ Francini (2019: 30).

¹⁹⁵ Liuzza (1998: 1-24).

nel monastero di Bath e lo diede a Brithwold come modello’) – da qui, dunque, la congettura che un monaco di nome Ælfric sia il copista e che il manoscritto sia stato prodotto nel monastero di Bath e poi donato al priore Brithwold¹⁹⁶ 2) vi è poi un’altra indicazione alla fine del Vangelo di Giovanni al fol. 110r del manoscritto London, British Library, Cotton Otho C.i vol.I in cui lo scriba si identifica come Wulfwi: “Wulfi me prat” (‘Wulfi mi scrisse’)¹⁹⁷. Nonostante questi indizi preziosi in due codici diversi, nessuna di queste tre figure è identificabile con certezza.

Allo stato attuale delle ricerche, l’analisi delle differenze lessicali riscontrabili tra la resa in inglese antico dei quattro Vangeli sembra indicare con una certa chiarezza che la traduzione sia stata portata avanti da più persone; allo stesso tempo le oscillazioni linguistiche sono così lievi da indurre a ritenere che, pur trattandosi di un lavoro a più mani, quasi sicuramente i traduttori abbiano operato congiuntamente, coordinandosi tra loro in un unico *scriptorium*¹⁹⁸. In passato, invece, non esisteva accordo unanime su questo aspetto. Gli studiosi, infatti, erano divisi in due scuole di pensiero: per alcuni gli *OEG* erano opera di un singolo traduttore o di un’*équipe* coordinata, per altri rappresentavano una raccolta di traduzioni tra loro indipendenti, realizzate in momenti e luoghi diversi.

Drake prospettò per primo due, se non tre persone diverse impegnate nella resa in anglosassone: “the autorship of the *West Saxon Gospels* is at least dual, and probably triple”¹⁹⁹; lo studioso ha ipotizzato diverse fasi di lavoro che comprendono un traduttore per Matteo (denominato “Hand 1”), uno – lo stesso – per i Vangeli di Marco e Luca (“Hand 2”) e un terzo per Giovanni (“Hand 3”). A vedere di Bright, invece, gli *OEG* deriverebbero dallo sforzo di un singolo traduttore che, tuttavia nel corso del tempo, modificò il proprio approccio e resa del testo latino²⁰⁰. Ciò deriverebbe da un lato dalla complessità del lavoro intrapreso, che forse doveva aver occupato buona parte della sua vita e dall’altro, che doveva essere stato portato avanti non senza interruzioni. In uno studio dei primi del Novecento, Harris avanzò l’ipotesi che “The translator’s original, therefore, seems to show at least three types of texts – one for Matthew, a second for John, and a third for Mark and Luke. This can mean either that there were three separate manuscripts (which would suggest three

¹⁹⁶ Liuzza (1994: xxvi).

¹⁹⁷ Ker (1957: 181).

¹⁹⁸ Francini (2019: 31).

¹⁹⁹ Drake (1894: 18).

²⁰⁰ Bright (1904: xxiii-xxvi).

translators) or that the translation was made from one manuscript of a varied type”²⁰¹. Al tempo, infatti, non era stata fatta una disamina capillare come quella di Liuzza e, pertanto, non era noto che esistessero tre tipi di manoscritti diversi e quindi non era stata avanzata l’ipotesi di tre diversi traduttori oppure che la traduzione fosse stata semplicemente condotta a partire da un manoscritto che, a sua volta, conteneva variazioni tra un Vangelo e l’altro.

L’ipotesi maggiormente accreditata è che il lavoro di traduzione sia stato portato avanti da più mani, soprattutto considerando il fatto che in certe sezioni degli *OEG* le differenze lessicali e sintattiche tra un Vangelo e l’altro sono numerose e, inoltre, esse riguardano lessemi ed espressioni idiomatiche abbastanza comuni, la cui resa non doveva comportare particolari difficoltà. In ogni caso, le similarità dello stile e della forma esistenti suggeriscono un certo grado di cooperazione tra i traduttori. Queste evidenze hanno condotto gli studiosi a supporre che gli *OEG* fossero stati prodotti in uno *scriptorium* non ancora ben individuabile, in un periodo di tempo relativamente breve grazie agli sforzi congiunti di un’*équipe*, la cui omogeneità traduttiva rivela comunque tracce dell’individualità dei singoli membri. In ogni caso, come ricorda Drake²⁰², è comunque possibile che passi tradotti in maniera simile siano opera di traduttori che lavoravano anche a distanza tra loro; questo sarebbe dovuto, in parte, al fatto che i traduttori dovevano avere una certa familiarità con la resa in volgare degli episodi principali dei Vangeli per la liturgia e che, quindi, potevano attingere anche dalla loro memoria per la traduzione di alcuni passi.

Come accennato nel capitolo precedente, benché la *Vulgata* fosse la norma della Sacra Scrittura cui faceva riferimento la Chiesa inglese alto medievale, è pur vero che, per quanto riguarda gli *OEG*, il modello latino da cui i traduttori avrebbero potuto attingere era senz’altro contaminato per via dall’acquisizione di lezioni della *Vetus latina* all’interno della *Vulgata*. Oltre a non sapere quali fossero i codici a disposizione dell’*équipe* di traduttori anglosassoni, come suggerisce Francini, il quadro è reso ulteriormente complesso per via del ricorso a lezioni tradite dai Vangeli della Chiesa irlandese²⁰³, che certamente avevano avuto ampia diffusione nei regni settentrionali come quello della Northumbria – per lungo tempo influenzato dall’impronta della tradizione celtica di Iona. Le divergenze rispetto alla *Vulgata* sono numerose e molte di queste sono peculiari degli *OEG*, che differiscono in più di 650

²⁰¹ La citazione è riscontrabile unicamente nella prefazione apposta all’edizione di Bright (1904: xxv).

²⁰² Drake (1894: 20).

²⁰³ Francini (2019: 35).

lezioni²⁰⁴ – di cui circa la metà si riscontrano unicamente nelle nostre rese in inglese antico, non riflettendo quindi alcuna delle varianti presenti nei manoscritti anglosassoni a noi tràditi della *Vulgata*. Va ricordato, tuttavia, che diverse fra queste varianti sono causate dalla libertà interpretativa del traduttore.

Non è quindi possibile stabilire se gli *OEG* fossero stati tradotti a partire dal testo latino di un singolo codice particolarmente eclettico e disomogeneo, oppure da diversi evangelari da cui venivano estrapolati dei passi da tradurre. Nel complesso il modello testuale da cui i traduttori potevano aver attinto è un prodotto misto, difficile da localizzare in uno *scriptorium* nello specifico e da datare con precisione²⁰⁵. La stratificazione del Cristianesimo di matrice celtica di Iona e quello romano-cattolico della missione di Agostino rendono certamente il quadro più complesso giacché si tratta di un testo ibridato dalle due diverse tradizioni. Inoltre, con la spinta evangelizzatrice dei monaci anglosassoni alla volta della Frisia e della Sassonia si assistette a una ulteriore osmosi. Quel testo “misto ed eterogeneo” fissato nell’Inghilterra alto medievale è stato riportato sul Continente da missionari insulari e, esposto a nuove ibridazioni, venne messo in circolazione da Alcuino e (dopo una serie di interventi sulla *Vulgata*), dai suoi successori, fra i quali Teodolfo d’Orleans. Si noti, infine, che i manoscritti usati dall’*équipe* di traduttori degli *OEG*, con ogni probabilità, hanno utilizzato un modello di testo latino ulteriormente sedimentato: riportato in Inghilterra grazie all’attività diplomatica di Æthelstan nel periodo della *renovatio* monastica della seconda metà del X secolo – a sua volta già frutto di revisioni da parte dei monaci riformati continentali.

2.1.2 La tradizione manoscritta

Gli *OEG* sono tràditi in otto testimoni – la cui parentela sarà esplicitata a seguire. Nessuno dei codici è l’originale: esistono quattro manoscritti più o meno completi e due frammenti, tutti dell’XI secolo, e due manoscritti completi del XII secolo²⁰⁶. Come sottolinea Liuzza, “all the manuscripts in their original status appear to have contained all four Gospels”²⁰⁷. Il consistente numero di testimoni che li tramanda indicherebbe che la loro produzione poteva

²⁰⁴ Liuzza (2000: 26).

²⁰⁵ Francini (2019: 41).

²⁰⁶ Liuzza (1994: xvi-lxxiii).

²⁰⁷ Liuzza (1998: 5).

essere inserita in un programma di traduzione organizzato e dimostrerebbe, inoltre, un certo interesse per la loro diffusione. Le glosse e le correzioni presenti all'interno di alcuni manoscritti che ce li tramandano sembrano, invece, suggerire che essi venissero letti, copiati e usati. I manoscritti degli *OEG*, infine, sono piuttosto semplici, privi di motivi decorativi particolari, come se fossero stati prodotti senza la pretesa di essere considerati opere d'arte²⁰⁸. Seguirà ora una descrizione dei codici in ordine di sigla, secondo la più recente classificazione di Liuzza²⁰⁹:

A Luogo di conservazione: **Cambridge, University Library, li.2.11**

Datazione: s.xi^{med},

Luogo di produzione: Exeter

Dovrebbe essere di circa mezzo secolo più tardo rispetto a Cp, B e C e dovrebbe quindi risalire al 1050 circa. La mano principale è tipica dello *scriptorium* di Exeter. Varie mani intervengono nella correzione. Molti paragrafi sono preceduti da rubriche in anglosassone scritte con inchiostro rosso, che indicavano l'occasione liturgica in cui il passo doveva essere letto. Il manoscritto presenta pochissime correzioni e qualche aggiunta fatta con inchiostro diverso da quello usato dalla mano principale; un'ipotesi potrebbe essere quella per cui il copista stesse tentando di uniformare A ad un altro esemplare in circolazione. In origine il manoscritto includeva sei *folia* contenenti una copia di un inventario di terre, libri e arredi ottenuti da Leofric per la cattedrale di Exeter; inoltre, un'iscrizione al fol.1 registra che il manoscritto venne donato da Leofric alla sede episcopale di Exeter.

B Luogo di conservazione: **Oxford, Bodleian Library, Bodley 441**

Luogo di produzione: Inghilterra sudorientale?

Datazione: s.xi¹ o xi^{1/4},

Opera di un singolo copista degli inizi dell'XI secolo. Ker ipotizza che la mano principale sia dell'XI secolo e la descrive come "firm and round"²¹⁰. Il manoscritto presenta fogli aggiuntivi (risalenti al XVI secolo) che dovevano sopperire a perdite testuali dovute al fatto che B venne usato come esemplare per la copiatura di R.

C Luogo di conservazione: **London, British Library, Cotton Otho C.i, vol. I**

²⁰⁸ Liuzza (2000: 99).

²⁰⁹ Per la trattazione di questa parte, cfr. Liuzza (1994: xvi-xliii), Liuzza (2000: xx), Lenker (1999: 175), Ker (1957: 234 e sgg), Helmutt&Lapidge (2014: 911).

²¹⁰ Ker (1957: 376).

Luogo di produzione: Malmesbury?

Datazione: s.xi¹

Testo copiato da un'unica mano, quella di Wulfwi, che si identifica nel colofone alla fine del Vangelo di Giovanni (fol.110r). Il manoscritto venne seriamente danneggiato da un incendio nel 1731, per cui il Vangelo di Matteo è andato perduto per via di un danno irrimediabile, quello di Marco è seriamente danneggiato, mentre quelli di Luca e Giovanni sono ancora per la maggior parte leggibili.

Cp Luogo di conservazione: **Cambridge, Corpus Christi College 140**

Luogo di produzione: Bath

Datazione: s.xi¹

Secondo Bright sarebbe la copia più vicina all'originale; in ogni caso, rappresenta il manoscritto più antico esistente degli *OEG*²¹¹. L'edizione di Liuzza si basa su questo codice (con alcune correzioni provenienti da B e C). Cp contiene anche una lista di papi, vescovi e arcivescovi, oltre che documenti scritti in latino per Bath. Ogni Vangelo è scritto da una mano diversa. Un colofone alla fine del Vangelo di Matteo (fol. 45v) riporta che lo scriba Ælfric lo scrisse a Bath e lo presentò a Brihtwold. Il manoscritto non presenta al suo interno particolari motivi decorativi, al contrario pare molto semplice e disadorno; anche la pergamena è piuttosto usurata. Si può notare come, soprattutto per i primi tre Vangeli, verso la fine di ciascuno dei sinottici, le iniziali vergate e colorate all'inizio di ogni libro scompaiano per essere sostituite da iniziali in grassetto nero.

H Luogo di conservazione: **Oxford, Bodleian Library, Hatton 38**

Luogo di produzione: Canterbury

Datazione: s.xii/xiii,

Opera di una singola mano, eccetto per alcune correzioni, sebbene l'inchiostro vari da nero a marrone. Si tratta probabilmente della copia più recente di R, databile tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo. Le differenze principali rispetto a R testimoniano uno stadio più avanzato del sistema flessionale inglese antico e una presenza più ampia di elementi ascrivibili all'influenza francese e anglonormanna. Il manoscritto venne prodotto al tempo di Enrico II (1133-1189). Dal punto di vista diacronico, questo manoscritto testimonia come la lingua usata cominci a perdere forza nelle sue forme flessive²¹².

²¹¹ Bright (1904-10: xvi).

²¹² Drake (1894: 12).

- L** Luogo di conservazione: **Oxford, Bodleian Library, English Bib. C 2**
 Luogo di produzione: non localizzato
 Datazione: s.xi¹
 Noto anche come *Lakeland Fragment*, è composto da quattro fogli provenienti da un manoscritto non localizzato del XI secolo, e contiene parte del Vangelo di Giovanni.
- R** Luogo di conservazione: **London, British Museum, Royal I A.xiv**
 Luogo di produzione: Canterbury
 Datazione: s. xii²
 È la copia di B prodotta a Canterbury a metà del XII secolo, dal quale si discosta per diversi aspetti ortografici visto il numero di occorrenze ortografiche non standardizzate, che indicano chiaramente il collasso del tardo sassone occidentale come lingua letteraria e l'emergere di varianti locali²¹³. Così come in H, sembra che anche in questo manoscritto il copista abbia avuto notevole difficoltà nel mantenere un'ortografia coerente, difficoltà ulteriormente accentuata tanto dall'influenza delle tradizioni della scrittura anglonormanna e latina quanto dalle crescenti differenze tra la pronuncia di Canterbury (dello scriba) rispetto a quella del tardo sassone occidentale di B. Ci sono varie corrispondenze tra questo codice (R) e H; si pensa infatti che quest'ultimo abbia come punto di riferimento R. L'analisi paleografica prova che gli ultimi sette righe del Vangelo di Marco nel manoscritto R sono scritti nella stessa mano del manoscritto H²¹⁴.
- Y** Luogo di conservazione: **New Haven, Beinecke Library 578**
 Luogo di produzione: Inghilterra sudorientale
 Datazione: s.xi¹
 Conosciuto anche come *Yale Fragment*, si tratta di un foglio di guardia contenente frammenti del Vangelo di Marco e due strisce di rilegatura con dei frammenti del Vangelo di Matteo. A giudicare dalle caratteristiche linguistiche e ortografiche il manoscritto è ascrivibile all'area kentica²¹⁵. Le affinità testuali e la presenza di indicazioni liturgiche e titoli in latino hanno suggerito una connessione con A piuttosto che con Cp, C e B, ma il frammento è troppo breve per ulteriori analisi.

²¹³ Liuzza (2000: 174).

²¹⁴ Drake (1894: 13).

²¹⁵ Liuzza (1994: xlii).

Per quanto riguarda le relazioni codicologiche tra i manoscritti, si potrebbe pensare a una suddivisione in tre macrogruppi: il primo contenente Cp, B e C, il secondo gruppo rappresentato da A e il terzo da R e H.

La mia analisi autoptica dei codici risulta interamente allineata a quella offerta da Godden e Clemons. Cp risulta essere il manoscritto più vicino cronologicamente al presunto originale; ciò è ulteriormente supportato da evidenze linguistiche che rivelano le principali caratteristiche del sassone occidentale – mantenendo sempre come presupposto che lo *scriptorium* di produzione dell’originale sia effettivamente da ricondursi all’area sudoccidentale dell’Inghilterra, in uno dei cuori pulsanti della Riforma benedettina del X secolo. B e C, dal canto loro, sono affini e quasi contemporanei a Cp, per cui le tre copie vengono fatte risalire ad uno stesso archetipo. Skeat sostiene che B, C e Cp siano “mere copies from one and the same original”²¹⁶. Tuttavia, C e B sarebbero più direttamente legati tra loro di quanto non lo siano con Cp. Quest’ultimo condivide alcuni errori con A e diverge da B e C in altri dettagli²¹⁷, per cui i tre manoscritti (Cp, C e B) potrebbero non discendere trilateralmente da un unico esemplare, come si evince dallo *stemma codicum* in Fig.1²¹⁸.

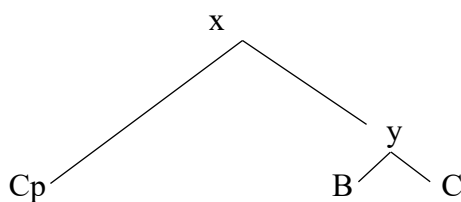


Fig.1 *Stemma codicum* dei primi tre esemplari degli OEG.

A latere del tardo sassone occidentale in cui sono redatti, Cp, C e B contengono degli elementi linguistici che suggerirebbero un’origine kentica. La linea di A, invece, risalirebbe all’originale senza contatti con i tre codici precedenti. Il manoscritto A è il più ricco: la maggior parte dei paragrafi è preceduta da rubriche in anglosassone che indicano l’occasione liturgica in cui il frammento evangelico doveva essere letto, oltre all’*incipit* in latino con le prime parole del passo stesso. Secondo Liuzza queste caratteristiche di A suggeriscono che il manoscritto dovesse rappresentare una versione più “raffinata” e quindi più tarda rispetto

²¹⁶ Skeat (1871-1887: viii).

²¹⁷ Come, ad esempio, il sistema di *incipit* in latino, che è molto più frequente in B e C. (Liuzza 1994: lii).

²¹⁸ Clemons (1997: lv).

a Cp, C e B: “A’s sophisticated design and lectionary system are more likely to have been added than omitted in the dissemination of the text”²¹⁹. È quindi ragionevole pensare che A venisse usato in contesti liturgici. Dopo un lasso di tempo di quasi due secoli, quando il primo gruppo di manoscritti era già stato copiato, il testo trådito da A era ancora oggetto di attento studio, come dimostrano le correzioni di R e H. La possibile relazione tra i manoscritti B, R e H è dimostrata invece da vari fattori: il più convincente è che un foglio contenente il passo in *Luca 16,14-17,1* manchi tanto in B quanto in R e in H. Si fornisce un elenco di ulteriori evidenze:

- i fogli in B contenenti la parte finale di Marco, Luca e Giovanni andati persi sono omessi anche in R;
- una nuova versione dei rigli conclusivi dei Vangeli di Marco, Luca e Giovanni fornita in R da una mano diversa è stata copiata in H dallo scriba principale come parte integrante del testo.
- le varianti che si trovano in R, in molti casi, rappresentano delle correzioni di B che non si trovano in nessun'altra versione. La maggior parte di queste aggiunte contribuisce a facilitare la comprensione del testo – benché nessuna si fondi sul testo latino dei Vangeli.

Questa disamina suggerisce che lo scriba stesse tentando di migliorare la propria copia, producendo a tutti gli effetti una nuova *recensio*. Operando un confronto tra R e H, in qualche modo imparentati, Liuzza fa presente che H è un manoscritto la cui scrittura è curata e si presenta in maniera ordinata. R è scritto, invece, in forma più confusionaria, con parecchie correzioni e cancellature, nonché omissioni e aggiunte interlineari; ne consegue quindi che R “looks very much like a work in progress, a kind of ‘foul papers’ version of H’s more polished production”²²⁰.

2.1.3. Caratteristiche linguistiche del testo

Le traduzioni dei Vangeli in inglese antico qui esaminate non avevano come obiettivo quello di convertire gradualmente un popolo ai fondamenti della nuova fede; come già evidenziato, infatti, il Cristianesimo aveva trovato terreno fertile sin dalla fine del VI secolo. La funzione

²¹⁹ Liuzza (1994: lvii).

²²⁰ Liuzza (2000: 157).

degli *OEG* era invece quella di fornire ai fedeli un insegnamento della dottrina e della morale religiosa attraverso la catechesi. Dopo secoli di affermazione del pensiero cristiano nei regni anglosassoni, la traduzione dei Vangeli in inglese antico non ha più la funzione iniziale veicolata dalle glosse. I traduttori avevano come scopo quello di restituire il più fedelmente possibile la parola di Dio, secondo Liuzza sia “sense for sense” ma anche “word for word”²²¹.

Questo approccio si distingue certamente dalle traduzioni di frammenti dei Vangeli presenti nel *corpus* delle *CH* di Ælfric, per esempio, per via della scarsità di espansioni esegetiche e di ornamenti retorici, così come di artifici tipici dello stile omiletico anglosassone, quali ritmo, assonanza e allitterazione. L’obiettivo della traduzione, quindi, sembra essere quello di fornire una resa senza ampliamenti che comprendessero spiegazioni, chiarimenti o rimaneggiamenti. Come già evidenziato, nonostante gli *OEG* cerchino di essere quanto più possibile fedeli all’originale, in alcuni casi, la necessità di produrre un testo facilmente leggibile ha portato inevitabilmente a un certo grado di libertà traduttiva. È bene, tuttavia, sottolineare che le “licenze” del traduttore, in questo senso, sono affini a quelle dei copisti: rispetto ai manoscritti che riportano i Vangeli in latino, gli *OEG* hanno variazioni di poco conto, che non costituiscono prova di una relazione esistente tra la versione inglese antico e una particolare famiglia di codici con i testi traditi in latino.

Benché gli aspetti della traduzione relativi a calchi, composti e prestiti nello stesso passo evangelico contenuto sia negli *OEG* che nelle *CH* saranno analizzati nel dettaglio nel terzo capitolo, si mettono in evidenza alcune peculiarità specifiche delle modalità traduttive della resa in inglese antico dei Vangeli. Si evidenzia una preferenza per l’utilizzo di composti formati a partire da materiale già esistente nella lingua nativa per rendere il termine intelligibile al pubblico. A tal riguardo, per esempio, per il lat. *discipulus* al posto del prestito *discipul*, attestato per esempio in Beda (IV.19) o in Ælfric (*CH* I,1), si preferisce il composto *leorningcniht*, formato dai due termini anglosassoni *leorning* (‘colui che studia, studente’, dal verbo *leornian* cfr. lat. *discere* ‘studiare’) e *cniht* (‘giovane’). Il termine latino *discipulus* in inglese antico viene tuttavia reso da voci alternative quali²²²: *ðegn*, termine dai molteplici significati, ossia ‘servitore, officiante, seguace, soldato’, molto frequente nelle *Lindisfarne*

²²¹ Liuzza (2000: 50).

²²²Cfr. l’interrogazione della voce “discipulus” nel *Dictionary of Old English Web Corpus*: <https://tapor-library-utoronto-ca.ezproxy.unibg.it/doecorpus/> (ultimo accesso: 15/06/2023).

Glosses e nelle *Rushworth Glosses*; ma anche *geongra*, *gingra* ‘discepolo, seguace’ attestato in alcune omelie anonime²²³.

Nel complesso la traduzione è generalmente caratterizzata da ampliamenti e parafrasi, omissioni, armonizzazioni ed equivoci traduttivi. Il numero di aggiunte minori, chiarificazioni ed espansioni esplicative, come ricorda Liuzza, è relativamente esiguo e per la maggior parte si tratta di inserimenti di carattere più narrativo che esegetico²²⁴. Le parafrasi sono simili alle piccole note che compaiono anche nei lezionari oppure in alcuni manoscritti che riportano il testo in latino. Queste aggiunte, tuttavia, sono più estese rispetto alle espansioni esplicative delle *CH*. Nella resa in inglese antico del passo in *Matteo 2,18*, per esempio, l’espressione latina *Vox in Rama audita est* (‘un grido venne udito in Rama’) viene resa come *stefn wæs on hehnyse gehyred* (‘una voce venne udita in altezza’)²²⁵, in cui *hehnyse* rappresenta la glossa più comune per *Rama*, che significa ‘altura’ in ebraico.

Il fatto che la traduzione degli *OEG* sia generalmente piuttosto letterale permette di identificare facilmente le numerose omissioni di parole o frasi, anche se non si può affermare con certezza se queste siano deliberate o accidentali, o quali di esse riflettano omissioni già presenti nel testo latino da cui il traduttore attingeva. Alcune di esse paiono deliberate semplificazioni, poche altre sembrano invece il frutto di scelte effettuate sulla base di motivazioni di tipo dottrinale. Un esempio del primo tipo di semplificazione si può riscontrare in *Matteo 1,2* in cui *Isaac autem genuit Iacob* (‘Isacco generò invece Giacobbe’) viene tradotto *isaac gestrynde iacob*²²⁶ (‘Isacco procreò Giacobbe’). Si noti l’utilizzo del verbo *gestreonan*, ‘ottenere, acquisire, procreare’; nella resa di *Matteo 1,25*, invece, il testo *et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum* (‘e non la conosceva finché partorì il suo figlio primogenito’) è reso con *and he grette hi; Heo cerde hyre frumcennedan sunu* (‘e venne a visitarla; lei partorì il suo figlio primogenito’ con il verbo *gretan*, ‘approcciarsi, avvicinarsi, visitare’)²²⁷, omettendo quindi la parte in cui si dice che Giuseppe non aveva conosciuto prima sua moglie.

Numerose sono le armonizzazioni, anche se è probabile che in alcuni casi esse derivino da traduzioni letterali di passi che si presentavano già in questo modo nella fonte latina; altre, invece, non sono presenti nei manoscritti e possono perciò segnalare iniziative

²²³ Schaefer (1972: 113-52).

²²⁴ Liuzza (2000: 51).

²²⁵ Liuzza (1994: 3, r.22).

²²⁶ Liuzza (1994: 3, r.2).

²²⁷ Liuzza (1994: 4, r.15).

autonome da parte dei traduttori anglosassoni. Un esempio lo si riscontra nella resa del passo in *Marco 14,61* in cui gli *OEG* traducono *þæt gebletsodan godes sun* ('il figlio di Dio benedetto')²²⁸ per rendere *Filius Benedicti* ('figlio del Benedetto'); la traduzione solo parzialmente fedele qui proposta risente dell'influenza del passo sinottico in *Matteo 26,63* *Christus Filius Dei* ('Cristo figlio di Dio').

Per quanto riguarda gli errori traduttivi, alcuni di questi, come la confusione tra le congiunzioni *et/at/ut* derivano probabilmente da fraintendimenti già presenti nella fonte, mentre altri nascono da rese eccessivamente letterali della sintassi latina o sono semplici errori di lettura o interpretazione del testo originale. In *Matteo 4,6* nell'espressione *et in manibus tollent te* ('e ti solleveranno con le mani'), la congiunzione *et* viene interpretata con un valore finale – *ut* – e tradotta *þæt hig þe on hyra hardum bero* ('così che ti solleveranno sulle loro mani')²²⁹, mentre in *Marco 7,4* l'espressione idiomatica *a foro* che significa '(quando ritornarono) dal luogo del mercato' viene tradotta come *on stræte* ('in strada')²³⁰. *A latere* dei piccoli errori traduttivi potrebbe aggiungersi un lavoro di revisione, se mai avvenuto, piuttosto sommario.

Infine, per quanto riguarda l'evidenza lessicale, l'ampio grado di flessibilità nelle scelte traduttive può essere dovuto allo sforzo di selezionare tra la ricca gamma di significati veicolati dalla parola latina quello che meglio si confaceva al contesto; nei casi in cui l'anglosassone offriva la possibilità di scegliere tra due sinonimi, la traduzione spesso usa un sinonimo o l'altro invariabilmente. Drake ha notato che la traduzione del verbo *tradere* varia da un Vangelo all'altro²³¹: quando significa 'tradire' in Matteo e Giovanni si usa *belæwan*, mentre in Luca e Marco è presente *syllan*. Questo aspetto potrebbe concorrere a confermare ulteriormente l'ipotesi che gli *OEG* siano il frutto del lavoro di più traduttori.

2.1.4 Destinatari

Come anticipato nei paragrafi precedenti, sono state avanzate varie ipotesi sull'utilizzo delle traduzioni in inglese antico dei Vangeli. Da un lato erano certamente necessarie dal punto di vista didattico nelle scuole – sia per ciò che concerne lo studio del latino che della Bibbia. È

²²⁸ Liuzza (1994: 93, r.17).

²²⁹ Liuzza (1994: 7, r.15).

²³⁰ Liuzza (1994: 75, r.28).

²³¹ Drake (1894: 40-3).

altresì possibile che fossero destinate anche alla catechesi, come aiuto ai sacerdoti che traevano da queste, contenute in lezionari in volgare, le pericopi dei Vangeli che potevano essere lette prima della spiegazione omiletica. Fuori dall'ambito claustrale o presbiteriale, anche i laici, che non conoscevano il latino e che quindi non potevano attingere direttamente al testo, avrebbero potuto trarre giovamento da una traduzione in anglosassone dei Vangeli per letture private, sebbene questo uso sia piuttosto elitario.

Come sostiene Liuzza, la presenza delle indicazioni liturgiche rappresentate dai titoli e dalle rubriche in alcuni codici indicherebbe che i Vangeli anglosassoni raggiunsero il pubblico dei laici prevalentemente attraverso la voce di un sacerdote, durante la messa o la liturgia delle ore²³². Di parere opposto è invece Lenker secondo la quale “the manuscripts were, however, most probably not used in the Anglo-Saxon liturgy as gospel-lectionaries”²³³. Questa affermazione suggerisce che, all'infuori del sistema di rubriche, non vi sarebbero altre indicazioni che possano suggerire un uso liturgico del volgare per la lettura della pericope del giorno. Postulando una fase precoce delle traduzioni, questa tipologia di fruizione per la liturgia sarebbe rivoluzionaria nella pratica medievale; solo col sinodo di Francoforte (794) verrà ufficialmente riconosciuto l'utilizzo del volgare durante la liturgia – nella fattispecie per la pericope e/o omelia del passo evangelico del giorno.

La presenza di rubriche e titoli in latino potrebbe essere spiegata anche con il fatto che questi vennero aggiunti successivamente per permettere riferimenti incrociati tra le traduzioni in anglosassone e quelle in latino. In origine, infatti, quella in inglese antico era una traduzione autonoma e non doveva prevedere la lettura a confronto con il testo latino, ma le aggiunte ai manoscritti contenenti i testi in anglosassone (all'inizio come annotazioni ai margini o tra le righe e in seguito incorporate nel testo stesso) indicano che la traduzione venne in seguito adattata per far sì che si potessero più facilmente comparare la versione latina e quella in inglese antico. Se questa ipotesi fosse corretta, tuttavia, escluderebbe quella di scritti pensati per un destinatario laico.

La generazione di copisti successiva alla prima avrebbe quindi corretto il testo accostandolo a uno in latino anziché a un antecedente in anglosassone. È da questo confronto che avrebbero avuto origine le indicazioni liturgiche. È possibile, inoltre, che gli *OEG* potessero essere stati pensati non soltanto per il mondo claustrale o presbiteriale, quanto per

²³² Liuzza (2000: 208).

²³³ Lenker (1999: 172).

andare incontro anche alle stesse esigenze che avevano mosso Ælfric a comporre le sue omelie, ovvero al fine di fornire uno strumento compensativo per l'interpretazione e la spiegazione delle pericopi evangeliche, che in latino non avrebbero avuto altrettanta presa nei cuori di destinatari anglosassoni. Nonostante queste ipotesi non costituiscano una certezza, Liuzza sostiene che “the *OEG* in a manuscript such as Y or A were used as a reading-book after the recitation of the Gospels in Latin on occasions when full homilies were not preached, or preliminary to an extemporaneous homily on the Gospels”²³⁴.

I manoscritti di cui si può determinare la provenienza, in ogni caso, suggeriscono che essi non fossero di proprietà di nobili laici, ma facessero parte del patrimonio librario di monasteri o scuole-cattedrali; il loro utilizzo in quei contesti indicherebbe che le traduzioni esistevano in stretto contatto con l'autorità del testo latino. Inoltre, alcune inserzioni, come per esempio nel manoscritto Cp, dimostrerebbero che gli *OEG* fossero ritenuti testi importanti, autorevoli e inviolabili tanto da poter garantire protezione ai documenti che venivano inseriti al loro interno. Oltre a inventari di reliquie e liste di papi e vescovi, nelle pagine iniziali di Cp sono stati infatti inseriti anche documenti giuridici. Secondo una pratica diffusa nel Medioevo la sacralità di alcuni testi religiosi all'interno di un codice garantiva l'invulnerabilità di altri documenti come, per esempio, quelli di natura legale appena citati.

2.1.5 Edizioni

La prima trascrizione degli *OEG* venne prodotta da John Daye nel 1571 con una prefazione firmata da John Foxe e indirizzata alla regina Elisabetta I in cui si afferma che gli *OEG* vennero dati alle stampe per la prima volta con l'intento di sostenere la causa del Protestantismo britannico, costituendo una prova della lunga tradizione culturale e religiosa da cui la Chiesa inglese avrebbe dovuto trovare il proprio fondamento²³⁵. Essa aveva quindi un carattere apertamente polemico nei confronti della Chiesa anglicana e le edizioni seguenti degli *OEG* rinforzarono in qualche modo l'idea che queste traduzioni dovessero essere simili sia nella funzione che nella forma a una moderna traduzione della Bibbia. Circa un secolo dopo Franciscus Junius produsse un'edizione diglotta della Sacra Scrittura che conteneva

²³⁴ Liuzza (1998: 14).

²³⁵ Parker&Foxe (1571: xiii).

anche la versione gotica²³⁶, la quale, basandosi sull'edizione della *Bishop Bible* di Parker che comparì in tre ristampe tra il 1568 e il 1572, rimase in uso per più di un secolo²³⁷.

Le edizioni precedenti a quella attuale di Liuzza, oggi riconosciuta dagli studiosi come testo di riferimento, erano quelle di Skeat e Bright. Bright nel 1904-1906 pubblica la sua versione "ridotta" dei Vangeli²³⁸, basandosi sul manoscritto Cp, ma inserendo anche le varianti presenti in A e B; la pubblicazione però è sprovvista di apparato critico, note e glossario, eccezion fatta per il Vangelo di Giovanni. Questa segue la pratica usata anche da Skeat per la sua edizione (1871-1878) di dividere il testo in capitoli e versetti come una moderna Bibbia invece di preservare la divisione originaria e la *scriptio continua* tipica dei manoscritti²³⁹. Come sottolinea Liuzza: "though on the surface a fairly innocent editorial decision, this is in effect a visual argument for the use of the *OEG*"²⁴⁰. A sèguito dell'evoluzione dei principi ecdotici di quel periodo, è bene comunque ricordare che quella decisione potrebbe trovare maggiore fondamento in un'ottica di valorizzazione degli aspetti paleografici e codicologici dei testi. L'edizione di Skeat si basa in ogni caso sui manoscritti Cp e H, che sono rispettivamente la copia più antica e più recente della traduzione. Nel 1967 Grünberg pubblica la sua edizione *The West Saxon Gospels: A Study of the Gospel of St. Matthew with the Text of the Four Gospels*. Il lavoro ha un netto taglio comparativo; si tratta, infatti, di uno studio del Vangelo di Matteo in relazione al testo degli altri tre Vangeli, benché si tratti di una soluzione non particolarmente intuitiva nella lettura.

Il percorso editoriale degli *OEG* si conclude, per ora, con il contributo a cura di Liuzza. Il lavoro si articola in due volumi: uno contenente i testi e l'introduzione, e l'altro, successivo, con le note e il glossario²⁴¹. Nel riportare il testo dei Vangeli, Liuzza fornisce i capitoli e i versetti secondo la numerazione della Bibbia moderna, mantenendo la prosa continua e le divisioni fra sezioni del manoscritto originale (che in questo caso, come già ricordato, è il Cp). Le eventuali rubriche in latino e le indicazioni liturgiche in inglese antico non sono inserite all'interno del testo, ma risultano collocate nell'apparato critico a piè di pagina come varianti.

²³⁶ Junius (1665: xiv).

²³⁷ Liuzza (1994: xiv).

²³⁸ Bright (1904: vii-xxix).

²³⁹ Skeat (1877: v-xi).

²⁴⁰ Liuzza (1994: xv).

²⁴¹ Liuzza (1994), Liuzza (2000).

2.2. Le Omelie Cattoliche

Composte da Ælfric tra il 990 e il 995, le *CH* si dividono in due serie di quaranta sermoni ciascuna. Al loro interno sono spesso presenti delle rese (delle volte traduzioni molto aderenti al testo originale, delle altre delle parafrasi) di passi tratti dalle Sacre Scritture a commento delle festività di cui si doveva predicare²⁴². La produzione delle due serie di *CH* coincide con la permanenza di Ælfric a Cerne e si colloca storicamente nel periodo della crisi del regno di re Æthelred, lo Sconsigliato, e all'ascesa a corte di Æthelweard ed Æthelmær. Questi due nobiluomini facevano parte di un piccolo gruppo di consiglieri intimamente connessi con il monachesimo riformato; l'interesse di Æthelweard per il *corpus* omiletico di Ælfric è testimoniato dalla produzione di un manoscritto delle *CH*, il codice Gg.3.28, creato appositamente per lui²⁴³.

Probabilmente, ciò che spinse Ælfric alla loro produzione fu una questione di necessità; come espresso dallo stesso abate all'interno delle sue Lettere Pastorali (I, 61; II, 159), la predicazione doveva essere in inglese, ma nella realtà dei fatti, ciò avveniva raramente. Questo, quindi, era il motivo principale che portò alla stesura delle *CH*, sebbene si possa ammettere anche una commissione dell'opera da parte di nobili e alte cariche ecclesiastiche fuori dal mondo claustrale; Gneuss sottolinea come, in certi casi, anche membri laici potevano prendere parte alle celebrazioni e non è da escludere che lo stesso Ælfric avesse potuto utilizzare queste sue omelie già a Cerne o Winchester²⁴⁴.

Come indicano le prefazioni in latino e anglosassone apposte, le due serie sono dedicate all'arcivescovo Sigeric, cui Ælfric si raccomanda anche per la correzione di *aliquos neuos maligne heresis*, 'alcuni difetti da eresie peccaminose' (rr.37-38). In questo modo l'omileta chiede l'intervento per eventuali imprecisioni di carattere dottrinario, ma non ci sono menzioni a eventuali richieste di correzione dal punto di vista stilistico. Nonostante l'atto di rito, in prefazione, nell'esprimere modestia rispetto al proprio lavoro di traduzione, Ælfric sembra piuttosto sicuro che Sigeric condividerà le idee da lui espresse e il suo piano di lavoro. Consapevole del fatto che le *CH* avrebbero avuto ampia circolazione, quindi avrebbero subito inevitabilmente modifiche a vari livelli, Ælfric le sottopose nel corso degli anni a numerose correzioni e ampliamenti, anche parallelamente alla composizione di altre

²⁴² La produzione omiletica elfriciana delle *CH* copre, infatti, una densa trattazione delle pericopi delle solennità e del Santorale – delle volte anche del Tempo Ordinario.

²⁴³ Cubitt (2009: 178), Hill (2009: 55).

²⁴⁴ Gneuss (2002: 12).

sue opere. Queste revisioni furono il frutto non solo della sua intensa attività emendatoria, ma anche dei consigli e suggerimenti di chi stava intorno a lui. Godden ricorda che ci sono prove che Ælfric abbia attuato una revisione della II Serie da parte di Sigeric non solo subito dopo la sua nomina a Eynsham, ma addirittura a cavallo fra il 1009 e il 1010, negli ultimi anni della sua vita²⁴⁵.

2.2.1 Ælfric di Eynsham

Il primo studioso a identificare chi fosse Ælfric, a fare chiarezza sulla sua identità e a stabilire il canone della sua opera fu il teologo e filologo Dietrich in due articoli pionieristici del 1855/56. In effetti, negli studi precedenti, i riferimenti alla persona del monaco riformatore e alle sue opere erano scarsi e imprecisi e le poche informazioni che si potevano ricavare su di lui erano quelle che Ælfric stesso forniva all'interno dei propri scritti; come riporta Gneuss “astonishingly, seven centuries passed before anyone realized who Ælfric was”²⁴⁶.

Si pensa che sia nato intorno al 955, ma la datazione è incerta; poco è noto della sua vita prima dell'entrata nel monastero di Winchester. Alcuni studiosi ipotizzano che Ælfric provenga da una famiglia piuttosto umile e che – come lui stesso suggerisce in particolare nella prefazione alla sua traduzione della *Genesi* nell'*Esateuco*²⁴⁷ – dapprima fosse stato istruito da un sacerdote che conosceva ben poco il latino, lamentandosi così dell'insufficienza degli insegnamenti ricevuti nella prima gioventù.

Ælfric si formò a Winchester, dove entrò come novizio; qui crebbe sotto la guida di Æthelwold, una delle figure di spicco della prima generazione della Riforma Benedettina inglese. Da riferimenti interni alla *Vita S. Æthelwoldi*, prodotta dallo stesso Ælfric, Wilcox sostiene che Ælfric entrò a far parte del presbiterato di Winchester qualche tempo dopo il 964 ma prima del 970 e quindi, considerando come sua data di nascita l'anno 955, aveva tra i 20 e i 30 anni, al tempo in cui il movimento di Riforma Benedettina era al suo apice²⁴⁸. Quando Æthelwold morì, nel 984, Ælfric aveva circa trent'anni e non aveva ancora prodotto alcuno dei suoi lavori. Nel 987 Ælfric lasciò Winchester, fondazione monastica diventata uno dei centri culturali di maggior rilievo del regno, nonché sede iconica della Riforma

²⁴⁵ Godden (1979: xciv).

²⁴⁶ Gneuss (2002: 2).

²⁴⁷ L'*Esateuco* è contenuto nel codice London, British Library, Cotton Claudius B.iv; per la prefazione alla *Genesi* si veda l'edizione di Marsden (2009).

²⁴⁸ Wilcox (1995: 8).

Benedettina; fu mandato nell'abbazia di Cerne, nel Dorset, di recente fondata dal nobile Æthelmær, che volle Ælfric come sacerdote nella diocesi di Wulfsige, vescovo di Sherborne²⁴⁹. Quest'ultima era una comunità ben più piccola rispetto a quella di Winchester e, almeno prima che Wulfsige la riformasse nel 998, aveva inizialmente una chiesa non legata a particolari ordini monastici. È a Cerne che si pensa Ælfric abbia lavorato alle due serie delle *CH*, dedicate a Sigeric, arcivescovo di Canterbury dal 990 al 994, cui fa riferimento nella Prefazione alla I e alla II Serie²⁵⁰. Ælfric, tuttavia, nomina l'abbazia di Cerne come sua residenza soltanto in una occasione, ossia nella prefazione in inglese antico della I Serie delle *CH*²⁵¹; Gneuss sostiene che dietro la portata culturale della produzione ælfricana, probabilmente doveva esserci la possibilità di accedere a una vasta e ricca biblioteca, che non poteva avere a disposizione nella piccola abbazia nel Dorset.

A Cerne Ælfric doveva aver vissuto in un ambiente più umile rispetto a quello di Winchester. Il livello di istruzione della comunità era molto inferiore così come l'accesso alle risorse manoscritte doveva essere altrettanto limitato²⁵²; questo faceva sì che la conoscenza delle fonti canoniche e patristiche da parte dei monaci e dei religiosi fosse minore. Lo stesso nobile Æthelmær fondò e sovvenzionò anche l'abbazia di Eynsham²⁵³, 85 miglia più lontana, verso Oxford, dove pose Ælfric come abate nel 1005. Eynsham era un centro piuttosto vivo all'epoca e, in questo contesto, Ælfric ebbe modo di avere rapporti con personalità laiche e religiose di rilievo e alcuni suoi scritti dell'epoca (lettere, traduzioni) furono prodotti proprio in risposta a necessità e richieste provenienti da quel contesto socio-culturale. In effetti, a Eynsham, il suo ruolo di abate gli permetteva di essere maggiormente coinvolto negli affari laici e di avere maggiori contatti con il potere secolare locale rispetto a quando era un semplice sacerdote a Cerne²⁵⁴. Cubitt sottolinea come Ælfric cercò di coltivare questi rapporti “in the hope of gaining valuable assets, material support and personnel”²⁵⁵.

²⁴⁹ Per una panoramica sulla vita di Ælfric: cfr. Hill (2009: 35-67), Clemoes (1966: 179-209), Wilcox (1994: 2-14).

²⁵⁰ Clemoes (1997: 173, r.4), Godden (1979: 1, r.2).

²⁵¹ Gneuss (2002: 6); per il testo, cfr. Clemoes (1997: 174 ss.)

²⁵² Hill (2009: 35-67).

²⁵³ Lo stesso Æthelmær si ritirò a vivere per qualche anno a Eynsham, forse per sfuggire agli intrighi politici che lo vedevano coinvolto in quel periodo, riguardanti in primo luogo le crescenti proteste da parte della nobiltà per la concessione di denaro e terre al clero e alle comunità monastiche.

²⁵⁴ Gretsche (2009: 109-138).

²⁵⁵ Cubitt (2009: 191).

Ælfric rimase il resto della sua vita a Eynsham. Non si possiede una data certa della sua morte, ma il suo ultimo lavoro doveva essere stato scritto intorno al 1010. Come sostiene Whitelock, per stabilire una data indicativa dobbiamo basarci sul suo *corpus*, in cui l'ultimo lavoro databile con certezza è l'omelia *In Natale Unius Confessoris* (CH II, 38) che riporta una dedica in latino a Æthelwold, vescovo di Winchester dal 1006 al 1012²⁵⁶.

Per apprezzare la profondità degli insegnamenti teologici e del lascito culturale di Ælfric è bene sottolineare la vastità e l'eterogeneità della sua produzione. Clemoes ha proposto una datazione delle opere principali, ponendo *in primis* le due serie delle CH, il *De Temporibus Anni*, la lettera a Wulfsgige, poi, in ordine, gli scritti didattici per l'insegnamento del latino, ossia la *Grammatica*, il *Glossario* e i *Colloqui*. Vi sono, infine, le *Interrogationes*, l'omelia *De falsis deis*, le *Vite dei Santi* (considerata la terza serie di omelie dopo le CH) e il *De Doctrina Apostolica*, che tratta gli aspetti catechetici²⁵⁷.

A tutto ciò vanno ad aggiungersi anche le numerose traduzioni dal latino all'inglese antico, come quelle dei libri del già menzionato *Esateuco* – di cui fanno parte la sua resa dei *Numeri*, di *Giosuè* e dei *Giudici* – nonché la traduzione della *Genesi* cui Ælfric appone una delle sue prefazioni di più notevole interesse (vedi § 1.3.4.). In quest'ultima Ælfric condivide il fatto che i presbiteri non in grado di leggere il latino incontrano delle difficoltà nella predicazione; l'abate, inoltre, evidenzia una serie di criticità da lui stesso riscontrate nella traduzione dal latino. Per questo motivo prega Æthelwaerd, che gli aveva commissionato l'opera, di non chiedergli più di affrontare un compito così arduo. A tal riguardo Ælfric fa menzione delle difficoltà e dei rischi insiti nell'atto del tradurre, in particolare per quanto riguarda la Bibbia. La volontà di non cimentarsi con la resa in inglese antico della Sacra Scrittura era già stata paventata anche alla fine della II serie delle CH, nella preghiera finale e lo stesso avviene alla fine della prefazione latina alle *Vite dei Santi*²⁵⁸ – propositi che però non verranno rispettati. Questi eventi evidenziano il duplice atteggiamento di Ælfric nei confronti della traduzione: da una parte, egli sa che la traduzione comporta dei rischi ed è un compito difficile, dall'altra pensa che sia assolutamente necessario fornire una guida per l'interpretazione della Bibbia per evitare che il testo possa essere equivocado.

²⁵⁶ Whitelock (1981: 122-126).

²⁵⁷ Clemoes (1959: 226).

²⁵⁸ Godden (1979: 345).

Per quanto riguarda l'approccio traduttivo dell'abate di Eynsham, si considerano anche le tre opere pedagogiche, prodotte nel periodo trascorso a Cerne²⁵⁹. Lo scopo era quello di aiutare i novizi e i probandi a imparare il latino: (1) il *Colloquium* definito come una guida pratica di conversazione in latino sottoforma di dialogo tra un maestro e i propri allievi²⁶⁰ (2) il *Glossario*, in cui vengono registrate le parole di uso quotidiano del latino con il loro equivalente in inglese antico, organizzate però non in ordine alfabetico, ma tematico; infine (3) la *Grammatica*, che tratta della lingua latina con precise spiegazioni in anglosassone. Quest'ultima, probabilmente, era usata non solo per insegnare la struttura della lingua latina, quanto per approfondire e fornire una terminologia utile, a sua volta, anche per la fruizione della grammatica dell'anglosassone per alcuni aspetti come per esempio le categorie grammaticali. A tal riguardo, come suggerisce Gretsche, "Ælfric is several centuries in advance of the state of language as it was spoken and written during his lifetime"²⁶¹. Questa strategia permise a Ælfric e al suo circolo di poter porre le basi per la diffusione di una terminologia in inglese antico non ancora esistente nella lingua d'uso. Secondo la visione di Ælfric, ciò avrebbe accresciuto il prestigio del volgare e il conseguente tentativo di elevarlo al pari della lingua prestigiosa della Chiesa; sarebbe stato utile, inoltre, per colmare le lacune di una grammatica e di un lessico ancora in formazione com'erano quelli dell'anglosassone al tempo.

Fra gli scritti di Ælfric la critica ha prestato parecchia attenzione alla raccolta delle due serie di omelie cui fa seguito quella che da alcuni è considerata la terza serie, ovvero le *Vite dei Santi*. Diversamente dalle *CH*, pensate certamente per essere usate durante la liturgia, questa raccolta è particolarmente pregnante giacché si riscontrano notevoli progressi nel progetto catechetico di Ælfric. Le *CH* e le *Vite dei Santi* si distinguono sotto alcuni aspetti: le prime paiono avere tra loro più affinità dal punto di vista stilistico e contenutistico, le *Vite dei Santi* differiscono invece anche dal punto di vista strutturale rivelando un andamento metrico. Rispetto al resto della produzione ælfricana, le *CH* si distinguono per la profondità dei temi teologici trattati, fra cui la natura della Trinità e il libero arbitrio; vi sono inoltre non poche riflessioni esegetiche su passi di lettura messianica dell'Antico Testamento o sulla teologia neotestamentaria.

²⁵⁹ Hill (2009: 36-44).

²⁶⁰ Tamoto (2010: 129).

²⁶¹ Gretsche (2009: 120).

Nel vasto panorama degli scritti di Ælfric sono da annoverare inoltre un trattato sul mondo fisico, il *De Temporibus Anni* (per la redazione del quale aveva tratto ispirazione dalle opere cosmografiche e cronologiche di Beda quali *De Temporibus*, *De natura rerum* e *De temporum Ratione*). Vanno ricordate, infine, le carte d'occasione, scritte per specifiche circostanze; trattasi di lettere, in latino o in inglese antico rivolte a personalità ecclesiastiche di rilievo, come quelle indirizzate a Wulfstan o ai monaci di Eynsham. Come suggerisce Clemoes “the increased number of occasional pieces is a reflection of his established reputation”²⁶².

Ælfric si prodigò per approfondire l'istruzione dei presbiteri della propria comunità; insistette per i punti per lui essenziali della vita consacrata nella sua sede monastica e per ribadire usi e pratiche consolidate per l'istruzione morale e catechetica. La produzione rivolta a destinatari extra-claustrali era invece mirata, “to set before his fellow-countrymen, the Christian world picture of Creation, Fall, Redemption and Judgement in its essential simplicity”²⁶³.

L'autorevolezza del pensiero ælfriciano è altresì visibile a livello codicologico. Come si avrà modo di vedere a seguire (§ 2.2.2.), le *CH* hanno goduto di lunga e prospera fortuna dando origine a un vasto lavoro di copiatura e revisione. Il miglior esempio di collezioni di *CH* è il codice MS Bodley 340+342, del primo XI secolo, prodotto a Canterbury. Trattasi di un omiliario in due volumi composto quasi interamente da sermoni di Ælfric, in cui però sono evidenti numerosi interventi successivi²⁶⁴. La sua produzione, infatti, ha vissuto vari processi di ricontestualizzazione; tropi e stilemi ælfriciani sono stati fonte d'ispirazione per il contenuto delle omelie anonime che, attingendo ampiamente dai testi di Ælfric, “asserted its non reformist values in the selection they made”²⁶⁵. Le opere di Ælfric, perciò, erano entrate a far parte del canone di riferimento per la predicazione e, allo stesso tempo, continuarono a essere copiate per più di 150 anni dopo la sua morte²⁶⁶.

Durante tutto il XII secolo, furono numerosi gli scribi che si dedicarono alla copiatura del *corpus* omiletico in prosa anglosassone e, in questo programma di conservazione, le opere dell'abate Ælfric occuparono una posizione di rilievo. Morrison ricorda come dei 27

²⁶² Clemoes (1959: 243).

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Queste omelie sono presenti, oltre che nel MS Bodley 340+342, anche in Cambridge Corpus Christi College 198 e Cambridge Corpus Christi College 162 (Scragg 1979: 237).

²⁶⁵ Hill (1992: 39).

²⁶⁶ Clemoes (1966: 176-209).

manoscritti giunti fino a noi, risalenti al XII secolo e contenenti testi scritti in inglese antico, almeno 8 di questi contengono una o entrambe le serie delle *CH*, in forma parziale o intera²⁶⁷. La copiatura dei testi di Ælfric è stata condotta con particolare cura; la struttura interna è costantemente mantenuta pressochè intatta e, per quanto riguarda i manoscritti più tardi, mostra vari tentativi di aggiornare il testo sostituendo termini obsoleti con sinonimi più comprensibili. Dopo il XIII secolo i lavori di Ælfric cessano di essere copiati con assiduità; la motivazione non è da attribuire al contenuto delle sue opere, quanto alla lingua che, a partire da quel periodo, comincia a risultare di sempre più difficile comprensione. Sarà solamente a partire dal XVI secolo che le opere ælfriciane ricominceranno a essere studiate e messe in circolazione²⁶⁸.

Come ulteriore dimostrazione dell'ampia circolazione degli scritti ælfriciani va ricordato che il primo libro a stampa contenente testi in anglosassone mai pubblicato, nel 1567, fu un'edizione delle omelie di Ælfric, a cura dell'allora arcivescovo di Canterbury Matthew Parker²⁶⁹. Nel Settecento fu la lingua inglese antico a destare interesse; i lavori dell'abate di Eynsham vennero infatti considerati il *locus classicus* della lingua in virtù di uno stile "purus, suavis et regularis" per usare le parole di Hickes²⁷⁰. Il grande merito di Ælfric è stato certamente quello di aver fatto dell'esegesi in volgare la norma nella predicazione, fornendo così a coloro che non comprendevano il latino la possibilità di avere accesso agli insegnamenti dottrinali corretti, alla spiegazione della Sacra Scrittura e rafforzando il culto dei Santi, calcando il modello che secoli addietro lo stesso Beda aveva reso disponibile in latino²⁷¹.

2.2.2 *La tradizione manoscritta*

Le *CH* sono tradite in un elevato numero di manoscritti; per la I Serie vi sono 34 testimoni, più un congruo numero di frammenti, mentre per la II Serie si contano 27 testimoni, che vanno da K (con l'intero gruppo delle 40 omelie e le due prefazioni in latino e anglosassone) a X^c (con i suoi pochi e brevi frammenti da un unico testo).

²⁶⁷ Morrison (2003: 254)

²⁶⁸ Gneuss (2002: 37).

²⁶⁹ Per ulteriori riferimenti: cfr. King (2006: 86), Gilman, Peck & Colby (1905: 364).

²⁷⁰ Hickes (1705: 255).

²⁷¹ Morrison (1980: 74).

Per l'identificazione dei manoscritti, Clemoes e Godden sono ricorsi a una siglatura secondo la quale i manoscritti principali vengono identificati con una singola lettera maiuscola dell'alfabeto da A a V, esclusa la I. La successione alfabetica riflette gli stadi presunti di trasmissione dei testi, in cui quindi A rappresenterebbe la forma testuale più antica e V quella più tarda. Quanto ai manoscritti secondari, che contengono solo testi parziali, sono stati indicati da una X con una lettera in apice (X^a , X^c); ai frammenti è assegnata la lettera f minuscola con una lettera soprascritta (f^a , f^b).

Come riportato da Clemoes e Godden all'inizio dei rispettivi volumi, nella tabella a seguire si riportano i manoscritti che tramandano le due serie di *CH*, specificando se contengono le omelie della I Serie, della II Serie o di entrambe.

Sigla manoscritto	CH I	CH II
A) London, British Library, Royal 7 c.xii, ff. 4-218	✓	-
B) Oxford, Bodleian Library, Bodley 343	✓	✓
C) Cambridge, Corpus Christi College 303	✓	✓
D) Oxford, Bodleian Library, Bodley 340 e 342	✓	✓
E) Cambridge, Corpus Christi College 198	✓	✓
F) Cambridge, Corpus Christi College 162, pp.1-138 e 161-564	✓	✓
G) London, British Library Cotton Vespasian D. xiv, ff.4-169	✓	✓
H) London, British Library, Cotton Vitellius C.v	✓	✓
J) London, British Library, Cotton Cleopatra B.xiii e London, Lambeth Palace 489	✓	✓
K) Cambridge, University Library Gg.3.28	✓	✓
L) Cambridge, University Library Ii.i.33	✓	✓
M) Cambridge, University Library Ii.4.6	✓	✓

N) London, British Library, Cotton Faustina A.ix	✓	✓
O) Cambridge, Corpus Christi College 302	✓	✓
P) Oxford, Bodleian Library, Hatton 115 e Kansas, University Library Y 104	✓	✓
Q) Cambridge, Corpus Christi College 188	✓	-
R) Cambridge, Corpus Christi College 178, pp.1-270 e Cambridge, Corpus Christi College 162, pp. 139-60	✓	✓
S) Oxford, Bodleian Library, Hatton 116	✓	-
T) Oxford, Bodleian Library, Hatton 113 e 114 e Junius 121	✓	✓
U) Cambridge, Trinity College B.15.34	✓	✓
V) Cambridge, Corpus Christi College 419 e 421	✓	✓
X ^a) Cambridge, Corpus Christi College 190	-	✓
X ^c) London, British Library, Cotton Faustina A.x.	-	✓
X ^e) London, British Library, Cotton Tiberius A.iii	-	✓
X ^g) London, British Library, Cotton Vespasian A.xxii, ff.54-9	✓	-
X ⁱ) London, Lambeth Palace 487	✓	-
f ^a) Cambridge, Corpus Christi College 367	✓	✓
f ^b) Cambridge, Jesus College 15, ff. i-x e 1-10	✓	✓
f ^c) New Haven, Yale University Library, Osborn Collection, fragment; Oxford, Bodleian Library MS Eng.th..c.74; Cambridge, Queens' College, MS Horne 75; Bloomington, Indiana University, Lilly Library, MS Poole 10	✓	-
f ^d) Gloucester, Cathedral 35	✓	✓

f ^e) The Hague, Koninklijke Bibliotheek 133.D.22 e Copenaghen, Rigsarkivet, Aftagne pergamenfragmenter 637-664, 669-71, 674-98	✓	-
f ^h) London, British Library, Cotton Otho A.xviii, f.131	✓	-
f ⁱ) London, British Library, Cotton Otho B.x, ff. 1-28, 31-50, 52-4, 56-7, 59-60, 65,67 e Oxford, Bodleian Library, Rawlinson Q.e.20	✓	✓
f ^k) London, British Library, Cotton Vitellius D.xvii, ff. 4-92	✓	✓
f ^l) London, British Library, Harley 21 10, ff.5* e 4*	✓	-
f ^m) Cambridge, Magdalene College, Pepys 2981, no.16 e London, British Library, Harley 5915, f.13	✓	-
f ^p) Oxford, Bodleian Library Junius 85 e 86	-	✓
f ^q) Oxford, Brasenose College, Lath M.6.15, binding strip	✓	-

Benchè siano collocate nella stessa serie editoriale, l'edizione di Godden si basa sul manoscritto K (lo stesso usato anche da Thorpe per la sua edizione)²⁷², quella di Clemoes invece sul manoscritto A. L'edizione della I Serie, tuttavia, contiene anche le prefazioni in latino e in anglosassone che non sono presenti in A, ma in K. Sebbene Clemoes dichiarò esplicitamente che a capo della tradizione manoscritta della I serie non vada posto A, assente dalla genealogia testuale della I serie, quanto invece la copia perduta del suo esemplare, egli ricostruisce il testo proprio sulla base di A²⁷³.

Fra i tentativi di fornire uno stemma delle *CH*, Sisam identifica tre manoscritti principali, ovvero le sole copie esistenti della I Serie completa²⁷⁴. Questi codici conserverebbero tracce sicure della revisione o supervisione di Ælfric; ciascuno corrisponderebbe così a uno stadio diverso nell'evoluzione del testo. Dato il cospicuo numero di testimoni pervenuti, in questo lavoro si è deciso di trattare soltanto i tre manoscritti individuati da Sisam come i principali testimoni:

²⁷² Thorpe (1844: xi).

²⁷³ Clemoes (1997: 66).

²⁷⁴ Sisam (1953: 165 ss.).

A Luogo di conservazione: **London, British Library, MS Royal 7**

Datazione: c.xii.

Rappresenta lo stadio di stesura più antico e venne probabilmente prodotto sotto la supervisione di Ælfric a Cerne intorno al 990. A però non contiene né le prefazioni, né la II Serie – ciò supporterebbe l'ipotesi che il manoscritto rappresenti lo stadio di produzione compreso tra la composizione originale delle omelie per uso privato dell'autore e l'invio della copia corretta delle due Serie all'arcivescovo Sigeric.

Al suo interno sono presenti numerose aggiunte interlineari, cancellature, spesso sotto forma di raschiature. Si noti, inoltre, l'aggiunta di singole lettere mancanti tra le parole, spesso di lettere doppie. Subito dopo la sua composizione, il Royal Manuscript 7 c.xii subì circa un migliaio di correzioni, tra cui quelle attribuite allo stesso Ælfric²⁷⁵.

K Luogo di conservazione: **Cambridge, University Library, MS Gg.3.28**

Datazione: tardo XI sec. – primo XII sec.

È il manoscritto che conserva entrambe le serie in modo completo in quel particolare momento della loro evoluzione, cioè durante la fase di revisione, più precisamente nell'intervallo di tempo che intercorre dal momento in cui l'arcivescovo Sigeric ha già rispedito a Ælfric le due serie di omelie e prima che lo stesso Ælfric si accingesse a comporne delle altre. Contiene le prefazioni e rappresenta uno stadio di composizione più tardo rispetto ad A. Come sostiene Clemoes: "We may think of this codex (...) as representing the definitive type of the homiletic products of Ælfric's *scriptorium* during a period after Sigeric had been sent his copy of each of the Series and before Ælfric had composed further homilies"²⁷⁶. Considerato da Godden un manoscritto estremamente affidabile e contemporaneo a Ælfric²⁷⁷, esso conserva una raccolta omiletica organizzata dallo stesso autore ed è trascritto con molta cura, senza errori palesi o corrotte. L'osservazione paleografica rivela la medesima mano scrivente in tutto il manoscritto; sono pochi i segni di correzione presenti. Questo testimone è usato come base per le edizioni di Godden e Thorpe. Esso contiene diverse note in latino incorporate nel testo da uno scriba che, direttamente o indirettamente, stava copiando da un testo in cui lo stesso Ælfric aveva aggiunto delle annotazioni, forse dopo aver ricevuto indicazioni e commenti dall'arcivescovo Sigeric. Sebbene Clemoes abbia fatto riferimento al manoscritto A per la sua edizione, per le parti

²⁷⁵ Clemoes (1997: xxiii).

²⁷⁶ Clemoes (1997: 69).

²⁷⁷ Godden (1979: xxi).

mancanti in A si rifà a K. Hill considera K la copia di un manoscritto dello *scriptorium* di Ælfric usato come documento di raccolta delle varie fasi di revisione²⁷⁸.

Q Luogo di conservazione: **Cambridge Corpus Christi College MS 188**

Datazione: ca.1000 - 1099

Rappresenta uno stadio ancora più tardo, presenta numerose aggiunte testuali e si discosta formalmente da A e K, gli unici testimoni prodotti nello *scriptorium* di Ælfric. Contiene soltanto la I Serie senza le prefazioni.

Per quanto riguarda la I Serie, Clemoes individua anche sei stadi evolutivi dello *stemma codicum* del testo delle *CH*, dalla fase α alle tre fasi finali δ , ϵ e ζ . La fase α comprenderebbe il manoscritto A, che rappresenta probabilmente la copia corretta della prima bozza dell'autore. Dall'autografo di A sarebbero state prodotte due copie: A e una seconda copia oggi perduta, probabilmente il protografo di copiatura di tutti i manoscritti successivamente prodotti nello *scriptorium*. In seguito, la fase β , il cui capostipite fu certamente l'unico testimone β a essere stato trascritto a Cerne, quello inviato a Sigeric. A questa copia perduta fanno capo tutte le altre della fase β a noi pervenute, tra cui i manoscritti D, E e F, che condividono sia lo stesso livello di revisioni autentiche sia lo stesso numero di modifiche non autorizzate dall'autore. Infine, la fase γ conclude la stagione delle revisioni; il suo codice più rappresentativo è K, mentre i manoscritti H, P, R, U, V e fb formano quella che Godden chiama la seconda recensione, poiché riconducono a una versione chiaramente più tarda rispetto a K. Questo gruppo si caratterizza per la presenza di materiale aggiunto già da Ælfric in alcune omelie²⁷⁹. Gli altri manoscritti, compreso K, formano invece la prima recensione.

2.2.3. Caratteristiche linguistiche del testo

Le *CH* sono scritte in tardo sassone occidentale (*Late West Saxon*), ormai diventato lingua di trasmissione del sapere. Il sassone occidentale (*Early West Saxon*) guadagna il suo prestigio letterario con il programma culturale alfrediano e si consolida ulteriormente con la Riforma Benedettina – periodo nel quale gli *scriptoria* hanno prodotto un numero notevole di codici redatti in tardo sassone occidentale. Con l'utilizzo del sassone occidentale, come

²⁷⁸ Clemoes (1997: 69).

²⁷⁹ Godden (1979, xxii-xxiii).

suggerisce Magennis, l'autorevolezza che Ælfric voleva dare al proprio lavoro era perfettamente riflessa dalla lingua in cui esso veniva diffuso²⁸⁰. A diversi secoli dalla Conversione, il vocabolario dell'inglese antico era infatti già ampiamente in grado di trasmettere i significati veicolati dal lessico cristiano-latino.

Per quel che concerne il lessico, gli studiosi fanno rientrare le opere di Ælfric nel gruppo di testi caratterizzati dal cosiddetto *Winchester vocabulary*²⁸¹, in cui la maggior parte dei termini usati appartengono alla sfera religiosa. A fine esplicativo, si potrebbero considerare alcuni casi in cui al prestito di più comune utilizzo si preferisce il lessema formato da materiale autoctono; per esempio, chiesa come comunità è *geladung* e non *cirice* o *(ge)samning*, oppure al prestito *altar* ('altare') si preferisce la parola *weofod*. Gretsch sottolinea come la lingua di Winchester non sia una variante diatopica ma piuttosto sia legata a scelte lessicali portate avanti con particolare riguardo a determinati campi semantici in un gruppo di opere composte in quello *scriptorium*. Sempre Gretsch definisce Ælfric "the most prominent of two outstanding linguistic phenomena in the late tenth and eleventh century: Standard Old English and the Winchester vocabulary"²⁸².

A questo proposito, tuttavia, i pareri non sono unanimi: Godden sottolinea come, in realtà, Ælfric non avesse una netta predilezione per il lessico di Winchester, al contrario, spesso, al momento della scelta tra due o più varianti esistenti di una stessa parola, sembra non preferire il *Winchester vocabulary*²⁸³. Le variazioni lessicali riscontrabili all'interno delle sue opere suggeriscono piuttosto che Ælfric abbia lasciato Winchester nel periodo in cui non erano ancora state fissate regole d'uso della lingua. Godden, inoltre, sostiene che "the overall sense that a study of his changing vocabulary gives one is that it was for him a matter of feel, of tone, rather than rules"²⁸⁴.

A questo quadro già complesso si aggiunge un'ulteriore innovazione apportata da Ælfric: la produzione di omelie metriche. Queste ultime mantengono il ritmo e l'allitterazione della poesia trasferendoli nella prosa e subordinandoli alla struttura grammaticale della stessa. Il risultato è quella che viene definita "prosa ritmica", una delle

²⁸⁰ Magennis (2009: 5-34).

²⁸¹ Costituito da scelte uniformi tra coppie o gruppi di sinonimi o alternative lessicali in un certo numero di campi semantici in un gruppo di testi della fine del X- inizio XI secolo riconducibili allo *scriptorium* e alla *schola* di Winchester; cfr. Hofstetter (1988: 139-161).

²⁸² Gretsch (2009: 109).

²⁸³ Godden (2002: 27).

²⁸⁴ Godden (2002:27).

caratteristiche salienti dello stile ælfriciano, ampiamente attestata nelle “Omellerie Supplementari”, estranee al *corpus* delle *CH*. Ælfric produce una frase divisa ritmicamente in due parti, ognuna delle quali contiene due accenti legate tra loro dall’allitterazione. A tal riguardo, Gretsche ha affermato che “Ælfric’s adoption of a regular rhythmical basis for his prose was an attempt to create a formal harmony between rhythm and thought”²⁸⁵.

Sulla possibile origine dell’espedito della prosa ritmica sono state avanzate varie ipotesi: da un lato, taluni critici sostengono che le caratteristiche dello stile allitterativo derivino da modelli latini, dall’altro c’è chi invece li collega alle origini del verso in inglese antico. Altri ancora vedono la prosa di Ælfric come naturale evoluzione della tradizione omiletica, che presenta appunto l’impiego dell’allitterazione; infine c’è chi la riconduce alla creatività dell’autore²⁸⁶. Secondo Clemons, in ogni caso, l’intento che Ælfric voleva perseguire attraverso l’uso della prosa allitterativa era “to extract from language itself the regular, patterned relationships which the writers and their contemporaries believed were ubiquitous in a divinely created universe”²⁸⁷. Gretsche è dello stesso parere aggiungendo che “The rhythmic style is the language of the spirit. It is transcendental. The unity of its interrelated, regular sound is the artistic counterpart of the unity of an interrelated, regular universe”²⁸⁸. Ogni tema di cui Ælfric scriveva, quindi, veniva ricondotto a un’unità di intenti, come se fosse parte di un progetto più grande e omogeneo.

Ælfric è correttore di sé stesso, nelle emendazioni autografe si conferma infatti capace di elaborate riflessioni metalinguistiche che lo portano a intervenire sulla sua scrittura con la precisa finalità di ottenere sul piano linguistico ciò che perseguiva anche su quello contenutistico, ovvero una costante ricerca di uniformità. Altro tratto peculiare di Ælfric è la sua tendenza a rielaborare le fonti e, spesso, ad abbreviarle o compendiarle — riflesso non solo del suo approccio pragmatico alla scrittura e alla catechesi quanto della scelta meticolosa delle fonti stesse²⁸⁹. La *compilatio* operata risponde alla necessità di fornire alle comunità monastiche e alle chiese locali una dottrina chiara e non eccessivamente prolissa. L’utilizzo di formule abbreviate e la tendenza a riassumere le sue fonti hanno fatto sì che

²⁸⁵ Gretsche (2006: 205).

²⁸⁶ Per una panoramica sulle diverse posizioni al riguardo, cfr. Vezzosi (2012: 223 ss.), Funke (1962: 9-36), Berthurum (1932: 515 ss.), Gerould (1925: 353 ss.).

²⁸⁷ Clemons (1970: 24).

²⁸⁸ Gretsche (2009: 206).

²⁸⁹ Hill (2009: 35-67).

alcuni studiosi, tra cui Shepherd, tendessero a considerare Ælfric non tanto un autore di traduzioni, quanto di parafrasi²⁹⁰.

Per Ælfric lo stile era a “practical means of direct communication with a not highly educated audience” e l’essere brevi e concisi non era cosa deplorabile, al contrario la concisione poteva abbellire ulteriormente la scrittura²⁹¹. Il perseguire la chiarezza in Ælfric è proporzionale alla ricercatezza dello stile; a tal riguardo Godden ha evidenziato che “Ælfric preferred a more restrained, elegant style, understated rather than overstated, using a precise syntax to create an appearance of simple matter-of-fact statement”²⁹². Questa preferenza risponde all’idea di insegnare leggendo, passando da *lectio* a *predicatio*, secondo il principio agostiniano del *docere, delectare movere et flectere*, ‘insegnare, intrattenere, commuovere e piegare gli animi’ (*De Doctrina Christiana*, IV.13,29) tipico anche dello stile oratorio, in cui occorre insegnare, ma anche intrattenere, far riflettere e coinvolgere emotivamente il proprio pubblico²⁹³. Questo significa che le scelte stilistiche di Ælfric non sono mai peregrine né il suo uso della lingua; ogni sua scelta si configura come “a consciously literary act”²⁹⁴. A tal riguardo, Clemons ha notato che per Ælfric occorre rivolgersi ai laici assecondando le loro capacità di comprensione, così che essi non vengano intimoriti dalla complessità dei concetti espressi o annoiati dalla prolissità di quanto viene detto²⁹⁵.

La tendenza chiarificatrice, inoltre, va ricondotta anche alla volontà dell’abate di disambiguare alcuni passi ritenuti non immediati; già al tempo di Ælfric il sistema flessivo dell’inglese antico aveva iniziato il processo di semplificazione che avrebbe portato, come evidenziato da Kastovsky, alla “dissociation of the categories of case and number and the gradual generalization of word-based noun morphology”²⁹⁶. Non essendo il sistema flessivo più trasparente, Ælfric cerca sempre di disambiguare la frase, segnalando le relazioni grammaticali e utilizzando desinenze e forme flesse morfologicamente più distintive. La ricerca della chiarezza è per lui una questione di fondamentale importanza ma doveva andare di pari passo con il rispetto dovuto alla fonte di partenza. Per questo motivo Ælfric utilizza la tecnica della glossa continua al testo per commentare alcuni passi della Sacra Scrittura

²⁹⁰ Shepherd (1969: 368-77).

²⁹¹ Clemons (1966: 193).

²⁹² Godden (1978: 110).

²⁹³ Cfr. Agostino, *De Doctrina Christiana*, IV.13,29.

²⁹⁴ Clemons (1966: 182).

²⁹⁵ Clemons (1966: 187).

²⁹⁶ Kastovsky (2000: 709).

nelle sue omelie riportando una traduzione molto fedele all'originale; padroneggiava, infatti, i commenti esegetici il cui testo (solitamente in latino) e la glossa (una traduzione in inglese antico) erano scritti consecutivamente – quest'ultima, va sottolineato, non era relegata al margine della pagina o in posizione interlineare, ma aveva piena dignità.

Ælfric, inoltre, opera un'attenta revisione dei propri scritti e delle *CH* in particolare; come ha fatto notare Godden, la tradizione manoscritta delle *CH* evidenzia un processo di revisione autoriale che non implica solo revisioni su ampia scala ma anche molte altre riguardanti aspetti “minori”²⁹⁷. Ciò costituisce una prova del valore che egli conferiva alla regolarità della forma, oltre che a quella del contenuto – lo sforzo costante teso a raggiungere una omogeneità e una standardizzazione è perfettamente in linea con lo spirito della Riforma Benedettina. Tuttavia, è bene tenere presente che spesso le dettagliate revisioni che Ælfric operava ai propri scritti, e in particolare sulle *CH*, fossero il risultato di controlli individuali sulle singole copie alla ricerca di errori, più che essere parte di un progetto di correzione metodico e strutturato²⁹⁸. Godden sottolinea, infatti, come “the unmethodical nature of revision suggests a writer whose own instinctive usage was variable and who was far from certain what correct usage was”²⁹⁹.

Nonostante la preferenza a non usare dei prestiti dal latino, quanto a lessico autoctono, è noto che Ælfric lo padroneggiasse efficacemente. Egli stesso amava definirsi *alumnus Wintoniensis* (‘alunno di Winchester’); questo suggerisce che egli considerasse Winchester un centro culturale di eccellenza. Non poteva essere diversamente per un discepolo di Æthelwold, che si prefigurava carriere ecclesiastiche di alto rilievo per i propri allievi; Æthelwold, infatti, dava particolare risalto all'istruzione in materia di amministrazione e legislazione ecclesiastica, allo studio del latino, ma anche allo stile e alla versificazione. Così viene descritto Æthelwold da uno dei suoi discepoli, Wulfstan, nella *Vita S. Aethelwoldi* (XXXI, 1-4) : “Dulce namque erat ei adolescents et iuvenes semper docere, et Latinos libros Anglice eis soluere, et regulas grammaticae artis ac metricae rationis trader et oicundis alloquiis ad Meliora hortari” (‘Era sempre a lui cosa gradita istruire gli adolescenti e i giovani, e tradurre per loro i testi latini in inglese, tramandare le regole della grammatica e della metrica e incoraggiarli a fare meglio con parole allegre’). La produzione di Ælfric rientra a pieno titolo nella *visio* del suo Maestro. La flessibilità dello stile ælfriciano

²⁹⁷ Godden (2002: 13).

²⁹⁸ Godden (2002: 25)

²⁹⁹ Godden (2002: 13)

è evidente e denota un controllo della forma in frammenti anche molto diversi per contenuto e stile, tra cui (1) la narrazione, (2) la trasmissione di precetti, (3) l'esegesi biblica o i trattati scientifici; come suggerisce Clemoes “no author could handle such a wide variety of subject-matter with such clarity and ease unless he understood the principles of good writing”³⁰⁰.

2.2.4. *Destinatari*

Gli studiosi tendono a operare una distinzione di pubblico tra la I e la II Serie di omelie. La prima raccolta è infatti maggiormente concentrata sulla riflessione di passi tratti dalla Sacra Scrittura e mostra un carattere prevalentemente esegetico, la II Serie si rivela meno didattica. Del Zotto è dell'opinione che la I Serie avesse come pubblico principalmente l'assemblea dei fedeli e che quindi venisse usata per commentare le pericopi lette durante le celebrazioni, mentre la II Serie sarebbe stata usata come materiale utile per i predicatori e quindi destinata maggiormente a letture private³⁰¹. In effetti l'atteggiamento retorico/performativo adottato da Ælfric nella I Serie è quello di un presbitero che si sta indirizzando a una congregazione laica; non a caso, si riferisce spesso al proprio uditorio alla seconda persona plurale³⁰², mentre nella II Serie questi riferimenti vengono a mancare. Di altra opinione, Upchurch sottolinea come “the laity remains the intended audience of the two series of sermons Ælfric wrote to be preached on Sundays and feast days throughout the year”³⁰³. Godden pensa che le omelie di Ælfric siano indirizzate prevalentemente ai sacerdoti, considerati non in grado di leggere gli omiliari latini³⁰⁴. Lo studio di Upchurch (ripreso un decennio dopo da Francini) evidenzia che le omelie della I Serie sembrano, invece, essere indirizzate a un pubblico di laici anche perché sono caratterizzate da uno stile più semplice e spesso paratattico, mentre quelle più tarde, già dalla II Serie e le “Omelie Supplementari”, hanno un maggior numero di citazioni in latino e commenti parentetici che sembrano suggerire destinatari più colti³⁰⁵. In ogni caso, proprio come sottolinea anche Gneuss, “his audience was in no sense only a narrow circle of monastic inmates but included ordinary lay persons as well as the nobility and the episcopacy”³⁰⁶.

³⁰⁰ Clemoes (1966: 178).

³⁰¹ Del Zotto (1994: 57).

³⁰² Hill (1992: 25).

³⁰³ Upchurch (2009: 221).

³⁰⁴ Godden (2001: 580-90).

³⁰⁵ Upchurch (2009: 221) e Francini (2019: 10).

³⁰⁶ Gneuss (2002: 9).

Ælfric dimostra una solida competenza delle questioni dottrinali ed è in grado di fare delle distinzioni tra fonti canoniche e non; in questo modo, grazie ai suoi scritti, emerge per la prima volta un programma di istruzione religiosa completo e colto, costruito su solide basi, per andare incontro alle esigenze sia dei colti che degli illetterati – siano questi monaci, chierici o laici. Ælfric usa l'esegesi scritturale come veicolo educativo principale, estendendo la varietà di temi e testi considerati fondamentali per i fedeli e creando così un implicito pubblico di credenti le cui pratiche religiose si innestano su argomentazioni dal solido impianto teologico. Ælfric, come gli altri omileti anonimi, vuole formare cristiani osservanti la cui fede e le cui azioni sono radicate nell'esempio di Cristo; tuttavia, a differenza degli altri predicatori, offre delle interpretazioni agli esempi forniti che mettono l'accento non solo sulla pratica, quindi sul “come” performativo dei riti quanto sul “perché”, sulla dottrina e le motivazioni che sottendono a certe pratiche, richiedendo al proprio pubblico un certo sforzo intellettuale.

Va ricordato inoltre che i destinatari laici di Ælfric erano essenzialmente nobili; costoro erano in grado di comprendere le basi della lingua latina, sebbene non ai livelli di un uditorio più colto, come per le alte cariche ecclesiastiche: “Ælfric's thegns are not only literate and expected to read or hear read out his religious tracts, but they are also knowledgeable”³⁰⁷. Detti nobili erano abituati ad ascoltare canti e preghiere in latino durante la messa e conoscevano le preghiere fondamentali come il *Pater Noster*. Benchè relegato alla sfera religiosa e dell'educazione religiosa, il latino non risultava perciò per loro una lingua totalmente estranea o impenetrabile.

Il rapporto con i nobili anglosassoni è stato più volte sottolineato: Ælfric non era affatto isolato dagli avvenimenti a lui contemporanei ed era realista nel suo grado di apprezzamento delle ricchezze e del potere. Egli, infatti, come molti altri religiosi, era il beneficiario del supporto che i proprietari terrieri e i nobili fornivano ai centri monastici riformati, tanto a Winchester quanto a Cerne e a Eynsham. Il pubblico vasto che Ælfric aveva in mente ha influenzato non solo le sue scelte linguistiche ma anche quelle contenutistiche. Nella prefazione alla II Serie sostiene che non tutti i passi che commenta provengono dai Vangeli, “ac sind forwel fela of godes life oððe þrowunge gegarode. þæra anra þe angelcynn

³⁰⁷ Cubitt (2009: 165-192).

mid freolsdagum wurðað” (‘ma molti di questi sono tratti dalla vita o dalla passione dei santi di Dio, solo di quelli che la gente inglese onora con giorni di festa’)³⁰⁸.

Il piano di Ælfric era quindi piuttosto complesso sebbene ben strutturato, in cui ciascuna parte trova il suo posto all’interno del tutto. Clemoes paragona la scrittura di Ælfric alla concezione che plasmò l’edificazione delle cattedrali gotiche più tardi³⁰⁹; le fondamenta consistono in due serie di omelie che combinano Temporale e Santorale, mentre il *De Temporibus Anni*, la *Grammatica* e il *Colloquio*, le lettere (a Wulfisge e Wulfstan e ai monaci di Eynsham) sono le strutture portanti che sostengono questo edificio; le *Vite dei Santi* e le storie del Vecchio Testamento costituiscono le decorazioni della cattedrale e infine le composizioni occasionali come la *Lettera a Sigeward* rappresentano le sculture esterne. Il costruttore di questo *opus* fu “the best educated man of his time, who had the creative vitality to be his country’s foremost teacher”³¹⁰.

2.2.5. Edizioni

La prima edizione moderna delle *CH* è datata 1844-46 ed è quella di Thorpe. Questi traduce e pubblica le due serie in due volumi, basandosi sul manoscritto K. Pur privo di un apparato critico e non immune da errori e sviste, rimarrà l’edizione di riferimento per oltre un secolo e mezzo. Thorpe costituisce un’eccezione tra i suoi contemporanei, poichè nel periodo del Romanticismo la prosa, in particolare religiosa, subì un sostanzioso processo di svalutazione. Thorpe, invece, dimostrò grande interesse per Ælfric, tanto da selezionare alcuni suoi testi per i suoi *Analecta Anglo-Saxonica*, un volume “designed chiefly as a first book for students”³¹¹. Nella prefazione alla sua edizione delle *CH*, Thorpe scrive che i sermoni di Ælfric “equally exhibit what were the doctrines of the Anglo-Saxon church at the period in which they were compiled or translated, and are for the most part valuable in matter, and expressed in language which may be pronounced a pure specimen of our noble, old, Germanic mother-tongue”³¹². Nel 1933 Sisam richiamò l’attenzione degli studiosi sulla eccezionalità della trasmissione testuale delle *CH*, ricordando la necessità di effettuare la

³⁰⁸ Clemoes (1979: 2.37-40).

³⁰⁹ Clemoes (1959: 245).

³¹⁰ Clemoes (1959: 246).

³¹¹ Al suo interno Thorpe incluse la Prefazione alla *Genesi* ed estratti delle traduzioni dei libri veterotestamentari della *Genesi* e di *Giobbe*, così come frammenti dei Vangeli, testi alfrediani, la *Cronaca Anglosassone* e altri lavori in prosa, come la *Battaglia di Maldon*, *Giuditta*, ed estratti dall’*Ormulum*.

³¹² Thorpe (1844-46: vi).

collazione completa dei numerosi testimoni superstiti in vista di una ormai necessaria nuova edizione dell'opera³¹³. Nel 1967 Pope pubblica invece *Homilies of Ælfric: a Supplementary Collection*, sollevando la questione editoriale se stampare la prosa allitterativa di Ælfric come prosa o come poesia, per poi scegliere la seconda opzione.

Clemons dedicò ampia parte della propria ricerca allo studio del *corpus* omiletico ælfriciano sin dagli anni Cinquanta, inaugurando una nuova stagione di studi sull'abate di Eynsham. Clemons, infatti, non solo fu l'editore della seconda serie delle *CH* ma scrisse anche l'articolo che cercò di stabilire in maniera puntuale e rigorosa la cronologia delle opere ælfriciane, "The Chronology of Ælfric's Works" (1959). Clemons pubblicò inoltre un'importante saggio sull'abate di Eynsham all'interno del volume *Continuations and Beginnings* a cura di Stanley³¹⁴ ed è stato anche il curatore della nuova (e tutt'ora in uso) edizione della I Serie pubblicata nel 1997. A differenza di Thorpe, Clemons inserisce anche i passi della Bibbia che Ælfric traduce o spiega; nella sua edizione, invece, Thorpe li omette presupponendo, come lui stesso dichiara, che tutti i lettori delle omelie avessero una copia del nuovo Testamento nella propria lingua e ritenendo così superfluo inserire le citazioni³¹⁵. L'edizione della II Serie invece è stata curata da Godden nel 1979. Nel 2001 lo studioso ha prodotto anche un ricco volume di analisi a entrambe le serie di *CH*, con una ampia disamina delle fonti e un glossario.

³¹³ Sisam (1953: 148-198).

³¹⁴ Clemons (1966: 176-209).

³¹⁵ Thorpe (1844-46: vii).

Capitolo 3

ANALISI LESSICALE

L'analisi lessicale sarà condotta su lessemi tratti dai passi evangelici trasmessi da entrambi i testi considerati (cfr. cap. 2) con l'intento di individuare le tipologie di prestiti e calchi nonché l'impiego dei composti più interessanti da un punto di vista sia linguistico sia culturale. Sarà quindi possibile offrire delle riflessioni sulle strategie traduttive adottate all'interno degli *OEG* e delle *CH*, tenendo conto delle loro differenze testuali e linguistiche. Questo studio è stato condotto basandosi su un quadro teorico di riferimento, che prende primariamente in considerazione gli studi di Betz³¹⁶, avviati negli anni Trenta del secolo scorso, ma che continuano a essere imprescindibili per le indagini sulle lingue germaniche antiche. Ci si baserà, inoltre, su studi più recenti condotti sulle lingue moderne e standard, fra cui i contributi di Gusmani³¹⁷, Thomason e Kaufmann³¹⁸ e Cerruti e Regis³¹⁹.

3.1. Osservazioni preliminari

Prima di delineare le principali tassonomie proposte dagli studiosi su prestiti, calchi e composti, occorre precisare che i fenomeni che si prenderanno in esame si manifestano solitamente nei differenti contesti in cui due o più lingue entrano in contatto. Questo è il caso di comunità linguistiche come quella dell'inglese antico nell'Inghilterra alto medievale che, nel corso della sua evoluzione, viene a contatto con il latino e, delle volte, lo incorpora nel proprio repertorio, soprattutto per quanto concerne la produzione di poesia e prosa cristiana che si ispira a testi di matrice religiosa della *latinitas*³²⁰.

Per l'analisi dei fenomeni di contatto sarà utile prendere in considerazione, oltre agli studi di Betz, anche quelli successivi del linguista americano Bloomfield (1933) e dello studioso italiano Gusmani sull'interferenza linguistica (1981; 1987). Come sottolinea Gusmani, la coesistenza fianco a fianco di due o più lingue non è condizione sufficiente perché avvenga un contatto: occorre, infatti, che ci sia almeno un individuo che le conosca

³¹⁶ Betz (1936; 1949; 1974).

³¹⁷ Gusmani (1981; 1987).

³¹⁸ Thomason&Kaufmann (1988).

³¹⁹ Cerruti&Regis (2015).

³²⁰ Secondo la definizione fornita da Del Negro e Guerini (2007: 15) “una comunità linguistica è un insieme di persone che parlano la stessa lingua o le stesse lingue e che ne condividono le norme d'uso in essa contenute”.

e utilizzi entrambe, anche in modo approssimativo³²¹; il *locus* del contatto avviene perciò sempre e primariamente a livello d'uso del singolo parlante³²². Ne consegue che non sono quindi i sistemi linguistici nella loro astrattezza a interferire e a mescolarsi; è nell'individuo, e più precisamente nel suo singolo atto linguistico, che si determina quella sovrapposizione di elementi di due codici differenti che prende il nome di “interferenza” e che costituisce il contesto principale entro cui si manifestano quei fenomeni che si prenderanno in considerazione³²³.

L'influsso di una lingua su un'altra può poi avvenire secondo diversi gradi di intensità³²⁴, lungo un *continuum* che vede, a un estremo, un bilinguismo più sporadico e circoscritto, e all'altro estremo un bilinguismo più esteso. Nel primo caso, il contatto avviene attraverso l'acquisizione di una corrente di prestiti che Bloomfield aveva definito “cultural borrowing”³²⁵. Nel secondo caso, il bilinguismo coinvolge un'intera comunità di parlanti per un rilevante periodo di tempo (“intimate borrowing”), con un più consistente uso di calchi. Gusmani ritiene che le definizioni di Bloomfield siano ancora valide, purchè si tenga presente che tra le due tipologie esistono differenze di grado, non di natura³²⁶.

Per quanto riguarda il contatto fra lingue e civiltà, oltre alla rilevanza dei già citati studi di Betz, Bloomfield e Gusmani, al fine di trattare più esaurientemente questi processi nel contesto dell'Inghilterra del X secolo, occorre estendere l'indagine anche all'aspetto culturale, e, in particolare, alla teoria polisistemica di Even-Zohar (cfr. § 1.1.3.). Secondo quest'ultimo, a venire a contatto non sono solamente due lingue, bensì due sistemi culturali. Nel caso del mondo anglosassone, a partire dal VI secolo, l'affermazione del Cristianesimo romano-cattolico tramite la missione *ad Anglos* voluta da Papa Gregorio Magno (cfr. § 1.2.1.) non ha soltanto contribuito alla scelta di una nuova confessione di fede dei regni a partire da quello del Kent. A seguito della conversione di Æthelberht e della sua corte, infatti, a un nuovo credo corrisponde l'adozione di un nuovo sistema culturale. Fra i primi tratti di discontinuità c'è un contesto di trasmissione non più fondato sull'oralità, giacché il testo per eccellenza della cristianità è la Bibbia, creata a partire dalle parole codificate per volere di

³²¹ Gusmani (1981: 87).

³²² Weinreich (1968: 1).

³²³ Cfr. Gusmani (1981: 182) che rielabora uno spunto di Schuchardt (1884: 107). Il fenomeno consiste nell'imitazione di un modello linguistico in un contesto diverso da quello di pertinenza: si parlerà di lingua-modello e di lingua-replica (Gusmani 1987: 88).

³²⁴ Gusmani (1987: 109).

³²⁵ Bloomfield (1933: 444 ss).

³²⁶ Gusmani (1987: 109).

Dio da parte di patriarchi, profeti, evangelisti e apostoli. La conversione al Cristianesimo dell'Inghilterra anglosassone sancisce dunque il passaggio alla scrittura. Gli *scriptoria* diventano il cuore pulsante di un sistema culturale in formazione; è in questa fase che la civiltà inglese alto medievale viene a contatto con la cultura latino-cristiana, che ha invece una solida storia alle spalle e che risente di processi di mediazione con culture a lei precedenti, soprattutto per la Sacra Scrittura, nel passaggio interpretativo del testo biblico dalle *hebraica e graeca veritates*³²⁷. Tutti questi fattori e gli studi che li prendono in esame sono il fondamento dell'analisi delle formazioni lessicali considerate in questo capitolo.

3.2. *Questioni terminologiche*

Il fenomeno del contatto linguistico, fin dagli anni Trenta del secolo scorso, ha suscitato molto interesse, dando vita a tassonomie e definizioni varie e, a volte, contrastanti tra loro. La difficoltà si è acuita nel momento in cui tale terminologia è stata tradotta da una lingua all'altra, con l'inevitabile aumento della disomogeneità. Inoltre, gli studi scientifici si sono spesso soffermati sulle lingue in uso tralasciando quelle antiche, le cui testimonianze a noi pervenute sono proporzionalmente piuttosto scarse.

Come si è anticipato, seminale è lo studio di Betz, che comincia a trattare il tema a partire dal 1936; ma sarà con un articolo del 1949 che lo studioso porrà le basi vere e proprie per l'analisi del fenomeno del contatto interlinguistico tra le lingue germaniche antiche e il latino. Il suo studio si basa sui prestiti dal latino nella traduzione antico alto tedesca della *Regula Benedicti*. Si tratta di un lavoro fondamentale sulla natura dei fenomeni e soprattutto sulla necessità di una loro definizione univoca e chiara. Esso racchiude sotto l'iperonimo di *Lehngut* l'intera categoria dei rapporti interlinguistici. Al suo interno la prima suddivisione è quella tra *Lehnwort* e *Lehnprägung*, ovvero tra le forme di prestito e di calco, una suddivisione che verrà mantenuta anche nello studio del 1974³²⁸. La tassonomia di Betz, su cui ci si soffermerà nel prossimo paragrafo, è basata come si è detto sull'antico alto tedesco, ma risulta applicabile anche ad altre lingue germaniche antiche. Essa è stata ripresa anche da Gneuss nella scuola di linguistica storica di Monaco di Baviera, nel 1955³²⁹, per lo studio

³²⁷ Per quanto concerne la questione relativa alla *graeca sive hebraica veritas*, si rimanda a Mogens Müller (2008: 107 ss.).

³²⁸ Betz (1974: 135-163).

³²⁹ Gneuss (1955: 2 ss.).

delle glosse in anglosassone dell’VIII secolo attestate nel *Vespasian Psalter*³³⁰. Il suo contributo rimane uno dei pochissimi disponibili per lo studio dei fenomeni da contatto nell’ambito della produzione in inglese antico.

L’influsso di Betz riguarda anche gli studi condotti in Italia. Ricordiamo quelli di Gusmani degli anni Ottanta (1981; 1987) nei quali ha fornito un fondamentale contributo al dibattito su questo tema, puntualizzando la terminologia a suo tempo introdotta da Betz. La differenza sostanziale rispetto alla tassonomia dello studioso tedesco consiste nel tentativo di costruire una sorta di ponte tra le due tipologie di processi interlinguistici. Gusmani sostiene infatti che la differenza tra calco e prestito sia soltanto di gradazione, non di natura³³¹:

Il calco si differenzia dai più appariscenti fenomeni di prestito in quanto abbraccia quei casi d’interferenza in cui l’imitazione del modello alloglotto è limitata alla “innere Sprachform” e non ha di mira la riproduzione dell’aspetto esteriore: si tratta, rispetto al prestito, di una copia meno fedele, di un processo mimetico in un certo senso più raffinato, senza che per questo si possa parlare di una reale differenza di natura tra i due processi³³².

La discussione terminologica, in ogni caso, ha avuto seguito anche al di fuori dello studio delle lingue germaniche antiche; altri contributi fondamentali sono stati per esempio quello del sociolinguista Weinreich (1968) che ha studiato il contatto linguistico e i fenomeni di interferenza con particolare riferimento all’individuo bilingue³³³. Weinreich offre una disamina dei fattori che influiscono sul contatto linguistico distinguendo tra varie tipologie di interferenza. La divisione principale in questo caso riguarda l’oggetto dell’interferenza, ossia le “simple words” e le “compound words”. Se l’interferenza riguarda un *simplex* si possono avere come conseguenza due fenomeni: il “word transfer”, ossia il prestito vero e proprio, e la cosiddetta “semantic extension due to contact” ovvero l’estensione semantica di un termine già esistente, paragonabile al calco semantico³³⁴. Se l’interferenza riguarda invece parole composte o sintagmi, Weinreich parla di “loan translation”, suddividendola ulteriormente secondo la tripartizione introdotta da Betz all’interno della macrocategoria della *Lehnprägung* (per la trattazione cfr. § 3.2.2).

³³⁰ London, British Library, *Cotton MS Vespasian A I*. Cfr. Gneuss&Lapidge (2014: 307 ss.).

³³¹ Gusmani (1981: 15).

³³² Gusmani (1981: 219).

³³³ Weinreich (1968).

³³⁴ Weinreich (1968: 83 ss.).

Nell'alveo di questa discussione, Haspelmath (2009) risulta particolarmente utile perché fa il punto sulla riflessione terminologica dei fenomeni di contatto linguistico. Le riflessioni di Haspelmath, in ogni caso, si fondano su alcuni studi precedenti, fra cui Thomason e Kaufman (1988) e Myers-Scotton (2002, 2006). Thomas e Kaufman avevano utilizzato il termine “borrowing” per riferirsi in particolare all'introduzione di elementi stranieri all'interno della lingua nativa del parlante, quindi come sinonimo di “adozione”³³⁵. Nel 2009, Haspelmath opera, tuttavia, una distinzione inedita rispetto agli studi precedenti, analizzando le ragioni per cui le lingue prendono a prestito parole straniere. La sua classificazione prevede l'esistenza di due tipi di processi che lui raccoglie sotto il termine-ombrello *borrowing* e comprende sia il caso in cui il parlante nativo incorpori nella propria lingua elementi stranieri, sia il caso in cui parlanti non nativi impieghino strutture della propria lingua nella lingua ricevente³³⁶.

Riprendendo e ampliando la definizione di Thomason e Kaufmann, Haspelmath usa quindi “borrowing” sia come termine generale per designare ogni tipo di processo di copia o trasferimento, sia come sinonimo di “adozione”. Questo processo è distinto da quello di “substratum interference”, detto anche “imposition”, in cui parlanti non nativi impongono (involontariamente) qualità della propria lingua all'interno della lingua ricevente³³⁷. I due fenomeni possono comunque essere fatti risalire ad un'unica tipologia, quella dell'interferenza. Come sottolineato da Haspelmath, nei casi di “imposition”, saranno primariamente la fonologia e la sintassi a essere interessate da fenomeni di prestito³³⁸; nel caso invece di situazioni di “adozione” di termini stranieri nel linguaggio nativo, le innovazioni riguarderanno principalmente il lessico. Questa distinzione si rivela adeguata anche per il contesto in cui si trovano a operare i traduttori nell'area dell'inglese antico, i quali incorporano nella loro lingua termini provenienti dal latino.

Haspelmath riprende invece da Myers-Scotton (2002, 2006) la dicotomia tra “cultural borrowings” e “core borrowings” (‘prestiti di necessità’ e ‘prestiti di lusso’). I primi, secondo una definizione controversa, chiamati anche “loanwords by necessity”, sono parole prese a prestito nella loro forma da un'altra lingua e servono a designare concetti completamente nuovi importati dall'esterno. I “core borrowings” sono invece parole

³³⁵ Thomason&Kaufmann (1988: 21).

³³⁶ Haspelmath (2009: 36).

³³⁷ Thomason&Kaufman (1988: 21).

³³⁸ Haspelmath (2009: 50).

straniere che rappresentano duplicati di significato di parole già esistenti: in questo caso l'adozione è spesso motivata dal prestigio della lingua donatrice³³⁹.

Tenendo a mente queste definizioni per quanto riguarda il rapporto tra lingua latina e inglese antico, all'interno delle nuove formazioni lessicali, si prenderanno in considerazione anche i composti che costituiscono un mezzo molto produttivo di creazione lessicale nelle lingue germaniche. Come ricorda Molinari, infatti, le lingue germaniche si differenziano da quelle romanze, poiché queste ultime nelle prime fasi del loro sviluppo privilegiano la suffissazione come metodo di arricchimento lessicale³⁴⁰. Marchand aveva definito i composti come una combinazione di elementi linguistici sulla base di una relazione determinante/determinato, sottolineando come questa combinazione debba avvenire tra due o più morfemi liberi³⁴¹. Il composto è formato da un modificatore o determinante che solitamente, nelle lingue germaniche, sta a sinistra del composto, e da una testa o modificato o determinato che stabilisce sia la classe di appartenenza sia i tratti semantici del composto. Secondo la definizione di Cardona, esso è “un sintagma stretto da due o più morfemi che si comporta sintatticamente come segno unico e che assume un significato nuovo, non dato necessariamente dalla somma dei significati dei singoli morfemi che lo compongono”³⁴². Per quanto riguarda i criteri di classificazione, come si vedrà nel § 3.2, la terminologia, almeno a prima vista, pare abbastanza omogenea.

Alla luce di queste premesse questo studio si baserà principalmente sulla classificazione proposta da Betz e poi rielaborata da Gneuss. Si passa adesso a fornire una definizione di prestito, calco (strutturale e semantico) e composto, per poi procedere all'analisi dei lessemi in inglese antico presenti nelle traduzioni di uno stesso passo evangelico sia negli *OEG* che nelle *CH* di Ælfric.

3.2.1. Prestiti

Secondo Betz il prestito (*Lehnwort*) costituisce la categoria più vitale all'interno dei fenomeni di contatto interlinguistico, come dimostra la sopravvivenza nel tedesco moderno di molte parole mutuate dal latino nella fase antica³⁴³. Come visibile dallo schema in Fig.2,

³³⁹ Myers&Scotton (2006: 209 ss.).

³⁴⁰ Molinari (1994: 84).

³⁴¹ Marchand (1969: 11).

³⁴² Cardona (1998: 80).

³⁴³ Betz (1974: 135 ss.).

suddivide la categoria del *Lehnwort* in due tipologie: *Fremdwort* ('forestierismo'), in cui l'influsso straniero è ben visibile (per esempio nell'inflessione) e *assimiliertes Lehnwort*, un prestito integrato nella lingua d'arrivo.

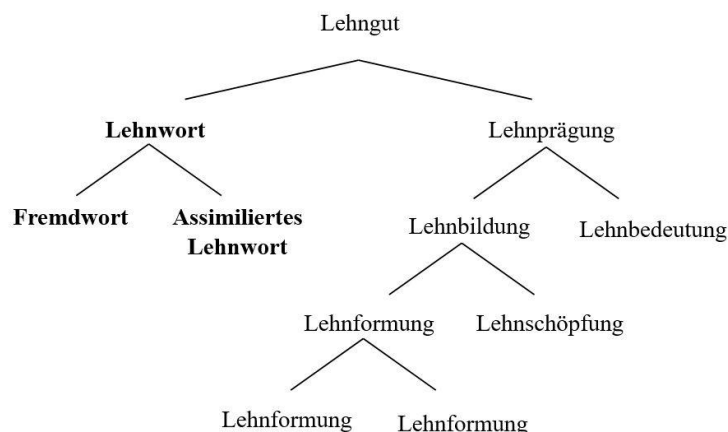


Fig.2. Schema tratto da Betz (1974: 137).

Questa distinzione è stata successivamente criticata da alcuni studiosi, tra cui Gneuss che la trova non chiaramente definita e demarcata, preferendo invece la denominazione inclusiva di *Lehnwort* per entrambe le tipologie³⁴⁴. In ogni caso la spiegazione che Betz dà del prestito rimane ancora valida: la lingua ricevente che non ha un equivalente del termine alloglotto, il quale esprime un concetto proprio di un'altra cultura (nomi di entità concrete, di piante o animali etc.), adotta il termine straniero che lo designa.

Trattandosi di un'imitazione che riguarda anche il significante, il prestito si compie di norma partendo da una determinata forma tra quelle assunte dal termine straniero, ossia la forma in cui la parola concretamente si presenta nel contesto da cui il parlante dell'altra lingua ha tratto spunto³⁴⁵. Gusmani chiarisce che “sul piano del contenuto si riproduce nel prestito non l'astratta funzione semantica del modello (...) bensì il senso assunto in un ben definito contesto, cioè la *Redebedeutung* che il parlante ha presente al momento dell'interferenza”³⁴⁶. Lo studioso italiano ricorda, inoltre, che l'acquisizione di un prestito non è un procedimento passivo, non consiste, cioè, in una trasposizione meccanica, perché

³⁴⁴ Gneuss (1955: 18).

³⁴⁵ Gusmani (1981: 182).

³⁴⁶ Gusmani (1981: 182).

tra il nuovo termine introdotto e quelli già esistenti si crea un rapporto di reciproco condizionamento che determina a sua volta il significato stesso del prestito³⁴⁷. Va infatti tenuto presente che un prestito non è “un corpo estraneo alla lingua” o “un passaggio di materia linguistica”, ma è un’entità viva capace di modificare a sua volta la lingua ricevente³⁴⁸. Lo si preferisce al calco in particolare se la cultura straniera gode di un certo prestigio; presupponendo un modesto grado di bilinguismo da parte dei parlanti, è quasi sempre la prima forma in cui si manifesta il contatto interlinguistico. Questa precisazione risulta particolarmente utile per l’inquadramento dei primi contatti di natura commerciale o militare tra le popolazioni germaniche e i Romani. Le prime parole latine adottate indicavano infatti concetti o prodotti nuovi per i quali le lingue germaniche non avevano un equivalente. Si spiegano così i numerosi prestiti latini che a partire dal II-I sec. a.C. hanno raggiunto la cosiddetta “cerchia nordica” e sono poi entrati nell’anglosassone. Fra questi si possono ricordare l’ags. *win* da lat. *vinum* (‘vino’) per l’ambito commerciale e *Casere* dal lat. *Caesar* (‘imperatore’) per quello militare.

La lingua-replica, in questo caso l’inglese antico, reagisce in modo attivo all’introduzione del prestito; tuttavia, il processo di assimilazione si muove su due fronti³⁴⁹:

- 1) quello dell’acclimatamento, che si manifesta nella frequenza d’uso del prestito e nel suo impiego nei processi produttivi della lingua ricevente. È dovuto alla familiarità che i parlanti acquisiscono nei riguardi del prestito stesso;
- 2) quello dell’integrazione, che si manifesta nel grado di adattamento del prestito alla grafia, fonologia e morfologia della lingua che subisce l’interferenza.

Rispetto ai contributi scientifici di Gusmani, il dibattito terminologico è proseguito successivamente; in particolare, per la presente trattazione, si rivelano utili gli studi di Matras e Sakel (2007), poi ripresi anche da Cerruti e Regis (2015) nell’ambito della linguistica italo-romanza. In questo caso, il prestito viene distinto dal calco per la sua natura di passaggio di sostanza fonetica da una lingua fonte a una lingua ricevente. Il prestito viene equiparato dagli autori al “matter replication”, ben distinto dal “pattern replication” caratteristico dei calchi. In questo contesto, a differenza degli studi precedenti, il punto di vista cambia: i processi di passaggio di elementi da una lingua fonte a una lingua ricevente (“matter/pattern replication”) vengono qui distinti dalle realizzazioni di tali processi (ossia i fenomeni di

³⁴⁷ Gusmani (1981: 133).

³⁴⁸ Gusmani (1987: 16).

³⁴⁹ Gusmani (1981: 97).

prestito e calco), distinzione che, secondo questi studiosi, non essendo mai stata sufficientemente chiarita, è stata una delle ragioni principali della notevole proliferazione terminologica.

3.2.2. I calchi

L'iperonimo per le forme di calco, secondo lo schema di Betz (Fig.3) è *Lehnprägung* e comprende due tipologie principali: *Lehnbedeutung* ('calco semantico') e *Lehnbildung* ('calco strutturale')³⁵⁰. La *Lehnbildung* si articola ulteriormente secondo una gradazione di fedeltà rispetto al modello. La *Lehnschöpfung* è definita anche come interferenza concettuale; la *Lehnformung* comprende invece le due categorie di *Lehnübersetzung* ('calco strutturale fedele') e *Lehnübertragung* ('calco strutturale parzialmente fedele').

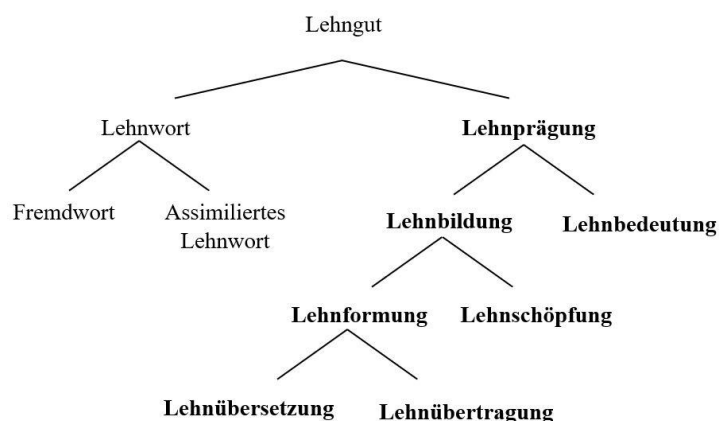


Fig.3. Schema tratto da Betz (1974: 137).

Gusmani riprende in parte questa distinzione, chiarendo che si parla di “calco” (la *Lehnprägung* di Betz) se l’imitazione del modello alloglotto da parte della lingua replica riguarda solo la struttura o l’articolazione semantica del segno, cioè la “forma interna” della parola³⁵¹. In ogni caso, rispetto al prestito, il calco richiede una buona conoscenza della

³⁵⁰ Betz (1974: 136 ss.).

³⁵¹ Gusmani (1981: 89).

lingua modello e soprattutto la capacità di cogliere l'articolazione del termine straniero. Può essere ambiguo dal punto di vista della referenza, molto di più rispetto al prestito e, come osserva Gusmani, ha influssi più profondi sul piano sistemico della lingua, coinvolgendo i principi di organizzazione degli elementi, poiché il materiale indigeno viene modellato sul termine alloglotto³⁵².

Solitamente il calco per eccellenza sembra essere considerato quello strutturale, che Weinreich chiama "loan translation" distinguendolo da quello semantico che viene definito come "semantic extension due to contact"³⁵³. In questo secondo caso, trattandosi di un'interferenza lessicale riguardante parole composte ("compound words") o intere locuzioni ("phrases"), tutti gli elementi del composto alloglotto vengono riprodotti per estensione semantica con equivalenti parole native³⁵⁴. La stessa nomenclatura viene ripresa anche da Haspelmath, che definisce i calchi (facendo qui riferimento in particolare a quelli strutturali) come "a complex lexical unit that was created by an item-by-item translation of a (complex) source unit"³⁵⁵. Tra gli esempi di calco (strutturale) vengono perciò spesso citati i composti.

Riprendendo quanto detto per il prestito, Cerruti e Regis sottolineano come il calco sia un processo di "replicazione di schemi strutturali ("pattern replication"), ossia di categorie grammaticali, proprietà, regole, schemi sintattici e significati³⁵⁶.

3.2.2.1 Calchi strutturali

Come già anticipato, nella categoria delle *Lehnprägungen* (ossia quella dei calchi), Betz cita come prima sottocategoria la *Lehnbildung* (ossia il calco strutturale) che l'autore definisce come "die genaue Glied-für-Glied-Übersetzung des Vorbildes" ('la traduzione precisa del modello, elemento per elemento')³⁵⁷. Se il modello alloglotto è analizzabile dal punto di vista della struttura, sarà quest'ultima a essere replicata con termini nativi, come nel sostantivo in inglese antico *ællmihtig* (*æll+mihtig*) 'onnipotente', che riprende nella sua struttura il latino *omnipotens* (*omnis+potens*). Come precisa Gusmani, tuttavia, in questo caso non viene

³⁵² Gusmani (1987: 109).

³⁵³ Weinreich (1968: 51).

³⁵⁴ Weinreich (1968: 47 ss.).

³⁵⁵ Haspelmath (2009: 39).

³⁵⁶ Cerruti&Regis (2015: 20).

³⁵⁷ Betz (1949: 27).

riprodotta solamente la struttura del modello, perché la lingua ricevente acquista un nuovo significato³⁵⁸. Di conseguenza, a dispetto del nome, il calco strutturale è sempre anche un calco di significato. Il calco strutturale, quindi, riproduce la parola straniera con i mezzi della propria lingua, ma a differenza del calco semantico, è anche sempre una nuova creazione.

Nel suo studio del 1974, Betz riprende e amplia la prima tripartizione da lui proposta – sulla quale tornerà successivamente Weinreich³⁵⁹. Betz, in particolare, fa una distinzione tra *Lehnschöpfung* e *Lehnformung* suddividendo quest'ultima in *Lehnübersetzung* e *Lehnübertragung*:

- *Lehnübersetzung* (ossia il calco strutturale fedele), chiamata da Weinreich “loan translation proper”³⁶⁰: quando il modello alloglotto è riprodotto fedelmente nella sua struttura e i componenti della parola straniera vengono sostituiti da componenti esattamente corrispondenti della lingua replica. È il calco strutturale vero e proprio, che Haugen definisce “literal creation”³⁶¹.
- *Lehnübertragung* (ossia il calco strutturale parzialmente fedele), chiamato da Weinreich “loan rendition”³⁶²: in questo caso il termine alloglotto viene riprodotto solo parzialmente nella sua struttura, ma almeno un elemento deve essere chiaramente di derivazione straniera. Gusmani chiama questo tipo di calco strutturale “imperfetto” o “approssimativo”³⁶³. Un esempio è costituito dal lat. *rationabilis* > aat. *redihaft*, ‘ragionevole’ (formato dal sostantivo aat. *redio* + suffisso *-haft*).

Sotto l'iperonimo di *Lehnbildung* si ha anche la *Lehnschöpfung*, identificata da Weinreich come “loan creation”: è una coniazione indipendente della lingua replica, ma ideologicamente influenzata dal modello straniero. In un primo momento Betz inserisce questo tipo di formazione lessicale sotto l'etichetta di *Lehnformung*, ma poi decide di creare una categoria a parte, intuendo la potenziale diversità (e, per certi versi, ambiguità) di questa tipologia di calchi. A tal riguardo, si consideri l'aat. *findunga* (dal verbo *findan* + suffisso *-unga*), sostantivo astratto creato per rendere il latino *experimentum* (‘tentativo, prova’).

³⁵⁸ Gusmani (1987: 107).

³⁵⁹ Weinreich (1953: 51).

³⁶⁰ Weinreich (1953: 51).

³⁶¹ Haugen (1953: 383 ss).

³⁶² Weinreich (1953: 53).

³⁶³ In questo caso Gusmani (1987: 107) riprende la definizione di Haugen di “approximate creation” (1953).

3.2.2.2. Calchi semantici

Il calco semantico (la *Lehnbedeutung* di Betz) è considerato la forma meno palese di interferenza poiché incide solo a livello di significato; in questo caso, infatti, è il termine già esistente nella lingua replica ad acquistare un ulteriore o un diverso significato derivato dal termine alloglotto. Haugen lo aveva già definito “semantic loan”, evidenziando così che sono gli elementi semantici e non strutturali a essere importati dalla lingua-modello³⁶⁴. Secondo Gneuss, il calco semantico è una strategia molto usata dai traduttori perché evita loro di dover creare nuove parole e di doversi occupare della complicata spiegazione di un termine straniero³⁶⁵. In questo caso, però, esiste il rischio che il termine venga frainteso compreso dai membri della comunità linguistica. Tutto ciò, come si vedrà successivamente nell’analisi, provoca delle conseguenze che vanno al di là dei fraintendimenti traduttivi e investono anche il piano della comprensione culturale.

Questa strategia era particolarmente usata dai missionari nel loro processo di evangelizzazione per introdurre i concetti principali del Cristianesimo all’interno dell’ambiente germanico modificando il significato di una parola autoctona. Si pensi, per esempio, al lessema latino *Dominus*, che in inglese antico viene reso con il termine *drihten*, originariamente denotante soltanto il ‘capo (del *comitatus*)’³⁶⁶. Trattasi, dunque, di una parola mutuata dall’ambito militare fortemente connotata poiché il *comitatus* rappresenta un’istituzione fondamentale della società germanica e il suo capo incarna tutti i valori positivi della comunità. Questa strategia semantica rientra pienamente nel disegno di evangelizzazione della *missio* romana iniziata nel Kent da Sant’Agostino di Canterbury, che cerca di convertire la cultura legata al vecchio paganesimo nel nuovo spirito cristiano³⁶⁷.

Betz opera inoltre una ulteriore distinzione, partendo dalla considerazione che il calco semantico è un fenomeno fondato sull’analogia, ossia una parola x può assumere un significato B della parola y di un’altra lingua solo se entrambe hanno in comune un significato. Vi è quindi l’ulteriore distinzione tra *analoge Lehnbedeutung* e *substituierende Lehnbedeutung*:

- *analoge Lehnbedeutung*, nel caso in cui esista una relazione semantica o fonetica con il termine straniero, relazione che può essere più o meno riconosciuta dai parlanti; per esempio

³⁶⁴ Haugen (1950: 214).

³⁶⁵ Gneuss (1955: 20).

³⁶⁶ Il *comitatus* è un termine latino introdotto da Tacito per designare un gruppo guerriero della tradizione germanica formato dal capo militare e dal suo seguito.

³⁶⁷ Betz (1974: 162).

ags. *getimbran*, ‘costruire, ricavare dal legno’ assume anche il significato di ‘edificare spiritualmente’ a partire dal latino *aedificare* ‘costruire, edificare (anche spiritualmente)’³⁶⁸.

- *substituierende Lehnbedeutung*: se è il traduttore a imporre un nuovo significato al termine nativo, sulla scia di un’analogia (semantica) da lui individuata con il termine straniero. Si pensi alla parola ags. *cniht*, che originariamente significava ‘giovane, servitore’, ma che assume, per volontà del traduttore, anche la connotazione religiosa di ‘discepolo’, secondo un’analogia semantica che originariamente non era presente³⁶⁹.

3.2.3. I composti

Una delle prime tassonomie sui composti, in uso ancora oggi, è quella di Bloomfield (1933), che opera una prima suddivisione tra composti endocentrici e composti esocentrici. Un composto (nominale) viene definito endocentrico se possiede una testa da cui derivano categoria lessicale di appartenenza, tratti semantico-sintattici e genere del composto; laddove, invece, non sia possibile determinare una testa con questi tratti si parlerà di composti esocentrici. In quest’ultimo caso il reale significato del composto può essere colto solo facendo riferimento al contesto referenziale.

Uno schema analogo è stato proposto anche da Carr (1939), che divide i composti in tre categorie: copulativi, determinativi – entrambi successivamente riuniti sotto un’unica tipologia, endocentrici – ed esocentrici.

La macro-suddivisione tra composti esocentrici ed endocentrici pare aver avuto un seguito negli studi posteriori; più incerta appare, invece, quella successiva, rendendo difficile tracciare limiti univoci. Per quanto riguarda i composti in cui è possibile individuare una testa (endocentrici), la categorizzazione viene definita in base al tipo di relazione sintattica che si instaura tra i membri del composto, ossia tra la testa e il suo modificatore/determinante. Come evidenzia Molinari, se la relazione è di tipo coordinativo si parlerà di “composti endocentrici copulativi”, se invece i due membri del composto sono in una relazione sintattica di tipo subordinativo si parlerà di “composti endocentrici determinativi”³⁷⁰.

³⁶⁸ Betz (1949: 21); Gneuss (1955: 22).

³⁶⁹ Gneuss (1955: 22).

³⁷⁰ Molinari (1994: 94).

L'ulteriore classificazione all'interno della categoria dei copulativi appare più controversa, come rileva Molinari nello studio appena citato³⁷¹. L'ampiezza della categoria dei copulativi, in effetti, dipende dall'estensione che attribuiamo al concetto di coordinazione: rimanendo a un livello sintattico superficiale, si potrebbero identificare i copulativi come scomponibili in due frasi coordinate; se invece, oltre alla relazione sintattica, si tiene in considerazione anche il rapporto di coiponimia all'interno di una gerarchia logico-semantica, la categoria dei copulativi escluderebbe quella dei composti classificanti, come nel caso dell'ags. *actreo* ('quercia' formato da *ac* 'quercia' + *treo* 'albero'). Al netto di un cospicuo numero di studi in merito avanzati nel tempo, in questo lavoro si considereranno quattro tipi di composti copulativi³⁷². Si procede, quindi, a riportare degli esempi per ciascuna di queste categorie:

- *Dvanda*: i due membri stanno in un rapporto non solo di parità, ma di unità indissolubile. Nel germanico questa tipologia è rappresentata solo da quattro formazioni fossilizzate che ricorrono nel linguaggio poetico³⁷³;
- *Addizionali*: i due membri designano due aspetti differenti ma complementari della stessa unità come nell'ags. *were-wulf* (lett. 'uomo-lupo' ovvero 'lupo mannaro'); anche questa tipologia è piuttosto rara in anglosassone;
- *Tautologici*: i due membri sono legati da una relazione di sinonimia, come nell'ags. *frea-dryhten* (lett. 'signore-signore'); rappresentano espressioni tipiche del linguaggio poetico con funzione intensificante;
- *Classificanti o chiarificanti*: i due membri sono legati da una relazione di iper/iponimia, del tipo specie-genere, come nel caso già citato dell'ags. *ac-treo* (lett. 'quercia-albero' quindi 'quercia'). Questa tipologia è molto diffusa nelle lingue germaniche, soprattutto in quelle antiche; assolve a una funzione classificante fondamentale che corrisponde a quella particolare strutturazione conoscitiva del reale in senso gerarchico, tipica della mentalità altomedievale³⁷⁴.

³⁷¹ Molinari (1994: 94).

³⁷² Molinari riprende le trattazioni di Marchand (1969), Hatcher (1951), Neuss (1981), Breindl/Thurmair (1992). Per ulteriori approfondimenti sui composti nominali in germanico e nelle lingue germaniche cfr. anche: Carr (1939), Krahe /Meid (1967), Voyles (1974).

³⁷³ Come ha evidenziato Molinari, di queste quattro formazioni fossilizzate, due soltanto si ritrovano in anglosassone (in particolare nel *Beowulf*), ossia: *suhter(ge)fæderan* 'nipote-zio' e *aþumswerian* 'genero-suocero' (1994: 95).

³⁷⁴ Molinari (1994: 89).

Per quanto riguarda i determinativi, invece, si consideri questa prima distinzione illustrata anche da Molinari³⁷⁵:

- Primari (testa non deverbale): il determinante esercita nei riguardi del determinato una funzione qualificante-attributiva (come nell'ags. *snaw-hwit* 'bianco come la neve'), oppure il determinante modifica il determinato attraverso una relazione di subordinazione "casale" (come l'ags. *land-mann*, lett. 'uomo del luogo' quindi 'nativo'). I determinativi primari possono quindi articolarsi con queste combinazioni: nome+nome, avverbio+nome, aggettivo+aggettivo, nome+aggettivo o aggettivo+nome.
- Secondari o Sintetici (testa deverbale): la testa può essere un *nomen agentis* (ags. *mann-slege*, lett. 'uccisore di uomini', quindi 'assassino'), un *nomen actionis* (ags. *gar-mittung*, lett. 'incontro di giavellotti', ovvero 'battaglia') o un participio presente (ags. *hand-wohrt*, 'fatto a mano').

Concentrandosi sulla tipologia dei composti endocentrici, Marchand propone invece una suddivisione in due classi, basandosi su un'analisi di tipo sintattico; egli distingue tra "verbal nexus combination" and "non verbal compounds"³⁷⁶:

- "verbal nexus combination": la relazione sintattica tra gli elementi è esplicita ed il predicato assume una posizione centrale, come nell'inglese moderno *watchmaker* ('orologiaio'); riprendendo le definizioni di cui sopra, si potrebbero far rientrare nel tipo dei determinativi secondari o, appunto, sintetici.
- "non-verbal compounds": la relazione sintattica tra gli elementi del composto non è esplicita e l'elemento semantico del verbo non è espresso; a tal riguardo, come suggerisce Marchand, "the semantic relations between the component elements are more in evidence than the syntactic ones"³⁷⁷. In questo gruppo si può operare un'ulteriore distinzione. Da un lato vi sono (1) "copula compounds" (paragonabili agli endocentrici copulativi), in cui la relazione che lega i due membri AB del composto è del seguente tipo: "AB è A", "AB è B"; dall'altro (2) i "rectional compounds" (paragonabili ai determinativi primari) in cui la relazione che lega i due membri è del tipo "AB è B", dove B è il determinato del composto.

Passando ora alla definizione di composti esocentrici, si può dire che non è possibile distinguere una testa che trasferisca ai membri del composto i tratti semantico-sintattici; per disambiguarne il significato, perciò, occorre fare riferimento ad informazioni di carattere extralinguistico. Come ha osservato Molinari, questo tipo di composti risulta molto limitato

³⁷⁵ Molinari (1994: 97).

³⁷⁶ Marchand (1969: 31 ss.).

³⁷⁷ Marchand (1969: 18).

in inglese antico, il che conferma “nell’anglosassone una molto minore agilità ad utilizzare in funzione di un arricchimento lessicale, anche all’interno del processo di composizione, le possibilità di commutazione delle categorie grammaticali della parola”³⁷⁸.

In questa categoria distinguiamo due tipi di composto:

- quelli del tipo verbo+nome, che fanno però la loro comparsa solo nella fase media e mantengono una certa produttività nelle lingue moderne;
- i *bahuvrihi*, detti anche possessivi, per il tipo di relazione semantica che si instaura tra il composto e il suo referente. Un esempio è l’ags. *bær-foot*, da cui deriva il moderno *barefoot* ossia ‘(che ha) i piedi nudi’. L’impiego traslato, caratteristico dei *bahuvrihi*, ne ha potenziato la funzione di nominalizzazione, funzione che si esplica non solo per designare piante e animali, ma anche nelle formazioni di nomi propri in tutte le lingue germaniche (un esempio è *Beowulf*, che propriamente si traduce con ‘lupo delle api’ quindi ‘orso’)³⁷⁹. Questa tipologia di composti viene definita da Marchand “a contradiction in terms” in quanto questi non sono esplicabili attraverso la relazione “B è determinato da A”, ma come un’equivalenza del tipo “AB = una persona che ha/possiede AB”; per questo motivo sarebbe più corretto definirli derivati e non composti³⁸⁰.

Sebbene in misura minore rispetto ai calchi e ai prestiti, si noti che anche per quanto riguarda la classificazione dei vari tipi di composti si assiste a un proliferare di terminologie – sebbene a volte contrastanti tra loro. La difficoltà è acuita dal fatto che spesso si tratta di classificazioni che risentono della soggettività con cui inevitabilmente si trattano i fenomeni.

Si è fin qui illustrata la divisione in categorie dei composti, in cui le nozioni di endocentricità ed esocentricità costituiscono il primo discrimine per la classificazione delle varie tipologie. A dimostrazione del fatto che il dibattito terminologico è rimasto vivo per decenni, una nuova classificazione basata sulla relazione grammaticale che intercorre tra i membri del composto è stata invece proposta più recentemente da Bisetto e Scalise nel 2005. Le tre possibili relazioni grammaticali (spesso non espresse apertamente) che legano tra loro i costituenti sono, secondo i due linguisti, quelle di subordinazione, coordinazione e attribuzione, per cui si può distinguere tra:

- “subordinate compounds”: in cui la relazione che lega i costituenti è di tipo subordinativo, come nell’ags. *land-mann*, lett. ‘uomo del luogo’ quindi ‘nativo’.

³⁷⁸ Molinari (1994: 100).

³⁷⁹ Molinari (1994: 102).

³⁸⁰ Marchand (1969: 13).

- “attributive compounds”: formati o da due nomi o da nome e aggettivo, come nell’ags. *middangeard*, lett. ‘giardino (recintato) di mezzo’, quindi ‘mondo’.
- “coordinate compounds”: i costituenti sono implicitamente legati dalla congiunzione *and*, come nell’aat. *sunufatarungo*, cioè ‘figlio(e)padre’.

Al contrario di quanto detto in precedenza, in questa tassonomia, l’ulteriore distinzione tra composti esocentrici ed endocentrici è di secondo livello e quindi subordinata rispetto al criterio grammaticale.

Come si può notare, il quadro teorico delineato è piuttosto complesso e ricco di variazione nella terminologia, che è stata qui chiarita in modo da fornire una panoramica il più possibile inclusiva. Si procederà ora con l’analisi lessicale di alcuni sostantivi la cui traduzione è presente sia all’interno degli *OEG* che delle *CH*, ponendoli a confronto tra loro e con l’originale latino. Si passerà poi a considerare le scelte traduttive operate dai traduttori degli *OEG* e da Ælfric, alla luce delle teorie della traduzione, già delineate nel § 1.3.3.

3.3. *Analisi lessicale*

La parte che segue è dedicata all’analisi lessicale di alcuni termini significativi facenti parte del *corpus* di passi evangelici degli *OEG* e ciò che Ælfric inserisce come traduzione nelle sue due serie di omelie. Verranno presi in considerazione termini riferibili ad entità concrete (piante, animali, edifici di culto, cibi e bevande), ma anche quelle entità astratte o cariche legate alla religione cristiana; infine, i nomi propri.

La suddivisione scelta seguirà l’ordine alfabetico dei sostantivi latini procedendo con una prima lista in cui si trattano entità astratte e concrete e, a seguire, i nomi propri. Per ogni lessema latino verrà indicata la sua etimologia e la collocazione all’interno dei testi di riferimento. Seguirà quindi un’analisi linguistica e filologica del lessema con l’obiettivo di valutare come e quanto la tecnica traduttiva adottata possa incidere sulla resa e la conseguente ricezione del lessico latino nel contesto dell’Inghilterra medievale.

Acetum

Il sostantivo latino *acetum* deriva dalla stessa radice del verbo latino *aceo* ‘essere acido’ (con riferimento al vino) che a sua volta rimanda a una radice ie. *H₂EK-EH₁ (‘essere tagliente, aguzzo’)³⁸¹. Nel *corpus* considerato appare nell’episodio della Crocifissione (*Giovanni 19,29*), in cui i soldati dissetarono Gesù crocifisso con una spugna imbevuta di aceto, episodio che Ælfric introduce nell’omelia per la Domenica delle Palme³⁸².

In entrambi i testi (*OEG* e *CH*) troviamo *eced*, prestito penetrato dal latino nella fase del germanico comune, come dimostra la pronuncia e la sua presenza anche in altre lingue germaniche, come in aat. *ezzih*³⁸³. L’aceto era un condimento sconosciuto alle popolazioni germaniche e viene importato dal mondo romano come vari altri prodotti, in particolare cibi e bevande come il vino e l’olio. Con i prodotti vengono anche importati i termini per designarli senza particolari mutamenti, se non lievi aggiustamenti nella grafia e nella pronuncia.

Nella sua omelia, Ælfric riprende da sant’Agostino³⁸⁴ il paragone tra gli Ebrei, prescelti da Dio, e il buon vino sottolineando come essi si siano però trasformati in aceto nel momento in cui hanno crocefisso Gesù e lo hanno sbeffeggiato. Rivolgendosi a un pubblico che probabilmente non conosceva l’aceto, Ælfric ritiene opportuno inserire un chiarimento (r.286): *unwynsumme wætan*, ossia un ‘liquido non gradevole’.

Aloe

L’aloe è una pianta perenne dalle cui foglie si ricava un liquido, usato anche come droga medicinale; essa è nota fin dai tempi degli Egizi, i quali la utilizzavano per l’imbalsamazione dei cadaveri. È precisamente a questo tipo di utilizzo che si fa riferimento nel passo qui considerato: si tratta dell’episodio della sepoltura tratto dal Vangelo di Giovanni (19,39), in cui Nicodemo, assieme a Giuseppe di Arimatea, discepolo di Gesù, su concessione di Pilato, avvolge il corpo esanime di Cristo in bende imbevute di oli aromatici per imbalsamarlo:

³⁸¹ De Vaan, s.v. ‘ace’; Thesaurus Linguae Latinae (ThLL), s.v. ‘acetum’.

³⁸² CH II, XIV: Dominica Palmarum, r.270.

³⁸³ Bosworth Toller (BT), s.v. ‘eced’.

³⁸⁴ Agostino, Tract. 119.4.18-20: “Iudaei quippe ipsi erant acetum, degenerantes a vino patriarcharum et prophetarum” (‘i Giudei erano infatti come l’aceto, che degenera nel vino dei patriarchi e dei profeti’).

ferens mixturam myrrhae et aloes, quasi libras centum. Il sostantivo latino è un prestito dal greco ἄλόνη³⁸⁵.

Il passo viene ripreso da Ælfric all'interno dell'omelia XIV della II Serie, in particolare nella parte finale in cui l'abate di Eynsham armonizza passi tratti dal Vangelo di Giovanni con altri dal Vangelo di Marco (*Marco 15, 42-43*)³⁸⁶.

Sia *OEG* che *CH* utilizzano il prestito *alwe*, *alewan* presente anche nelle altre lingue germaniche antiche: a.s. *aloe*, aat. *aloe*. Secondo Durkin il prestito è penetrato indicativamente dopo la metà del V secolo, ed è riconducibile alla sfera semantica dell'istruzione e della religione³⁸⁷. Si tratta infatti di un fitonimo, piuttosto adattato a livello fonetico; si veda ad esempio il passaggio dal dittongo (*oe*) del latino all'approssimante sonora /w/ dell'ags. Secondo la terminologia di Betz (cfr. §.3.2.1.) *alwe* sarebbe un *assimiliertes Lehnwort*, probabilmente penetrato nell'inglese come prestito “colto”; in effetti, come riportato anche dal DOE, la maggior parte delle occorrenze (25) del termine è riconducibile a testi medici, in particolare alle ricette mediche del *Leechbook* (metà X secolo)³⁸⁸.

Il secondo significato di *alwe* è però il seguente: “biblical plant, used for embalming; has not been identified with certainty”³⁸⁹. Il termine, inoltre, viene qui utilizzato in collocazione con “mirra”: se Ælfric nella sua traduzione sceglie anche in questo caso di tradurre con un prestito dal latino (*myrra*), gli *OEG* optano invece per il composto *wyrtgemang*, che il BT definisce come ‘unguento, aroma’, solitamente utilizzato per tradurre il latino *aromata* (vedi ad esempio il passo di *Luca 23, 56* in cui il latino *aromata et unguenta* è tradotto come *wyrtgemang and sealfa*, sempre in riferimento alla conservazione del corpo di Cristo o anche *Marco 16,1* in cui *emerunt aromata* viene reso con *bohton wyrtgemang*)³⁹⁰. Il composto usato dagli *OEG* è formato dal sostantivo *wyrt*, ‘pianta, erba, radice’ e *gemang* ossia ‘mistura’, quindi letteralmente ‘mistura di erbe’. Il sostantivo latino *myrrha* viene quindi reso dagli *OEG* in maniera più libera rispetto a Ælfric con una perifrasi generica ossia con una traduzione che è più chiara e più generica del latino (vedi ulteriore trattazione s.v. *mhyrra*).

³⁸⁵ ThLL, s.v. ‘aloē’.

³⁸⁶ CH II, XIV: Dominica Palmarum, rr.335-45.

³⁸⁷ Durkin (2014: 103).

³⁸⁸ Per un'edizione cfr. Cockayne (1864).

³⁸⁹ Dictionary of Old English (DOE), s.v. ‘alwe’.

³⁹⁰ BT, s.v. ‘wyrtgemang’.

In questo caso, perciò, Ælfric ha un atteggiamento traduttivo differente rispetto a quello utilizzato per la resa del latino *acetum* (vd. *supra*), impiegando il prestito *alwe* senza fornire ulteriori chiarimenti. Forse l'impiego del prestito da parte dell'abate di Eynsham, generando nei destinatari un effetto straniante, poteva servire a caratterizzare la pratica dell'imbalsamazione come specifica della cultura in cui si collocano gli episodi evangelici.

Angelus

Il sostantivo latino *angelus* è a sua volta un prestito dal greco ἄγγελος 'nunzio, annunziatore' presente anche nel sanscrito *angiras* e nell'antico persiano *aggaros*³⁹¹; in origine indicava quindi colui che va, che viene mandato. Si tratta di un essere di natura superiore a quella umana che, secondo la teologia ebraica e cristiana, viene inviato per annunziare la volontà divina. Nell'ambito della teoria filosofica greca è molto diffusa l'analogia tra ἄγγελος e λογος, suggerita dalla semantica dell'ebraico *malak*, che aveva il significato di 'inviato' (forse originariamente in senso astratto), presente in particolare in espressioni come *malak adonay* 'messaggero del Signore', *malak elohim* 'messaggero di Dio'³⁹². Nel Nuovo Testamento ἄγγελος si riferisce principalmente al messaggero di Dio e rappresentante del mondo celeste; in particolare i Vangeli non riferiscono di un gran numero o di una grande varietà di apparizioni angeliche, ma fanno riferimento agli angeli come annunziatori delle decisioni divine³⁹³.

Il lessema, presente in traduzione sia negli *OEG* che nelle *CH*, è *engel* utilizzato anche in: a. fris. *engel/angel*, a.s. *engil*, aat. *engil/engel*, a.n. *engill*, got. *aggilus*. Probabilmente il termine si è diffuso in area germanica con la cristianizzazione, in particolare attraverso la missione gotica in Occidente³⁹⁴. Rimane però da chiarire se le lingue germaniche lo abbiano preso a prestito dal gotico oppure dal greco per intermediazione del latino. In effetti, oltre alla scuola di Teodoro e Adriano, secondo la testimonianza di Beda (anche lui probabilmente in grado di comprendere il greco), non esiste traccia di una conoscenza della lingua greca nell'Inghilterra anglosassone³⁹⁵. Si noti inoltre la differenza

³⁹¹ ThLL, s.v. 'angelus'; Forcellini et al., s.v. 'angelus'.

³⁹² Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT), s.v. 'ἄγγελος'.

³⁹³ Isidoro di Siviglia, *Etimologie* (VII, 5): "Angelorum autem vocabulum officii nomen est, non naturae" ('Infatti quello di angeli è il nome della funzione, non della natura').

³⁹⁴ Scardigli&Gervasi (1978: 104).

³⁹⁵ Gneuss (1993: 118).

esistente tra la forma gotica, più aderente all'originale greco, e quella di tutte le altre lingue germaniche, tra cui appunto l'inglese antico, che presentano metaforia palatale causata dalla vocale anteriore *i* nella sillaba seguente. Sebbene molti termini di origine greca siano stati importati in anglosassone per tramite del latino, Kastovsky per questo caso specifico considera più probabile un'adozione del termine da parte delle lingue germaniche dal greco per tramite del gotico: il germanico avrebbe infatti preso a prestito dal greco il termine **angil*³⁹⁶. Il prestito risalirebbe ai primi contatti tra Germani e civiltà mediterranea già sul Continente. Baugh, pur concordando sull'antichità del prestito (confermata anche dalla presenza dello stesso in tutte le altre lingue germaniche antiche), lo farebbe invece risalire all'arrivo delle prime missioni cristiane sull'Isola³⁹⁷: ad essere primariamente importati nell'Inghilterra alto medievale dovevano infatti essere tutti quei termini che avevano a che fare con la sfera religiosa, con la Chiesa come istituzione, con la sua organizzazione esterna e con i concetti base della nuova religione.

L'utilizzo del lessema *engel* da parte di *OEG* e *CH* è piuttosto uniforme e viene tradotto in tutte le occorrenze nella stessa maniera³⁹⁸. In molti casi vale come messaggero del volere di Dio, in altri con specifico riferimento all'angelo Gabriele presentatosi al cospetto della Vergine Maria. Un esempio è rappresentato dall'episodio contenuto nell'omelia VII della II Serie³⁹⁹, in cui Ælfric riporta il passo tratto dal Vangelo di *Matteo* 25,41 sul Giudizio Finale: quando il Figlio dell'Uomo scenderà sulla Terra dividerà i giusti dai malvagi, condannando questi ultimi alla dannazione eterna e al fuoco dell'inferno preparato per il diavolo e i suoi angeli, che nel testo latino è reso come *diabolo et angelis ejus*; Ælfric, nella resa, non traduce con un prestito ma opta per la perifrasi aggettivo+nome *awyrygedum gaste*, formato dall'aggettivo *awyrygedum* 'maledetto, maligno, detestabile' e il sostantivo *gast*, 'spirito', e traducibile come 'spiriti maledetti'. Probabilmente Ælfric temeva che l'associazione tra diavolo e angeli causasse potenziali equivoci nel suo pubblico, preferendo così chiarire che ad andare all'inferno saranno il diavolo e i suoi spiriti malvagi.

³⁹⁶ Kastovsky (1992:301). Come sottolinea Durkin (2014: 161) la forma germanica **angil*- risulta comunque peculiare, poiché solo in gotico è accettabile. Molti studiosi, tuttavia, spiegano la forma **angil*- come risultante dal rimodellamento della seconda sillaba in quei termini che presentano il diminutivo *-ila, piuttosto che come forma presa a prestito per tramite del gotico.

³⁹⁷ Baugh&Cable (2002: 78).

³⁹⁸ Le occorrenze sono: *Matteo* 1,20 - 2,13 - 4,6 - 4,11 - 13, 41 - 18,10 - 24, 31 - 24, 36 - 25,31 - 25,41 - 26, 53 - 28,2 - 28,5; *Luca* 1,11 - 1,13 - 1,18 - 1,19 - 1,26 - 1,28 - 1,30 - 1,34 - 1,35 - 1,38 - 2,9 - 2,10 - 2,13 - 2,15 - 2,21 - 16,22 - 20,36 - 24, 23.

³⁹⁹ CH II, VII: Domenica I in Quadragesima, r.175.

Nell'omelia che segue, tuttavia, Aelfric, facendo riferimento al passo appena tradotto, utilizza l'espressione *awyrigedum englum* 'angeli maledetti' (r.174), contrapponendo il destino dei malvagi a quello dei giusti, per cui al contrario è prevista la vita eterna assieme a Cristo e, aggiunge l'abate di Eynsham, ai suoi angeli prescelti (*gecorenum englum*). In questo caso per la traduzione degli angeli del diavolo contrapposti a quelli del Padre celeste viene utilizzato il prestito *englum*, a cui, con un riuscito parallelismo, Aelfric premette in un caso l'aggettivo *awyrigedum* ('maledetti') e nell'altro *gecorenum* ('prediletti'):

þonne farað ða uncystigan and ða unrihtwisan into ecere cwicsusle **mid deofle and his awyrigedum englum** and ða rihtwisan gecyrrað fram ðam dome into ðam ecan life **mid criste and his gecorenum englum**

('così i peccatori e gli ingiusti andranno nell'eterno tormento con il diavolo e i suoi angeli maledetti e i giusti saranno convertiti dal giudizio nella vita eterna con cristo e i suoi angeli prediletti')⁴⁰⁰.

Questo particolare trattamento semantico della figura angelica nelle *CH*, anche rispetto agli *OEG*, dimostra ulteriormente la reticenza di Aelfric nel proporre accostamenti tra angeli e diavolo, nonché il suo interesse per questo tema. Egli, infatti, nella sua prefazione alla Genesi ricorda quanto sia complicato trattare la figura angelica:

Seo boc is gehaten Genesis, paet is Gecynboc, for pam pe heo ys firmest boca and sprincþ be aelcum gecinde (ac heo ne sprincð na be paera engla gesceapnisse)

('Questo libro è chiamato Genesi, che è "libro delle origini" perché è il primo libro e parla di tutte le cose che sono state create (anche se non parla della creazione degli angeli)')⁴⁰¹.

Per Aelfric l'angeologia costituisce un tema centrale ma controverso; come ricorda Fox gli angeli vengono da lui descritti come creature dotate di straordinaria bellezza (*Lettera a Sigeward*: "swa wlitiges gecindes, swa we secgan ne magon", 'creature così meravigliose che non riusciamo a descriverle' e nel *De initio creaturae* "witlige", 'bellissimi'). Al di là di queste informazioni, tuttavia, Aelfric non si spinge oltre⁴⁰².

In conclusione, quindi, la traduzione di *angelus* nei due testi presenta una certa omogeneità traduttiva sia da parte dei traduttori degli *OEG* sia, sebbene in misura minore, da parte di Aelfric. Il concetto di angelo era infatti ormai ampiamente penetrato nell'

⁴⁰⁰ CH II, VI: Dominica I in Quadragesima, rr.173-175.

⁴⁰¹ Aelfric's *Preface to Genesis*: London, British Library, *Cotton Claudius B.iv, fol. 1r*. Cfr. Wilcox, *Aelfric's Prefaces* (1994: 116 ss.).

⁴⁰² Fox (2002: 184).

immaginario alto medievale inglese e con esso la sua designazione linguistica. L'interesse degli Anglosassoni per le figure angeliche è infatti piuttosto diffuso e documentato; gli angeli erano venerati come modelli di vita, strettamente collegati al culto dei santi, molto sentito in territorio inglese⁴⁰³.

Arbor sycomorus

L'albero del sicomoro è una pianta della stessa famiglia del fico, molto diffusa in Egitto che produce frutti zuccherini e il cui legno veniva utilizzato per costruire i sarcofagi; nella mitologia egizia tale pianta era infatti considerata un simbolo di immortalità. La parola latina è un prestito dal greco *συκόμορος* formato da *σῦκον* 'fico' e *μόρον* 'mora', poichè le foglie dell'albero assomigliano a quelle del moro o gelso⁴⁰⁴.

Nei Vangeli il termine compare all'interno dell'episodio (*Luca 19,4*) in cui Gesù, entrando a Gerico, incontra Zaccheo, uomo ricco e capo dei pubblicani. Zaccheo, per riuscire a vedere il suo ingresso in città, si arrampica su un albero di sicomoro. È interessante notare come gli *OEG*, nella traduzione del corrispondente passo di Luca, prima usino il termine generico *treow* ('albero') e poi aggiungano un prestito non adattato ossia una *Fremdwort* secondo la terminologia di Betz: *þa arn he beforan and stah uppon an treow: sicomorum þæt he hine gesawe*, 'allora corse avanti e si arrampicò su un albero: il sicomoro per vederlo'. Ælfric, nell'omelia sulla Natività di sant'Andrea omette invece il nome della pianta, utilizzando l'espressione generica: *(stah uppon) anum treowe* '(si arrampicò) su un albero'⁴⁰⁵. Forse egli giudicava il termine eccessivamente esotico e non fondamentale ai fini della narrazione non essendo portatore di particolari simbologie. Anche all'interno dell'omelia vera e propria non vi è alcun riferimento al sicomoro, ma sempre e solo ad un generico *treow* 'albero'.

Asina

Asina in latino è il femminile di *asinus*, lemma di derivazione incerta, forse semitica⁴⁰⁶. Isidoro di Siviglia nelle sue *Etimologie* sostiene che il sostantivo latino *asinus* assieme al

⁴⁰³ Sowerby (2012: 2).

⁴⁰⁴ Forcellini et al., s.v. 'sicomoro'.

⁴⁰⁵ CH I, XXXVIII, rr.83-84.

⁴⁰⁶ ThLL, s.v. 'asinus'; Lewis&Short, s.v. 'asinus'.

diminutivo *asellus* derivino il proprio nome dall'azione di sedere; tale nome è stato riferito a questo animale poiché gli uomini, prima di addomesticare i cavalli, cominciarono a montare sugli asini⁴⁰⁷.

L'episodio di riferimento trattato sia negli *OEG* che nelle *CH* riguarda l'ingresso di Gesù a Gerusalemme contenuto nel Vangelo di Matteo (*Matteo 21,2-5*) e nel Vangelo di Luca (*Luca 19,30*): Cristo esorta due dei suoi discepoli ad andare nel villaggio di fronte a loro per sciogliere e condurre a lui un'asina e un puledro che si trovavano legati. Entrambi i passi evangelici vengono citati da Ælfric all'interno della omelia XIV della I Serie, per la Domenica delle Palme⁴⁰⁸. Il latino *asinam alligatam* ('un'asina legata') è tradotto come *getigedne assan* nelle *CH* e come *assene getiggede* negli *OEG*. Il passo di Luca *invenietis pullum asinae alligatum* viene invece tradotto dall'abate di Eynsham con una certa libertà, poiché Ælfric anticipa qui che i discepoli trovarono effettivamente gli animali legati, un fatto che nella *Vulgata* viene narrato in un secondo momento; inoltre, a differenza del Vangelo di Luca in cui si nomina solo il puledro, Ælfric continua a parlare di un'asina, probabilmente per una questione di coerenza narrativa. Perciò le *CH* riportano l'espressione *gemetton þone assan 1 his folan* ('trovarono quell'asina e il suo cucciolo') mentre gli *OEG* traducono con *gemetað assan folan* ('troverete un cucciolo di asina', ossia un puledro). Ælfric successivamente (r.15) preferisce tralasciare il riferimento al puledro e traduce il latino *sedens super asinam, et pullum filium* ('seduto sopra un'asina e un asinello'), con *on assan ridende* ('cavalcando un'asina'), mentre gli *OEG* si mantengono ancora una volta più fedeli al testo latino: *rit uppan tamre assene and hyre folan* ('cavalcava un'asina e il suo cucciolo').

Entrambi i testi usano il prestito *assene*; probabilmente importato in inglese antico in seguito ai contatti commerciali con i Romani: questo animale veniva infatti usato come bestia da soma sia all'interno dell'esercito che dai commercianti, al posto del cavallo⁴⁰⁹. Di particolare interesse è il fatto che, mentre la forma utilizzata prevalentemente dagli *OEG* è *asse*, *assan* (pl. *assen*), ossia la forma femminile che sta per 'femmina dell'asino', le *CH* optino invece per un sostantivo di genere maschile, *assa*, *assan* (pl. *asse*, *es*), ossia 'asino', inteso come animale di entrambi i generi. Lo stesso Godden nota che l'uso da parte di Ælfric

⁴⁰⁷ *Etimologie* (XII, I, 38): "sed hoc nomen, quod magis equis conveniebat, ideo hoc animal sumpsit quia priusquam equos caperent homines, huic praesidere coeperunt" ('ma questo nome, che è più adatto ai cavalli, lo prese questo animale prima che gli uomini catturassero i cavalli, poi presero ad addomesticare l'asino').

⁴⁰⁸ CH I, XIV, rr.8,10 e 15.

⁴⁰⁹ Green (2000: 230).

della forma maschile per denotare l'asina dei Vangeli è una scelta peculiare, in particolare poiché, egli sostiene, gli *OEG* seguono il genere latino, che è invece femminile⁴¹⁰.

Il sostantivo anglosassone *assa* è certamente un prestito, probabilmente dal celtico penetrato attraverso le missioni irlandesi in Northumbria, sebbene esistano ancora molteplici perplessità al riguardo⁴¹¹. Nelle lingue celtiche medievali è comunque presente il sostantivo *asan*, *assan*. Come fa notare l'OED, il sostantivo *assa* in inglese antico poteva essere usato per indicare anche la femmina dell'asino, certamente almeno in Ælfric⁴¹². In effetti nel suo *Glossario*, Ælfric sottolinea come sia asino che asina possano essere resi con la forma *asse*⁴¹³.

Al tempo in cui furono composte *OEG* e *CH*, gli asini erano animali molto rari in Inghilterra, per cui probabilmente si tratta di un prestito non particolarmente acclimatato né integrato nella lingua, oggetto di molteplici rese. Di particolare interesse sono le ragioni dietro la scelta di Ælfric di rendere al maschile la forma femminile presente sia nella *Vulgata* sia negli *OEG* e trasformare l'asina in un esemplare maschio. Probabilmente si tratta di una motivazione di tipo dottrinale, legata alla necessità di ergere l'asino a simbolo, come si legge nell'omelia, del popolo ebraico e di tutti gli uomini che prima di conoscere il vero Dio erano come asini, stolti e adatti solo al trasporto di pesi da soma e progredivano senza una meta che li guidasse nella loro esistenza⁴¹⁴.

Castellum/Civitas

Il sostantivo latino *castellum*, 'insediamento fortificato' è il diminutivo del latino *castrum* 'luogo chiuso o fortificato', di origine incerta. Potrebbe rimandare al verbo latino *carere*, *castrare* 'essere privo di'. La radice ie. sarebbe *KERG- 'tagliare, amputare'⁴¹⁵. In latino viene usato primariamente per designare una fortezza o roccaforte, ma può anche rappresentare il villaggio o il borgo situato su un'altura⁴¹⁶, ed è proprio con questo secondo significato che viene impiegato nel contesto biblico. All'interno del *corpus* il termine viene

⁴¹⁰ Godden (2000: 111).

⁴¹¹ Durkin (2014: 109), Oxford English Dictionary (OED) s.v. 'assa'.

⁴¹² OED, s.v. 'assa'.

⁴¹³ Godden (2000: 397): *asinus oððe asina, asse*, 'asino o asina: asse'.

⁴¹⁴ CH I, XIV: Dominica Palmarum, r.54.

⁴¹⁵ De Vaan, s.v. 'castellum'.

⁴¹⁶ Castiglioni&Mariotti, s.v. 'castellum'.

utilizzato cinque volte ed è sempre traducibile con ‘villaggio’ (*ite in castellum quod es contra vos, ispe intravit in quoddam castellum* etc.)⁴¹⁷.

L’altro termine latino usato nella *Vulgata* è *civitas*, che nella sua accezione generale designa la condizione di cittadino, il diritto di cittadinanza, ma che può essere usato anche per intendere la città nel complesso dei suoi abitanti. Il sostantivo deriva dal latino *civis*, ‘cittadino’⁴¹⁸. La radice ie. potrebbe essere *KEI-UO ‘amichevole, caro, intimo’ da cui anche altre lingue indoeuropee hanno tratto derivazione per la formazione di sostantivi affini⁴¹⁹. Esso compare con maggiore frequenza rispetto al precedente, infatti sono diciotto le occorrenze all’interno del *corpus*⁴²⁰ ed è utilizzato in sette casi per designare una città specifica, ossia Gerusalemme (“la città santa”), Nazaret, la città di Naim, la città di Davide o del gran re; negli altri casi è impiegato in senso generico ma con una connotazione differente rispetto a *castel*: è infatti traducibile come ‘città’ e non come ‘villaggio’.

Gli *OEG* rispettano la distinzione introdotta dal testo latino e traducono i due termini in due modi diversi. I traduttori, da un lato, mantengono infatti inalterato il sostantivo latino *castel*, trasponendolo senza ulteriori modifiche all’interno del testo anglosassone per rendere il latino *castellum* della *Vulgata*; questo uso continua nella tradizione biblica fino al XVII secolo, ma, già a partire dal XIV secolo viene erroneamente interpretato e tradotto come ‘castello’ e non più come ‘borgo fortificato’⁴²¹. Per quanto riguarda invece la resa del latino *civitas*, i traduttori degli *OEG* optano per il forestierismo *ceastre*, dal latino *castrum*, ‘accampamento militare, insediamento fortificato’ e più in generale ‘città (fortificata)’. Il termine, nel passaggio dal latino all’anglosassone, ha subito due fenomeni fonetici: la chiusura della vocale radicale /a/ che diventa palatale (/æ/) e conseguente palatalizzazione della oclusiva velare sorda iniziale /k/ (lat. *castrum* > ags *ceastre*), il che dimostra che il prestito è entrato anticamente nella lingua inglese antico, all’epoca della presenza romana sull’Isola⁴²². Il prestito *ceastre*, nel X secolo, era ormai parte integrante del patrimonio linguistico e culturale della civiltà inglese alto medievale⁴²³. Inoltre, il sostantivo *castrum*

⁴¹⁷ Le occorrenze sono: *Matteo* 21,2; *Luca* 10,38 - 19,30 - 24,13 - 24,28.

⁴¹⁸ ThLL, s.v. ‘civitas’.

⁴¹⁹ De Vaan, s.v. ‘civis’.

⁴²⁰ Le occorrenze sono: *Matteo* 4, - 5,35 - 22,7 - 27,53 - 28,11; *Marco* 5,14; *Luca* 1,26 - 2,3 - 2,4 - 2,11 - 2,39 - 7,11 - 7,12 - 8,4 - 10,1 - 14,21 - 19,17 - 19,19.

⁴²¹ OED, s.v. ‘castle’.

⁴²² Baugh&Cable (2002: 74).

⁴²³ La permanenza del termine nella lingua inglese è confermata anche dal fatto che *castrum* sopravvive nella toponomastica moderna, all’interno di nomi di città come Manchester, Gloucester etc.

denotava un tipo di organizzazione militare che gli Anglosassoni avevano potuto conoscere per esperienza diretta. Al contrario, la *civitas* presupponeva primariamente il concetto astratto di cittadinanza, un concetto cardine della cultura latina, ma non di quella germanica; i traduttori degli *OEG*, in funzione del destinatario, scelgono dunque un sostantivo noto.

Diverso è invece il caso delle *CH*; Ælfric, infatti, per tradurre sia *castellum* che *civitas* utilizza nella maggior parte dei casi uno stesso sostantivo: *byrig* (che presenta varie oscillazioni grafiche, *burh*, *burugh* etc.), parola di origine germanica che trova attestazione anche nel got. *baurgs* o nell'aat. *burg*, 'luogo fortificato, castello, riparo' dal grado zero della radice ie. *BHERGH⁴²⁴. Dal grado normale deriva anche il secondo elemento di toponimi di origine longobarda in Italia, come Malalbergo o Cimbergo. Il sostantivo è attestato anche nella Bibbia gotica⁴²⁵. Nel BT, alla voce *ceaster*, si sottolinea come "the Saxon word (for ceaster) is burh"⁴²⁶. Ælfric, quindi, a differenza degli *OEG* al prestito preferisce un termine di origine germanica. Inoltre, è interessante notare che, a parte alcune omissioni, in un paio di occasioni l'abate di Eynsham, per tradurre il latino *civitas*, non utilizza *byrig*: nell'Omelia sulla nascita di Gesù⁴²⁷, infatti, per tradurre *in civitate David*, Ælfric riprende il prestito acclimatato *ceastre* usato anche negli *OEG*. Nel caso invece del latino *portae civitatis*⁴²⁸ si trova il composto tautologico *portgeate*, 'porta, ingresso', formato da *geate* 'ingresso' e *port*, dal latino *porta*, 'porta', un prestito quest'ultimo entrato anticamente nel germanico comune, come dimostrano le attestazioni nelle altre lingue germaniche (a.fris. *porte*, a.s. *porta*, aat. *port*, a.isl. *port*) e anche la sua produttività nella formazione di composti. Questa scelta traduttiva dimostra la predilezione di Ælfric per la composizione nominale, secondo le caratteristiche delle lingue germaniche, rispetto al sintagma genitivale del latino. Come fa notare Godden all'interno dell'omelia XIV della I Serie (r.6)⁴²⁹, Ælfric utilizza *byrig* per tradurre il latino *castellum*, laddove gli *OEG* optano per i prestiti *castel* o *ceastrum*; probabilmente Ælfric, in questo contesto, impiega *byrig* come termine sprezzante

⁴²⁴ OED, s.v. 'borough'.

⁴²⁵ Per la consultazione di dizionari del gotico cfr. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch des gotischen Sprache*, Brill, Leiden, 1986 (e successive ristampe); Köbler, *Gotisches Wörterbuch*, 2014, <https://www.koeblerhard.de/gotwbhin.html>.

⁴²⁶ BT, s.v. 'byrig'.

⁴²⁷ CH I, II: VIII Kalendas Ianuarii Nativitas Domini, r.26

⁴²⁸ CH I, XXXIII: Dominica XVII post Pentecosten, r.6.

⁴²⁹ Godden (2000: 111).

sottintendendo la città di Gerusalemme, secondo la linea interpretativa già espressa da Aimone di Auxerre nelle sue omelie (Hom. 63, PL 118, 354), una delle sue fonti⁴³⁰.

Centurio

Due sono i passi evangelici in latino tradotti anche da Ælfric in cui compare questo sostantivo. Il primo è tratto da *Matteo 8, 5-13*, la guarigione del servo del centurione, inserita nell'omelia VIII della I Serie⁴³¹: Gesù si trova a Cafarnaon quando gli viene incontro un centurione chiedendo che il suo servo venga guarito dalla sua infermità. Si tratta della prima omelia in cui Ælfric parla del ministero di Cristo partendo dalla lettura evangelica del giorno che è precisamente *Matteo 8, 1-13*. Nella prima parte dell'omelia (rr. 1-86) Ælfric riporta l'avvenimento della guarigione del lebbroso, mentre nella seconda parte (rr. 86-210) si occupa della narrazione della guarigione del servo del centurione.

Il secondo episodio evangelico in cui compare la figura del centurione è narrato all'altezza di *Matteo 27,54*: è il momento della morte di Gesù, si fa buio su tutta la Terra, Gesù spira sulla croce e nello stesso istante i sepolcri si aprono e molti dei morti resuscitano. È allora che il centurione e quelli che vegliavano Gesù vengono presi da grande spavento e cominciano a credere che quello fosse davvero il figlio di Dio. Questa narrazione viene inserita da Ælfric all'interno dell'omelia XIV della II Serie. La differenza rispetto alla fonte latina e agli *OEG* è che Ælfric nomina solamente il centurione, senza fare riferimento a coloro che insieme a lui vegliavano il corpo di Gesù (il passo latino recita: *centurio autem et qui cum eo erant custodientes Jesum*).

Se hundredes ealdor soðlice clypode æfter ðisum tacn þes is soð godes bearn and seo oðer menigu ðe ðær mid stodon beton heora brest

(‘il centurione allora esclamò dopo questo segno: quella è davvero il figlio di Dio e le altre moltitudini che erano là si batterono il petto’)⁴³².

La traduzione *hundredes ealdor* è la resa in entrambi i testi e per tutte le occorrenze: Ælfric e i traduttori degli *OEG* scelgono di restituire il *simplex* latino con una locuzione che letteralmente significa ‘comandante dei cento’, formata dal sostantivo *ealdor* determinato

⁴³⁰ Tra l'altro, come ricorda lo stesso Godden (2000: 111) anche in CH II, XVI al r.4 la città di Emmaus (*castellum* nella versione latina) viene tradotta come *byrig*.

⁴³¹ CH I, VIII: Dominica III post Epiphania Domini, rr. 88, 91, 102.

⁴³² CH II, XIV: Dominica Palmarum, rr.280-1.

dal nome al genitivo *hundredes* che ricalca il significato del latino *centurio*, il comandante di una centuria, solitamente formata, come suggerisce il nome, da circa cento uomini.

Il sostantivo *ealdor* era molto comune in inglese antico con il significato di ‘comandante, capo’, e letteralmente ‘più anziano’; *elder, ealdor*, infatti, è il comparativo di maggioranza dell’aggettivo *eld* ‘vecchio’, e quindi anche ‘più saggio’, e per questo motivo ‘capo’, ossia colui che ha il diritto di prendere decisioni. In inglese antico il sostantivo è molto produttivo ed è alla base di numerosi composti tra cui *ealdormann*, che nell’Inghilterra anglosassone designava il capo di una contea e, in generale, il nobile che esercitava il suo potere su un’area o un gruppo di persone⁴³³. Anche le *Lindisfarne glosses* usano questo termine come *interpretamentum* di *centurio*, assieme ad altre espressioni come la scelta addomesticante *monna hlaferd* ‘signore degli uomini’, oppure riproponendo il prestito latino accompagnato da una traduzione letterale: *centur þæt is hundreðes*, ‘centurio che è di cento’. Le *Rushworth glosses*, invece, mantengono l’estraneità del termine latino *centurio* senza chiarirlo attraverso elementi linguistici nativi.

Come dimostrato dalle occorrenze sopra riportate, in riferimento a *OEG* e *CH*, si conferma la tendenza a coniare espressioni costituite da materiale germanico nel momento in cui non esiste nella lingua volgare un equivalente del termine latino. La formazione del calco offre una traduzione comprensibile al destinatario, anche se non riesce a rendere in termini di equivalenza dinamica il significato dell’originale, che evidentemente richiedeva una spiegazione da parte dei predicatori.

Compes

Compes, compedibus sono i ceppi, le catene per i piedi utilizzate per immobilizzare i prigionieri. Si tratta di un composto formato dal prefisso latino *com-*, *con*, indicante compagnia, unione, e *pes, pedes*, ‘piede’. In origine erano grossi arnesi di legno (da cui il moderno ceppo) che si serravano ai piedi dei prigionieri. Lo stesso Isidoro li definisce in questi termini: “Cespites frutices sunt, quasi cuspides, vel quasi circa pedes”, ‘i cespi sono frutici, così chiamati quasi a dire cuspidi, ovvero *circa pedes*, ossia attorno ai piedi’⁴³⁴.

Il termine viene utilizzato in riferimento all’indemoniato di Gerasa, che, a causa dei demoni che lo tormentavano, non poteva essere immobilizzato: egli, infatti, aveva spezzato

⁴³³ OED, s.v. ‘ealdormann’.

⁴³⁴ *Etimologie* VI,3.

e rotto tutte le catene e tutti i ceppi che erano stati utilizzati su di lui. L'episodio viene riportato da *Marco 5, 3-4* ed è presente nell'omelia elfriciana XXIII della II Serie (rr.151-152).

OEG e *CH* utilizzano il composto endocentrico determinativo primario del tipo nome + nome *fofcops*, *fofcosp*, 'catena per i piedi' formato dal determinante *fof* 'piedi' e dal determinato *cosp*, *cops* 'catena'. Esso viene utilizzato da Ælfric per glossare *compes* ma anche *cippus*, ossia la parte inferiore delle piante legnose, da cui si alza il tronco (*ÆGloss.* 321.1). Si tratta anche in questo caso di un composto come nel caso della fonte latina, ma di differente origine semantica: se il latino, semanticamente parlando, con la costruzione *compes* pone l'accento sul suo utilizzo per tenere uniti i piedi, il composto anglosassone, pur mantenendo il riferimento al piede, si focalizza sulla conformazione dell'oggetto, la cui natura di catena viene resa esplicita dalla seconda parte del composto.

Corrigia

Nel contesto del Vangelo di Luca 3,16, viene descritta la predicazione del Giovanni Battista: egli preannuncia la venuta del Cristo, uno più grande di lui a cui egli non è nemmeno degno di sciogliere il legaccio dei calzari: *Venit autem fortior me, cuius non sum dignus solvere corrigiam calceamentorum*. L'espressione *corrigia calceamentorum* è al centro della presente analisi: *corrigia* è il laccio, la sua etimologia è incerta, forse dal verbo latino *corrigo*, *con-rigo*, 'legare insieme'⁴³⁵. Isidoro pare concordare con il fatto che il sostantivo *corrigia* sia da ricondursi al cuoio: "Corrigae a coris vocantur, vel a conligatione quasi colligiale", ossia i lacci vengono così chiamati dal cuoio di cui sono fatti, ovvero all'azione di *conligari*⁴³⁶_[OEJ].

OEG e *CH* per rendere il sintagma latino nome + genitivo *corrigia calceamentorum* utilizzano il composto formato da materiale nativo *sceopwang*⁴³⁷. Il composto, letteralmente 'laccio di scarpa' ha due parti: *sceo*, *sco*, *scoh* ossia 'scarpa' e *pwang*, 'cinghia, laccio', in particolare usato in riferimento al laccio delle scarpe; il termine presente anche nell'a. nord. *puengr* deriva in ultima istanza dalla radice *ie*⁴³⁸_[OEJ].

⁴³⁵ ThLL, s.v. 'corrigia'; Lewis&Short, s.v. 'corrigia'.

⁴³⁶ *Etimologie* XIX, XXXIV, 3.

⁴³⁷ Il riferimento per le CH è: CH II, III In Aepiphania Domini, r.54.

⁴³⁸ DOE, s.v. 'pwang'.

Si tratta quindi di un composto endocentrico determinativo primario, che si presenta come un calco strutturale fedele (*Lehnübersetzung*). Le *Lindisfarne glosses*, invece, glossano con *ðuongas scoe/sceoa*, ossia letteralmente ‘lacci delle scarpe’. Secondo l’ordine delle parole tipico delle lingue germaniche, il genitivo risulta però anteposto.

Daemonius

Il termine latino risulta essere un prestito dal greco δαίμωνιός, da cui deriva anche la forma latina *daemonium*⁴³⁹ con cui si indicava originariamente una divinità minore, uno spiritello malvagio, un démon⁴⁴⁰. Il greco dei Settanta utilizza δαίμων, ‘dio, divinità, fato’ per tradurre sia l’ebraico *sedim* ‘spirito malvagio, falso dio’ sia l’ebraico *serim* ‘satiro’. Socrate già in epoca classica sosteneva di essere guidato da un δαίμωνιός (‘demonio inteso come principio divino’) non da un δαίμων (‘demone’); gli accusatori di Socrate, però, conclusero che egli avesse dentro di sé uno spirito malvagio. Da questo momento il termine assume un’accezione negativa confermata successivamente anche negli scritti dei Padri della Chiesa, che conferiscono al demonio qualità di spirito malvagio⁴⁴¹. A partire dal greco ellenistico, perciò, il sostantivo non sta a significare solamente ‘essere divino o semidivino, intermediario tra uomo e divino’ ma anche uno ‘spirito malvagio’, che ostacola la comunicazione tra Dio e gli uomini. Isidoro definisce i demoni come esperti conoscitori della realtà: in effetti, essi prevedono in anticipo molti avvenimenti futuri e sono quindi soliti dare responsi non privi di fondamento⁴⁴².

Daemones a Grecis dictos aiunt, quasi δαίμωνος, id est peritos ac rerum scios. Praesciunt enim futura multa, unde et solent responsa aliqua dare.

(‘I demoni sono detti dai Greci come δαίμωνος, cioè esperti e conoscitori delle cose. Infatti, conoscono in anticipo molte cose, da ciò sono soliti dare delle risposte’).

Il concetto di demone come ‘essere che prende possesso del corpo umano’ si sviluppa invece nella religione ebraica solo a partire dalla fase tarda dell’era post-esilio. I riferimenti alle possessioni demoniache si trovano maggiormente nel Nuovo Testamento.

⁴³⁹ ThLL, s.v. ‘daemonius’.

⁴⁴⁰ Lewis&Short, s.v. ‘daemonius’

⁴⁴¹ GLNT, s.v. ‘δαίμων’.

⁴⁴² *Etimologie*, VIII, II, 15.

Per quanto riguarda la frequenza del sostantivo *daemonius* si può dire che essa sia abbastanza alta con ben cinque episodi evangelici trattati. Il primo, *Marco 16,17*, è l'apparizione di Cristo agli Undici: egli, dopo averli rimproverati per la loro incredulità di fronte a lui, li esorta ad andare per il mondo a predicare il Vangelo, proclamando che coloro che crederanno saranno in grado di scacciare i demoni nel suo nome:

- Vulg* in nomine meo daemonia ejicient
OEG on minon naman hi **deofol seocnessa** ut drifat
('nel mio nome scacceranno gli indemoniati')
CH hi andræfað **deoflu** on minum naman
('scacceranno i diavoli nel mio nome')⁴⁴³

Già in questo esempio possiamo notare come entrambe le traduzioni ricorrano al prestito ampiamente diffuso *deofol* (cfr. s.v. 'diabolus'), sostantivo che incorpora quindi anche il significato di *daemonius*. Interessante notare che nella resa degli *OEG* venga aggiunto *seocnessa* che letteralmente sta per 'malattia'.

Il secondo episodio appartiene al Vangelo di Matteo (*Matteo 7,22*). Cristo parla ai suoi seguaci dicendo che i veri discepoli sono coloro che faranno la volontà del Padre; così molti di loro gli chiederanno: "Non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto miracoli nel tuo nome?".

- Vulg* in nomine tuo daemonia ejecimus
OEG on þinum naman we ut awurpon **deoflu**
('nel tuo nome abbiamo mandato via i demoni')
CH on þinum naman we adrædfon **deoflu** ('nel tuo nome scacciamo i demoni')⁴⁴⁴

Si passa poi all'episodio della guarigione della figlia di una Cananaea, in cui il demonio è uno spirito che prende possesso di un corpo per tormentarlo (*Matteo 15,22*). L'omelia elfriciana di riferimento è la VIII della II Serie per la II domenica di Quaresima (r.9), per cui *Matteo 15, 21-28* è proprio la lettura evangelica per l'occasione.

- Vulg* filia mea a daemonia vexatur
OEG min dohtor ys yfle mid **deofle** gedreht

⁴⁴³ CH I, XXI In Ascensione Domini, r.102.

⁴⁴⁴ CH I, XXI In Ascensione Domini, r.185.

(‘mia figlia è terribilmente tormentata dai demoni’)

CH min dohtor is yfele fram **deofle** gedreht.
(‘mia figlia è terribilmente tormentata dai demoni’)

All’interno dell’omelia, inoltre, Ælfric, descrivendo la figlia della Cananea, sottolinea che la ragazza si trova in uno stato di forte squilibrio mentale, chiamandola (r. 28) *wodan dehter* ‘figlia indiaviolata’ e descrivendola in questi termini: (r.31) *seo dohtor þe on wodum dræme læg dweligende*, ‘la figlia che giace in preda al furore in uno stato di delirio’ e (r.39) *his dohtor is untwylice awedd for ðam ðe his sawl is ðearle ðwell deofol gedreht*, ‘sua figlia è certamente pazza, poiché la sua anima è intensamente tormentata da un demonio’.

L’episodio di *Giovanni 8, 48-52* narra invece dello scontro verbale avvenuto tra Cristo e i Giudei, i quali non credono alle sue parole, accusandolo di avere un demonio dentro di sé. Le tre occorrenze latine del sintagma *tu daemonium habes* vengono rese dagli *OEG* sempre con *þu eart wod* ‘tu sei pazzo, delirante, furioso’, tralasciando quindi il riferimento al demonio che provoca quella condizione di delirio. Le *CH*, invece, non sono regolari nella traduzione. Nelle prime due occasioni (r.21) Ælfric traduce letteralmente con *ðu hæfst deofol on ðe*, ‘tu hai un demonio in te’, mentre nella terza ricorre all’espressione addomesticante presente anche negli *OEG* *ðu eart wod* che con il tempo amplia il proprio spettro semantico, acquisendo anche il valore specifico di ‘impossessato’⁴⁴⁵. Data la difficoltà di esposizione e comprensione dei due passi giovannei contenuti al suo interno (oltre al già citato *Giovanni 8, 48-52* anche *Giovanni 3, 14-15*), Godden ritiene che i destinatari dell’omelia fossero essenzialmente i monaci e forse i chierici, ma non certamente il pubblico dei laici⁴⁴⁶. Il passo Ælfriciano è piuttosto interessante anche dal punto di vista della trattazione; infatti non solo il sintagma latino *tu daemonium habes* viene tradotta in due modi diversi, ma anche all’interno dell’omelia vera e propria si assiste ad un atteggiamento particolare da parte di Ælfric nei confronti dell’originale latino: quando l’abate di Eynsham riprende il testo evangelico per spiegarlo, dopo aver chiarito perché i Giudei sostengono che Cristo sia un Samaritano, aggiunge anche che essi lo accusano di avere un demone dentro di sé (r.100):

An is þæt he wære Samaritanisc oðer ðæt he deofol on him hæfde, þæt we cweðad on Englisc be wodum menn þu eart wod.

⁴⁴⁵ CH II, XII: V Dominica in Quadragesima, rr.21, 26.

⁴⁴⁶ Godden (2000: 100)

(‘Una è che lui era un Samaritano e l’altra che aveva un diavolo in sé, che noi diciamo in inglese di uomini impossessati, tu sei pazzo’).

È interessante qui notare che Ælfric prima cita *verbatim* il passo in questione (*he deofol on him hæfde*), ma poi si premura di spiegare l’espressione ‘avere un diavolo in sé’, impiegando due volte l’aggettivo di origine germanica *wod*, prima in posizione attributiva e poi in posizione predicativa: *þæt we cweðad on Englisc be wodum menn þu eart wod*, a dimostrazione del fatto che il concetto di ‘posseduto’ poteva non essere facilmente comprensibile anche per il pubblico mediamente colto a cui lui si rivolge nella sua omelia.

L’ultimo dei cinque episodi è infine tratto da *Marco 5,15*: Cristo si trova a Gerasene e qui compie un esorcismo a favore di un indemoniato che gli si getta ai piedi chiedendo sollievo dai suoi tormenti; gli spiriti escono quindi dal suo corpo per entrare in quello di un branco di porci che pascolavano nelle vicinanze. I mandriani, presi da grande spavento, scappano per dare la notizia in città e nelle campagne vicine. L’episodio è contenuto nell’omelia XXIII della II Serie (r.170):

Vulg vident illum qui a daemonio vexabatur

OEG hi gesawon þone ðe mid **deofle** gedreht wæs
(‘videro uno che era tormentato dal demonio’)

CH hi gesaeon þone **wodan** (‘videro un pazzo’)

Ælfric anche in questo caso riconduce la possessione demoniaca alla pazzia e anche all’interno dell’omelia (r.148) fa riferimento nuovamente alla figura dell’indemoniato utilizzando il calco semantico *wod man*, ‘uomo pazzo’, in cui l’aggettivo *wod*, accostato al sostantivo per uomo acquista anche il significato di ‘pazzo poiché posseduto dal demonio’, sul modello alloglotto.

In inglese antico il lessema *wod* viene usato in riferimento a oggetti, ma anche ad animali che soffrono di rabbia, e a persone. In quest’ultimo senso potrebbe essere appunto tradotto con ‘pazzo, delirante, blasfemo’. Il termine è presente anche nell’aat. *wuot*, ‘pazzo’ e *ferwuot* ‘scatenato, furioso’, a.isl. *oðr* e got. *wod(s)*, ‘posseduto’ riconducibili alla radice germanica *wopa ‘eccitato, ossessionato, furioso’ a sua volta dalla radice ie. *UOT-, UAT- ‘spiritualmente eccitato’, radice che ha dato origine anche al lat. *vates* ‘vate, visionario’⁴⁴⁷.

⁴⁴⁷ OED, s.v. ‘wod’.

L'origine del nome del dio Odino (*Wodan*), uno degli dèi pagani più venerati dai Germani, va nella medesima direzione: il suffisso *-an* denota colui che ha autorità su ciò che è espresso dalla radice, in questo caso *Wodan* è quindi 'colui che ha autorità su, il signore del *wod*', ossia 'il dio della rabbia, del furore', secondo la definizione del teologo Rodolfo di Fulda (880 ca – 865): "Wodan id est furor" 'Odino che è furore'⁴⁴⁸. Odino era in effetti il dio della guerra dei Germani.

Si tratta quindi di una parola ereditata dal germanico, connotante un essere spiritualmente eccitato, in contatto con la divinità o rappresentante esso stesso la divinità, che possiede un'ampia gamma di significati. Probabilmente per gli Anglosassoni il concetto di essere posseduto dal demonio era difficilmente comprensibile, ed era perciò più semplice ricondurlo ad uno stato di squilibrio mentale e di pazzia o al furore odinico.

Come dimostrato anche dalla resa degli *OEG* (cfr. *supra*), in inglese antico, a differenza delle altre traduzioni germaniche, la resa di indemoniato può essere anche *deofulseocnyssa*, termine composto il cui secondo elemento è formato dalla radice ags *seoc* 'malato' e dal suffisso *-nys, -nes*, usato per la formazione di sostantivi astratti. Ciò dimostra come il concetto di 'malattia' venisse percepito dalle genti germaniche come causato da demoni o spiriti malvagi che succhiano e debilitano l'essere vivente, dal di dentro (si veda la parentela linguistica con ie. *SEU-, 'succhiare')⁴⁴⁹.

A conclusione di questa analisi, si può quindi sostenere che Ælfric utilizza *wod* sfruttandone le sue molteplici accezioni e ampliandone il significato sul modello alloglotto. Gli *OEG* invece si mantengono generalmente più fedeli alla fonte latina, ricalcando la struttura di quei costrutti (lat. *daemonio habere* > ags. *haben deofol*) e utilizzando quindi per la resa di *daemonius* il prestito *deofol*.

Diabolus

Il sostantivo latino *diabolus* è un prestito dal greco διάβολος 'calunniatore'. In particolare, all'interno del termine greco può essere isolato il prefisso δια 'in mezzo', perciò alla base del suo significato vi è quello di colui che si mette in mezzo, che divide, separa⁴⁵⁰. All'interno della trattazione biblica, il concetto che prevale è quello di 'maldicenza,

⁴⁴⁸ Helm (1953: 259).

⁴⁴⁹ Zironi (2006: 71).

⁴⁵⁰ OED, s.v. 'deofol'.

calunnia'; la versione greca dei Settanta usa διάβολος per tradurre l'ebraico *ha -sātan* 'demonio', ma lo fa sottintendendo molteplici accezioni: colui che divide, il nemico, il calunniatore, il seduttore. Traducendo in questo modo, i Settanta hanno fatto sì che il termine assumesse un'ampia gamma di significati deducibili dal testo e dal contesto. In generale, tuttavia, διάβολος indica l'avversario che vuole separare, allontanare Dio dagli uomini. Per quanto riguarda invece il passaggio dal greco al latino, si può dire che, mentre la *Vetus* latina è piuttosto concorde nel rendere il termine greco con *diabolus*, l'Antico Testamento della *Vulgata* talvolta preferisce utilizzare il prestito dall'ebraico, traducendo quindi con *Satan*⁴⁵¹.

Il termine ricorre in quattro occasioni all'interno del *corpus*, corrispondenti a quattro passi evangelici. Il primo (*Matteo 4,1-11*) è inserito da Ælfric nell'omelia XI della I Serie (rr. 8-26). Si tratta dell'episodio delle tentazioni di Gesù nel deserto, in particolare il passaggio in cui il diavolo incita Gesù a compiere dei miracoli, come trasformare i sassi in pane, per dimostrare di essere davvero il figlio di Dio. In tutte e quattro le occorrenze del passo di Matteo, sia negli *OEG* che nelle *CH*, il sostantivo latino *diabolus* viene reso con *deofle*, *deofol*.

<i>Vulg</i>	ut tentaretur a diabolo
<i>OEG</i>	he wære fram deofle costnud ('fu tentato dal diavolo')
<i>CH</i>	he wære gecostnod fram deofle ('fu tentato dal diavolo') (r.9)
<i>Vulg</i>	tunc assumpsit eum diabolus
<i>OEG</i>	þa gebrohte se deofol hine ('poi il diavolo lo condusse')
<i>CH</i>	þa genam se deofol hine ('poi il diavolo lo condusse') (r.15)
<i>Vulg</i>	Iterum assumpsit eum diabolus
<i>OEG</i>	Eft se deofol hine genam ('poi il diavolo lo portò')
<i>CH</i>	þa genam se deofol hine ('poi il diavolo lo portò') (r.20)
<i>Vulg</i>	Tunc reliquit eum diabolus
<i>OEG</i>	ða forlet se deofol ('il diavolo lo lasciò')
<i>CH</i>	þa forlet se deofol ('il diavolo lo lasciò') (r.26)

⁴⁵¹ GLNT, s.v. 'διάβολος'.

Se per la parte riguardante la resa di *diabolus* non ci sono particolari osservazioni, occorre invece soffermarsi brevemente sulla resa elfriciana del verbo latino *tentare*. Al rigo 9, infatti, Ælfric utilizza *costnian*, mentre al rigo 19 preferisce il verbo *fandian* (gli *OEG* al contrario utilizzano per la resa di entrambe le occorrenze il verbo *costnian*)⁴⁵². La distinzione operata da Ælfric viene spiegata da Godden in questi termini: mentre infatti *costnian* viene utilizzato in riferimento all'attività del diavolo e quindi con lo specifico significato di 'tentare, indurre qualcuno al peccato', *fandian* è considerato un termine più neutro, applicabile anche a Dio, con il significato di 'mettere alla prova'⁴⁵³. Nell'omelia XI Ælfric evidenzia infatti la complessità del frammento evangelico, temendo possibili errate interpretazioni derivanti dalla sua lettura, in particolare sulla natura delle relazioni tra Dio e il diavolo⁴⁵⁴.

Il secondo passo considerato è *Luca 8,12*, ossia la parabola del seminatore: Gesù spiega che i semi che cadono lungo la strada, i quali vengono calpestati o mangiati dagli uccelli, rappresentano i fedeli che ascoltano la parola di Dio, ma che vengono poi condotti sulla cattiva strada dalle tentazioni del diavolo: *qui autem secus viam, hi sunt qui audiunt: deinde venit diabolus, et tolli verbum de core eorum*. Anche qui sia *OEG* che *CH*⁴⁵⁵ traducono il latino *diabolus* con *deofol*.

Il terzo passo invece presenta il diavolo sotto una differente prospettiva, non più come spirito tentatore. Si tratta del passo, contenuto in *Matteo 25,41*, sul Giudizio Finale, in cui Cristo dividerà i giusti dai malvagi, condannando questi ultimi al fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli. Il passo di Matteo viene ripreso da Ælfric in due occasioni⁴⁵⁶ e in entrambi i casi egli utilizza *deofle* per riferirsi al diavolo, tuttavia sceglie di distinguere le due tipologie di angeli usando *gaste* 'spiriti' per gli uni, e *englum* 'angeli' per gli altri (cfr. s.v. *angelus*). Il sostantivo *deofle* compare anche nella citazione del passo di *Giovanni 8,44*: Gesù, parlando con i Giudei che sostengono di essere diretti discendenti di Abramo, li accusa di essere figli del diavolo perché non hanno dato ascolto alle sue parole. Il passo viene inserito da Ælfric all'interno dell'omelia XIII della II Serie (r.54), come citazione, per

⁴⁵² CH I, XI, r.19: *ne fanda þu þines drihtnes* (lat. *Non temptabis Dominum Deum tuum*).

⁴⁵³ Godden (2000: 86).

⁴⁵⁴ CH II, XI: Sancti Benedicti Abbatis, rr.3-7: *Ac ic ondræde þæt ge ne magon þa midan deopresse þæs godpselles swa understandan swa hit gedauenlice sy* ('temo che non possiate comprendere la grande profondità di questo Vangelo così come sarebbe appropriato').

⁴⁵⁵ CH II, VI: Dominica in Sexagesima, r.21.

⁴⁵⁶ CH II, VII: Dominica I in Quadragesima e CH II, XXXIX: In Natale Sanctorum Virginem.

chiarire il passaggio in cui gli Ebrei vengono definiti *deofles bearn*, ‘figli del diavolo’ poiché corrotti e malvagi.

La traduzione di *diabolus* sembra quindi non comportare particolari difficoltà né negli *OEG* né nelle *CH*. *Deofol*, *deofle* è un termine appartenente al lessico germanico, presente anche nelle altre lingue germaniche antiche: a.fris. *diūvel*, *diōvel*, a.ol. *diuvél*, aat. *tiuval*, *tiufal*, a.s. *diuval*, a.n. *djofull*. Secondo Durkin si tratta di un prestito antico, penetrato dal greco primariamente in gotico, probabilmente per intermediazione del latino, dando vita alla forma *diabauls*, *diabulus* e da qui poi è entrato nelle altre lingue germaniche⁴⁵⁷. In particolare, l’assordamento della dentale iniziale dell’aat. *tiuval* (che partecipa quindi alla mutazione consonantica altotedesca) rivelerebbe l’antichità del suo ingresso nella lingua tedesca, presupponendo così che il prestito sia avvenuto per mezzo del gotico, tramite le missioni evangelizzatrici nella Germania superiore e danubiana. La presenza della dentale sonora in inglese antico invece ostacola la possibilità che il prestito gotico si sia diffuso alle altre lingue germaniche⁴⁵⁸.

Discipulus

Il sostantivo latino *discipulus* rappresenta una voce di derivazione non chiara: forse dal latino *dis-* e *capere* con il significato di ‘essere condotto, essere portato’ e con rimandi al verbo latino *discere*, ‘apprendere’⁴⁵⁹. Originariamente ha il valore di ‘allievo, scolaro, discepolo’, mentre nel latino post-classico, a seguito dell’influsso del Cristianesimo, assume anche il significato di ‘seguace di Gesù’. Il contesto in cui compare il termine, come ricorda Zironi, fa sì che la parola non sia strettamente connessa agli apostoli ma in generale alla figura del discente contrapposta a quella del maestro⁴⁶⁰. Il greco, in effetti, sceglie di tradurre con $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$ che rinvia a una radice ie. *MENDH- ‘dirigere la mente verso qualcosa’.

Negli *OEG* la traduzione è la stessa in tutte le occorrenze ossia il composto *leorningcniht*⁴⁶¹; si tratta, seguendo la classificazione proposta nel paragrafo precedente, di un composto endocentrico determinativo secondario con testa deverbale (*leorning*),

⁴⁵⁷ Durkin (2014: 107).

⁴⁵⁸ Zironi (2006: 59).

⁴⁵⁹ ThLL, s.v. ‘discipulus’.

⁴⁶⁰ Zironi (2006: 61).

⁴⁶¹ Le occorrenze sono: *Matteo* 5,1- 8,1-6 - 9,10 -10,42 - 11,2 - 12,43 - 14,22 -15,23 - 16,13 - 18,1 - 21,1 - 26,26 - 27,64 - 28,7-13; *Marco* 5,31; *Luca* 5,30 - 8,9 - 11,1 -14,26 - 18,31; *Giovanni* 2,2 - 6,3-8 - 9,1 - 13,5 - 19,26-27 - 19,38 - 21,2-8.

letteralmente ‘giovane apprendente’. Inoltre, *leorningcniht* rappresenta anche un calco strutturale di *discipulus*, in quanto formato da *leorning*, dal verbo *leornian* ‘apprendere, imparare’ e *cniht* ‘giovane, ragazzo’, quindi letteralmente ‘giovane che apprende’. Il lessema rappresenta una neoconiazione utilizzata per rendere un concetto proveniente dalla cultura greco-latina, che non ha connessioni con la cultura germanica ed è la resa più comune di *discipulus* nei testi in inglese antico. In quest’ottica, *leorningcniht* può essere considerato anche un tipo particolare di calco semantico (*Lehnbedeutung*) ossia un *substituierende Lehnbedeutung*, poiché al significato originale di (*leorning*)*cniht*, come di un giovane che apprende, viene apposto (per poi essere sostituito) il significato di ‘discepolo, seguace di Gesù’⁴⁶².

Ælfric, invece, pur mantenendo una netta preferenza per il calco *leorningcniht*, utilizza una vasta gamma di sinonimi per la sua resa: il più frequente è il prestito *discipulus* che venne introdotto come prestito “colto” a seguito della Riforma Benedettina del X secolo, a differenza di altri termini afferenti alla sfera semantica della religione, di uso più comune, come *biscop* ‘vescovo’ e *cirice* ‘chiesa’, che erano penetrati già prima della conversione⁴⁶³. Le *CH* utilizzano anche *geferan*, *gyngra*, *folgere*, *ðegn*. Ad eccezione di *gyngra*, che rappresenta il comparativo di maggioranza dell’aggettivo *geong*, ‘giovane’ e che quindi riprende in parte il significato originario del termine *discipulus*, gli altri tre sostantivi sono calchi semantici, in quanto appartengono al lessico anglosassone legato all’istituzione del *comitatus* e hanno allargato il proprio significato, includendo quello cristiano di ‘discepolo, seguace di Gesù’. *Gefera* è formato dal prefisso *ge-*, che nei sostantivi ha valore collettivo e *fera*, ‘viaggio, cammino’ dal verbo *faran*, ‘viaggiare’, quindi è letteralmente ‘colui con cui si viaggia’, quindi il ‘compagno’. *Folgere* è un nome d’agente formato dalla radice del verbo *folgian* ‘seguire’ con il suffisso *-ere*, prestito dal lat. *-ārius*, e quindi vale ‘colui che segue, seguace’; infine *ðegn* (vedi trattazione s.v. ‘sacerdos’) ha il significato originario di ‘servitore’, ma anche di ‘guerriero, seguace’ del capo del *comitatus*, molto usato in poesia e può anche denotare il ‘funzionario regio’⁴⁶⁴.

Anche all’interno delle glosse le traduzioni sono varie: nelle *Lindisfarne glosses*, nelle *Rushwort glosses* e nelle *Blickling Homilies* ricorrono in prevalenza *discipulus* e *þegn*, ma altre glosse presentano rese differenti come *ambeht*, *embehtman*, ‘servo, officiante,

⁴⁶² Kastowsky (1992: 310).

⁴⁶³ Baugh&Cable (2002: 78).

⁴⁶⁴ Francini (2009: 139).

messaggero', *larncneht* o anche il già citato *substituierende Lehnbedeutung cniht* (cfr. § 3.2.2.2.), a dimostrazione di quanto il termine si prestasse alla sperimentazione linguistica.

Discus

Il sostantivo latino aveva in origine vari significati; dal greco δίσκος, “piatto” indicava primariamente un disco di lancio, un oggetto di forma lenticolare, in pietra o metallo, usato dagli atleti durante le competizioni sportive⁴⁶⁵. Per estensione venne in seguito utilizzato per designare ogni oggetto avente la forma lenticolare, tra cui il piatto in cui si consumavano i pasti. All'interno dei testi presi in esame, è presente nel contesto dell'episodio della festa di compleanno di Erode, riportato dal Vangelo di Marco (*Marco 6, 25-28*). Giovanni Battista aveva rimproverato aspramente Erode, innamoratisi di Erodiade, moglie di suo fratello, e per questo Erodiade gli serba rancore. Al banchetto di compleanno, oltre a Erodiade, è presente anche la figlia, Salomé, che danza per i commensali e riceve gli apprezzamenti di Erode, il quale, compiaciuto della sua presenza, le promette di farle avere tutto ciò che vorrà. Salomé, dopo essersi confrontata con la madre, chiede la testa del Battista su di un piatto; Erode, pur restio, si trova costretto a mantenere la sua promessa e fa decapitare Giovanni Battista, consegnando alle due donne la sua testa su un piatto.

La traduzione del latino *in disco* ('su un piatto') viene resa da *OEG* e *CH* e in tutte e tre le occorrenze (*Matteo 6, 25-27-28*) con la preposizione *on* seguita dal dativo *on anum disce* ('su un piatto'). L'episodio viene riportato da Ælfric all'interno dell'omelia XXXII della I Serie, in cui dopo aver trattato della nascita e della vita di san Giovanni Battista, l'abate di Eynsham si concentra sull'episodio della sua morte ad opera di Erode. Anche in questo caso, per entrambi i testi, siamo di fronte a un prestito dal latino, in particolare dal latino volgare, in cui il sostantivo *discus* aveva ormai assunto il significato primario di piatto. I prestiti nel primo periodo di contatti tra popolazioni germaniche e Romani, penetrati primariamente attraverso la lingua parlata, derivavano infatti dal latino volgare e non da quello classico delle fonti scritte⁴⁶⁶. Viene di conseguenza considerato un prestito antico, entrato nelle lingue germaniche come tanti altri termini della sfera semantica degli oggetti di uso quotidiano (cfr. § 3.2.1.)⁴⁶⁷. Esso è presente anche nelle altre lingue germaniche

⁴⁶⁵ Forcellini et al., s.v. 'discus'; Lewis&Short, s.v. 'discus'.

⁴⁶⁶ Kastovsky (1992: 303).

⁴⁶⁷ Durkin (2014: 107), Baugh&Cable (2002: 73).

antiche, aat. *tisc*, a.s. *disk*, a.n. *diskr*⁴⁶⁸_{OBJ}⁴⁶⁹ I mutamenti fonologici subiti dal termine ci permettono di formulare ulteriori ipotesi: solitamente infatti nei prestiti precedenti al III secolo d.C. la *i* breve in latino si trasformava in *e*⁴⁷⁰.

Diversorium

Il lessema *diversorium* deriva il suo nome dal verbo latino *de-versari*, ‘volgersi, ritirarsi in un luogo per fermarsi’ quindi ‘alloggiare, dimorare’. Il participio passato è appunto *de-versus* ossia ‘rivolto altrove, rivolto a una meta’. Il *diversorium* è l’alloggio, l’albergo così chiamato, secondo Isidoro, in quanto punto d’incontro di persone provenienti da diverse vie⁴⁷¹. *Diversorium* possiede in realtà anche un altro significato: è, infatti, da intendersi come una locanda, una sorta di albergo o alloggio in cui si poteva trovare rifugio temporaneo⁴⁷². Beda invece lo descrive come una casa tra due mura, che ha anche due porte e che simboleggia la Chiesa come luogo di mediazione tra Paradiso e mondo degli uomini⁴⁷³.

Nell’episodio della nascita di Gesù Cristo, Luca (2,7) riporta che la vergine Maria, dopo aver dato alla luce suo figlio, lo deponne in una mangiatoia poiché per lei e Giuseppe non vi era posto in albergo: *quia non erat eis locus in diversorio*. Gli *OEG* traducono il *simplex* con due sostantivi ossia *cumene huse*, mentre Ælfric sceglie il composto *gesthuse*⁴⁷⁴. La resa di Ælfric è *gesthuse*, letteralmente ‘casa dell’ospite’, composto endocentrico determinativo primario, che viene utilizzato anche dagli *OEG*, ad esempio, in *Marco 14,14* in cui Gesù entrando in una casa chiede dove sia la stanza preparata per lui per il banchetto pasquale: *Hwær is min gesthuse?* (‘dov’è la mia stanza?’). Si potrebbe perciò dire che *gesthus* può essere utilizzato anche per indicare una stanza, e in generale un alloggio di vario genere.

Dall’altra parte gli *OEG* optano invece per *cumene huse*, presente in altri contesti del *corpus* di testi in inglese antico, come la Regola di san Benedetto (il che fa presumere che il

⁴⁶⁸ Koebler, s.v. ‘disk’.

⁴⁶⁹ Durkin (2014: 107), Baugh&Cable (2002: 73).

⁴⁷⁰ Baugh&Cable (2002: 72).

⁴⁷¹ *Etimologie*, XV, III, 10: “Diversorium dictum eo quod ex diversis viis ubi conveniatur” (‘È detto *diversorium* quel posto da cui si arriva da diverse vie’).

⁴⁷² Dictionary of Medieval Latin from British Sources (DMLBS), s.v. ‘diversorium’.

⁴⁷³ Beda (*Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria*, 707): “Diversorium est domus inter duos muros, duas ianuas habens. Figuratur ecclesiam inter paradisus et mundum” (‘il *diversorium* è la casa tra due mura che ha due porte. Simboleggia la Chiesa tra Paradiso e mondo’).

⁴⁷⁴ CH I, II VII Kalendas Ianuarii Nativitas Domini, rr.19-20.

termine sia parte del lessico di Winchester), ma anche nelle stesse *CH*, ad esempio quando Ælfric descrive l'operato di san Cuthbert, il quale presso il suo monastero era responsabile degli alloggi dei forestieri, che vengono definiti *cumena huses*⁴⁷⁵. Il sostantivo *huse* significa 'casa', ma più in generale designa anche un edificio o una stanza occupate da persone⁴⁷⁶; viene qui accompagnato da *cumen*, *cymen*, participio passato del verbo *cuman* 'venire'. Il sostantivo *cumene hus*, perciò, è il luogo in cui si arriva per fermarsi, è l'alloggio per i visitatori, i forestieri, l'ostello o in ambiente monastico, anche alloggio per gli ospiti, presupponendo quindi un carattere transitorio⁴⁷⁷.

Nel riportare invece l'episodio di *Matteo 2,9*, ossia il viaggio dei Magi per andare a visitare Gesù appena nato, Ælfric, nell'omelia V della I Serie (r.26) aggiunge un dettaglio che non è presente nella fonte latina. La *Vulgata*, infatti, descrive il cammino della stella cometa che precede i Magi e che si ferma nel luogo dove era nato il Bambin Gesù, utilizzando la seguente espressione: *ecce stella quam viderant in oriente antcedebant eos usque dum veniens staret supra ubi erat puer*, la stella si ferma in corrispondenza del luogo dove era nato Cristo, senza specificare di che luogo si tratti. Al contrario, Ælfric specifica che il luogo di cui si parla è un albergo, ossia una *gesthuse*. Anche nel passo di *Matteo 25,35* presente in *CH II, VII*, Ælfric, nel momento in cui riporta le parole che Cristo rivolge ai suoi discepoli dicendo: *esurivi enim, et dedistis mihi manducare: sitivi, et dedistis mihi bibere: hospes eram, et collegistis me*, aggiunge il dettaglio dell'albergo che non era presente nella fonte latina. Gli *OEG* rendono infatti con *Ic wæs cuma and gerne inlapodon* 'fui straniero e mi accoglieste', mentre le *CH* rendono con *ic wæs cuma and gerne underfengon on eowerum gesthusum* 'fui straniero e mi accoglieste nelle vostre case'⁴⁷⁸.

In conclusione, la scelta traduttiva adottata dagli *OEG*, più fedele al modello latino – sebbene traduca il *simplex* latino *diversorium* con un sintagma del tipo participio + nome – risulta anche più estraniante per il destinatario, nonché più generica rispetto sia alla fonte latina sia alla resa di Ælfric. Quest'ultimo, invece, opta per una traduzione chiarificante

⁴⁷⁵ DOE, s.v. 'cumene hus'.

⁴⁷⁶ DOE, s.v. 'hus'.

⁴⁷⁷ DOE, s.v. 'cumene hus'.

⁴⁷⁸ *CH I, II: VII Kalendas Ianuarii Nativitas Domini*, rr.148-149.

attraverso un composto più facilmente intellegibile come *gesthuse* e lo utilizza poi per un ampio ventaglio di situazioni narrative.

Dominus

Il sostantivo latino *dominus* indicava originariamente il padrone della casa, il proprietario e quindi per estensione il capo, il sovrano, il signore, in quanto colui che aveva la custodia della casa era anche solitamente il capo della famiglia⁴⁷⁹. *Dominus* è, infatti, formato dalla radice latina di *domus*, ‘casa’ con l’aggiunta del suffisso *-in-*⁴⁸⁰. Agli inizi del Cristianesimo *Dominus* acquista anche il significato di Signore in senso cristiano, come capo della comunità dei suoi fedeli.

La resa più frequente di *Dominus* inteso in senso cristiano in inglese antico è *drihten*, calco semantico del termine latino, formato a partire dal sostantivo germanico **druhtiz* ‘comitatus’, con l’aggiunta del suffisso *-in-* (come per il latino *dominus*). La vocale palatale del suffisso provoca la metafonìa palatale della vocale radicale /u/ (/u/ > /y/ > /i/) e successivamente si osserva l’indebolimento della sillaba atona **druhtin* > ags. *drihten*⁴⁸¹. Il sostantivo originariamente aveva il significato di ‘capo del *comitatus*’ e proveniva dall’ambito semantico militare. Il termine può essere reso anche con *princips* ‘comandante’ in quanto, sebbene teoricamente ogni uomo libero potesse avere il comando di un gruppo guerriero, in pratica solo coloro abbastanza ricchi da avere i mezzi per ricompensare i propri seguaci potevano diventarlo. L’istituzione del *comitatus*, nel tempo, modificò la propria conformazione: con il graduale stanziamento delle tribù germaniche, la relazione che legava il capo ai suoi seguaci rimaneva valida anche in tempo di pace, consistendo in uno stabile rapporto di fiducia e sostentamento da parte del signore il suo seguito. Come sottolinea Green, infatti, i seguaci “kept with him after any campaign not merely to receive the gifts of swords or horses, but also to enjoy the feasting”⁴⁸². Gradualmente, con lo stanziamento dei popoli e la distribuzione delle terre, l’istituzione del *comitatus* divenne obsoleta e con essa la designazione del capo, perciò il *drihten* riconvertì totalmente il proprio significato in senso

⁴⁷⁹ Castiglioni&Mariotti, s.v. ‘dominus’.

⁴⁸⁰ ThLL, s.v. ‘dominus’.

⁴⁸¹ Il sostantivo è corradicale del verbo germanico *dreogan* ‘fare, eseguire un servizio militare’. Cfr. OED, s.v. ‘driht’.

⁴⁸² Green (2000:107).

religioso, diventando il lessema per ‘Signore, Dio’ a capo dei suoi fedeli, ossia il popolo cristiano.

Come riportato da Gneuss, il latino *dominus* viene tradotto in inglese antico inizialmente con il sostantivo *hlaford* solo quando si intende un *weltlicher Herr*, ossia un signore laico⁴⁸³. A partire dalla fine del X secolo, *drihten* (inteso ormai esclusivamente come Dio cristiano) viene sostituito da *hlaford* anche in prosa, e non solo in poesia e continua con l’accezione sia laica sia cristiana nell’inglese moderno *lord/Lord*.

Il termine *hlaford* è composto da *hlaƿ* ‘pane’ e *ward* ‘guardiano, sentinella’, ossia letteralmente ‘guardiano del pane’, riferito al padrone di casa che doveva anche amministrare i beni più preziosi, come il cibo e in particolare il pane, la vivanda centrale all’interno della famiglia. Lo sviluppo semantico di *hlaford* è stato certamente influenzato dal latino *dominus/Dominus*, nel suo duplice significato.

La traduzione di *Dominus* negli *OEG* e nelle *CH* è *drihten*, ma esistono delle eccezioni significative. Ælfric, in alcune occasioni, preferisce utilizzare l’antico sostantivo *god*, in particolare con preposizioni o con sostantivi che precedono o seguono *Dominus* (come *godes engel* ‘angelo del Signore’, *god is mid þe* ‘il Signore è con te’, *on godes naman* ‘nel nome del Signore’). Il lessema *god* rappresenta un calco semantico del latino *Deus* e originariamente significava ‘colui che veniva invocato’, era un sostantivo neutro che poteva anche essere usato nella forma plurale per designare le divinità pagane venerate dalle popolazioni germaniche. Successivamente alle prime missioni cristiane, il termine *god* è stato riconvertito e utilizzato, alla forma singolare e maschile, per designare il Dio della religione cristiana monoteista⁴⁸⁴. Questo cambio è avvenuto in tutte le lingue germaniche dopo la conversione, distinguendo chiaramente il Dio dei Cristiani dalle forze divine impersonali dell’Olimpo pagano⁴⁸⁵. In generale, nel *corpus* analizzato, *god* ricorre come equivalente del latino *Deus*, mentre per Gesù si utilizza solitamente l’appellativo *hælend* ‘il Salvatore’, calco del latino *Salvator* costituito dal participio presente del verbo *hælian* ‘salvare’, che riprende l’originario significato del nome ebraico di Gesù, ossia ‘Javhè è salvezza’ (cfr. trattazione ulteriore s.v. ‘Salvator’).

Ælfric usa per la prima volta *hlaford* all’interno dell’omelia XIV della I Serie, che riporta l’episodio narrato in *Matteo 21, 3* in cui Gesù dice ai suoi discepoli:

⁴⁸³ Gneuss (1955: 51).

⁴⁸⁴ Kastovsky (1992: 310).

⁴⁸⁵ Green (2000: 15).

Vulg dicens eis ite in castellum quod contra vos est et statim inuenietis asinam alligatam et pullum cum ea solvite et adducite mihi 3 et si quis vobis aliquid dixerit dicite quia Dominus his opus habet et confestim dimittet eos.

CH gað to ðære byrig þe eow ongæn is and ge gemetað þærrihte getigedne assan and his folan samod; untigeað hi and lædað to me; gif eow hwa wiðstande. secgað þonne þæt **se hlaford** heora behofað and he sent hi eft agean⁴⁸⁶.

(‘andate in quel paese che è di fronte a voi e là troverete un asina legata insieme al suo cucciolo; slegateli e portatemeli; se qualcuno vi si oppone, dite che serve al vostro signore ed egli li mandò avanti’).

In questo caso, probabilmente, la scelta traduttiva di Ælfric potrebbe essere ricondotta al contesto narrativo in cui la parola *Dominus* ha il duplice significato laico e religioso: infatti, per gli abitanti del villaggio, destinatari del messaggio dei discepoli, il termine indica semplicemente il loro ‘signore’.

In altre occasioni, Ælfric usa anche *leof* ‘caro, amato’ per tradurre l’invocazione al Signore, come nell’episodio contenuto in *Matteo 25,44* quando i discepoli chiedono: *Tunc respondebunt ei et ipsi, dicentes: Domine, quando te vidimus esurientem, aut sitientem, aut hospitem, aut nudum, aut infirmum, aut in carcere, et non ministravimus tibi?*. Ælfric per la prima invocazione usa *drihten* ma poi sceglie il più confidenziale *leof*⁴⁸⁷ forse per evitare la ripetizione o per incoraggiare un atteggiamento più intimo con il Padre Celeste. Lo stesso accade per l’invocazione della donna Cananea (*Matteo 15,25: At illa venit, et adoravit eum, dicens: Domine, adjuva me*), in cui *Domine* viene tradotto con *leof*⁴⁸⁸. Nella II Serie le occorrenze di *drihten/hlaford* sono più rare, poiché il protagonista degli episodi narrati è Gesù, e quindi la resa preferita è *hælend*.

Come dimostrato anche da altre occorrenze, ad esempio l’episodio di *Luca 14,22-23* o *Luca 13,8*, spesso sia *CH* che *OEG* decidono di tradurre con *hlaford* in casi ambigui in cui il Signore a cui ci si riferisce potrebbe essere inteso anche come padrone non in senso cristiano. Un esempio è l’episodio della parabola del fico nella vigna (cfr. trattazione s.v. ‘ficus/ficulnea’), che Ælfric inserisce nella sua omelia per la nona domenica di Pentecoste e che in latino recita come segue:

Vulg 6 dicebat autem hanc similitudinem arborem fici habebat quidam plantatam in vinea sua et venit quaerens fructum in illa et non inuenit 7 dixit autem ad cultorem vineae ecce anni tres sunt ex quo venio quaerens fructum in ficulnea hac et non inuenio

⁴⁸⁶ CH I, XIV: Dominica Palmarum, rr.8-11.

⁴⁸⁷ CH II, VII: Dominica I in Quadragesima, r.167.

⁴⁸⁸ CH II, VIII: Dominica II in Quadragesima, r.11.

succide ergo illam ut quid etiam terram occupat 8 at ille respondens dixit illi domine dimitte illam et hoc anno usque dum fodiam circa illam et mittam stercora⁴⁸⁹.

CH Sum **hiredes hlaford** hæfde aplantod an fictreow binnon his wingearde and com æfter fyrste to ðam treowe. sohte wæstm ðæron and nænne ne gemette; He cwæð ða to þæs wingeardes biggengan; Efne nu ðreo gear ic sohte wæstm on ðisum fictreowe and nænne ne fynde; Forceorf hit to hwi hremð hit ðisne stede? Se biggenga him andwyrde; **Hlaford** læt hit standan gearlanges oð þæt ic hit bedelfe and mid meoxe bewurpe and hit witodlice wæstm wyrçð.

(‘Un capofamiglia aveva piantato un fico nella sua vigna e venne dopo un po’ di tempo presso l’albero, cercandovi dei frutti e non ne trovò; disse allora al coltivatore della vigna; Signore, sono tre anni che cerco frutti in questo fico e non ne trovo; taglialo, perché occupa questo posto? Il coltivatore gli rispose: Signore lo lasci lì ancora un anno finché non lo trapianto e non lo concimo ed esso darà certamente frutto’)⁴⁹⁰.

In questo passo si può notare come Ælfric inizialmente denoti il tale come *hiredes hlaford*, lett. ‘signore della famiglia’ quindi ‘capofamiglia’ sul modello della sua fonte, ovvero Agostino (Serm.72, § 3, PL 38,467) che impiega il sostantivo *paterfamilias*, ‘capofamiglia’⁴⁹¹. Successivamente, nello stesso passo il signore della vigna, a cui il coltivatore si rivolge, viene chiamato da Ælfric *hlaforð*, calco semantico qui utilizzato per tradurre il latino *dominus*, inteso nella sua accezione di padrone, proprietario di terre.

Francini sostiene che Ælfric utilizzasse *hlaforð* solo in situazioni dialogiche dove sono le donne a parlare con Cristo, laddove il vocativo latino è invece *Drihten* quando sono i discepoli a rivolgersi a lui⁴⁹². Questa affermazione potrebbe essere vera in riferimento al *corpus* da lei considerato (ossia i Vangeli di Giovanni) ed è supportata anche da alcuni episodi in altri Vangeli, come in *Matteo 25,11* in cui le vergini si rivolgono al Signore dicendo: “Domine, Domine aperit nobis!”, qui tradotto da Ælfric appunto con *hlaforð*. In ogni caso, la conclusione a cui giunge la studiosa pare essere troppo generalizzata per poter essere applicata al presente *corpus*, che comprende tutti e quattro i Vangeli. Infatti, l’utilizzo di *hlaforð*, in questo caso, non è circoscritto ai dialoghi che le donne hanno con il Signore, ma viene impiegato anche in altri contesti.

In conclusione, come per altre scelte traduttive, gli *OEG* si mantengono piuttosto regolari nell’impiego del calco semantico *drihten* come equivalente di *Dominus*, mentre le

⁴⁸⁹ *Luca 13, 6-8*.

⁴⁹⁰ CH II, XXVI: Dominica nona post Pentecosten, rr.72-80.

⁴⁹¹ Godden (2000: 573).

⁴⁹² Francini (2009: 143).

CH presentano una certa variabilità tra le forme *drihten*, *hlaford* e *god*, segnale di una riflessione più profonda da parte di Ælfric, il quale adatta le sue scelte traduttive al contesto in cui ricorre il sostantivo.

Domus orationis

La casa della preghiera, o in latino *domus orationis*, viene nominata da *Luca 19,46* nell'episodio in cui Gesù caccia dal tempio i profanatori dicendo loro che avevano trasformato la sua casa, una casa di preghiera, in un covo di ladri.

<i>Vulg</i>	quia domus mea domus orationis est
<i>OEG</i>	hit ys awriten þat min hus ys gebedhus (‘è scritto che la mia casa è una casa di preghiera’)
<i>CH</i>	hit ys awriten þat min hus ys gebedhus ⁴⁹³ (‘è scritto che la mia casa è una casa di preghiera’)

Il latino impiega *domus*, termine preso a prestito dal greco δόμος da δέμω ‘edificio, costruzione’ e *orationis*, dal latino *oratio* ‘preghiera’⁴⁹⁴. In questo caso, i due testi utilizzano un composto per tradurre il sintagma latino nome+genitivo *domus orationis* ossia *gebedhus* la cui testa è il sostantivo *hus* ‘casa’ e il modificatore è *gebed* ‘preghiera’, sostantivo derivato dal verbo *gebidian* ‘pregare, adorare’. Il composto è attestato anche nelle *Rushworth glosses* mentre le *Lindisfarne glosses* preferiscono mantenere la struttura del latino con genitivo postposto *hus gebeddes*, ‘casa della preghiera’. Il termine è impiegato in varie circostanze in inglese antico ed è presente anche nella traduzione dei *Dialogi* di Gregorio Magno di epoca alfrediana, in cui rende il latino *oratorium* ‘luogo in cui si chiede in preghiera’⁴⁹⁵. Nel caso in esame si può definire *gebedhus* anche calco strutturale fedele (lat. *domus* > ags. *hus*, lat. *orationis* > ags. *gebed*), in cui a nome + genitivo del latino, l’inglese antico preferisce sostituire, come spesso accade, un composto.

⁴⁹³ CH I, XXVIII Dominica Undecima post Pentecosten, r.14.

⁴⁹⁴ Forcellini et al., s.v. ‘domus’.

⁴⁹⁵ BT, s.v. ‘gebedhus’.

Febris

All'interno dell'omelia VIII della I Serie Ælfric descrive due miracoli di Cristo, partendo dal passo di *Matteo 8, 1-13* che è la lettura evangelica del giorno: il primo miracolo riguarda la guarigione di un lebbroso e il secondo la guarigione del servo del centurione. Ælfric paragona questo miracolo a quello del figlio del funzionario regio narrato dal Vangelo di Giovanni (*Giovanni 4,52*). Cristo guarisce il figlio del funzionario regio e i servi di quest'ultimo gli riportano la notizia, riferendogli che il giorno precedente, alla settima ora, la febbre lo aveva abbandonato: *heri hora septima reliquit eum febris*. Ælfric traduce il passo con: *gyronstdæg ofer midne dæg hine forlæt se fefor* ('ieri intorno a mezzogiorno la febbre lo ha abbandonato')⁴⁹⁶, utilizzando quindi il prestito *fefor*, *fefer*, presente anche negli *OEG*⁴⁹⁷.

Il sostantivo latino *febris* ha etimo incerto: forse deriva dalla radice del latino classico *fovere*, 'scaldare' o del greco antico τέφρα, 'cenere'⁴⁹⁸. La radice ie. potrebbe essere *BHA-, BHE- 'spaventarsi', che in germanico ha assunto poi anche il significato di 'tremare', riscontrabile nel verbo anglosassone *beofian*. Secondo l'OED, il termine latino sarebbe stato preso a prestito in tempi piuttosto antichi; ciò sarebbe dimostrato sia dalla presenza del prestito nelle altre lingue germaniche antiche e medievali (ad esempio aat. *fiebar*, medio olandese *fieber*) sia dal fatto che il sostantivo, perlomeno in anglosassone, è molto produttivo anche per formare composti come *fefercynn* 'tipo di febbre', *feferadl* 'influenza'⁴⁹⁹.

Si tratta quindi, nel caso di entrambi i testi, di quello che potrebbe definirsi *assimiliertes Lehnwort*, un prestito piuttosto integrato e produttivo nell'inglese antico.

Ficus/ficulnea

Il riferimento alla pianta di fico in *OEG* e *CH* si riscontra in relazione ai passi evangelici di *Luca 13,7* e *21,29*. Il passo di *Luca 13,7* è parte della parabola del fico sterile: un tale che aveva piantato un fico nella sua vigna vorrebbe farlo abbattere perché l'albero non porta frutto. La parabola viene tradotta da Ælfric e inserita nell'omelia XXVI della II Serie, incentrata inizialmente sui falsi profeti e sugli alberi che non portano frutti. A partire da

⁴⁹⁶ CH I, VIII: Dominica III post Epiphania Domini, r.245.

⁴⁹⁷ *OEG* (*Giovanni 4,52*): *gyrstandæg to þære seofoban fide se fefor hine forlæt* ('ieri alla settima ora la febbre lo ha abbandonato').

⁴⁹⁸ DOE, s.v. 'febris'; ThLL, s.v. 'febris'.

⁴⁹⁹ OED, s.v. 'fever'.

questo riferimento, egli presenta la parabola del fico sterile prima di passare all'omelia vera e propria in cui condanna aspramente l'avarizia degli uomini. Il fico viene equiparato alle azioni degli uomini sulla Terra, mentre il vignaiolo che consiglia di non abbattere l'albero simboleggia l'apostolo Paolo. Le espressioni latine utilizzate nel contesto sono *arborem fici* e *ficulnea*; queste vengono tradotte dagli *OEG* e dalle *CH*⁵⁰⁰ in entrambe le occorrenze con *fictreow*.

Il secondo passo considerato, *Luca 21,29*, riporta il discorso escatologico di Gesù in cui egli avverte gli uomini di fare attenzione ai segni che vedranno alla fine dei tempi, i quali preannunciano la venuta del regno di Dio, così come i germogli della pianta del fico sono la sentinella dell'avvicinarsi dell'estate. In questo caso il latino *ficulneam* viene reso dagli *OEG* con *ficbeam*, mentre Ælfric ripropone *fictreow*⁵⁰¹.

Nella *Vulgata* sono quindi presenti due forme: *arborem fici*, 'albero di fico' e *ficulnea(m)*, dal latino volgare *ficulneus*, '(sott. albero) di fico'. Il lessema latino non può essere fatto risalire direttamente al greco; tuttavia la loro apparente somiglianza (cfr. greco *κόκκος*) farebbe supporre che entrambe le lingue abbiano preso a prestito il termine dall'area mediterranea⁵⁰². In inglese antico il prestito *fic*, *fickes* non compare mai come singolo lemma, ma viene utilizzato esclusivamente per formare composti del tipo *ficbeam*, *fictreow*⁵⁰³. Questi tipi di composti vengono detti endocentrici copulativi classificanti o chiarificanti, in quanto i due membri *fic* e *treo/beam* sono legati da una relazione di iper/iponimia (cfr. § 3.2.3.). Nel caso preso in esame, sono le *CH* a risultare più regolari nella scelta di uno stesso composto per tradurre tutte e tre le occorrenze latine, utilizzando *fictreow*, composto da una testa, *treow* 'albero' e da un modificante *fic* 'fico' che denota la tipologia specifica di albero, da tradurre letteralmente come 'albero di fico', facendo qui riferimento alla pianta. Il sostantivo *treow* è presente in quasi tutte le lingue germaniche antiche (a.f. *trê*, a.s. *trio*, *treo*, *trew*, a.n. *tré*, got. *triu*) eccetto che in aat. che ha invece la forma *baum*. Gli *OEG* in un'occorrenza ossia nel passo contenente il discorso escatologico (*Luca 21,23*), a differenza della traduzione elfriciana, utilizzano *ficbeam*, il quale può essere fatto rientrare nella stessa tipologia di composti di *fictreow*, designando ugualmente l'albero di fico. Anche in questo caso il composto è formato da un modificatore, *fic*, e da una testa

⁵⁰⁰ CH II, XXVI: Dominica IX post Pentecosten, rr.73,76.

⁵⁰¹ CH I, XL Dominica in Adventu Domini, rr.14-15.

⁵⁰² Ernout&Meillet, s.v. 'ficus'.

⁵⁰³ BT, s.v. 'fic'.

beam. Il sostantivo *beam* è probabilmente una parola di origine germanica, **baumo-z*, ‘albero’ (è qui visibile l’evoluzione del dittongo germanico *au* nell’ags. *ea*), e potrebbe essere confrontabile con radice sanscrita *bhu-*, *bhaw*, ‘crescere’⁵⁰⁴. Il sostantivo è presente anche in altre lingue germaniche, come l’a. fris. *bâm*, l’a.s. *bâm*, *bôm* e l’aat. *boum*.

È interessante notare che anche in latino, almeno in due delle tre occorrenze, si ricorre a un composto, ossia *ficulneus*, in cui viene aggiunto il suffisso *neus*, impiegato nella formazione di aggettivi e sostantivi denotanti materiale. In questo senso, l’utilizzo del composto anglosassone *ficbeam* negli *OEG* sembra aderire maggiormente all’originale latino, in quanto *beam*, oltre che significare ‘albero’, poteva anche denotare il legname della corteccia. Il composto *ficbeam* è presente anche nelle *Lindisfarne glosses* e nelle *Rushworth glosses* e viene utilizzato sia per glossare il latino *arborem fici*, che *ficulneam*.

Gazophylacium

Il *gazophylacium* era la camera all’interno del tempio di Gerusalemme destinata alla conservazione del tesoro, ma anche l’arca, il banco in cui si ponevano le offerte da destinare al tempio. In questo secondo caso aveva affinità semantica con il latino *telonium* (vedi trattazione s.v. ‘telonium’). Si tratta di un sostantivo che fa la sua comparsa nel periodo del latino tardo ed è un prestito dal greco γαζοφυλάκιον, che letteralmente stava per ‘custodia del tesoro’⁵⁰⁵.

Il termine ricorre in *Marco 12,41*: Cristo, sedutosi di fronte alla cassa delle offerte, osserva come la gente che passa inserisce denaro al suo interno. Ad un certo punto, fa il suo ingresso una povera vedova che mette nella cassa due soldi, ricevendo il plauso di Cristo perché, pur nella sua miseria, aveva deciso di donare ciò che possedeva.

Vulg et sedens Jesus contra gazophylacium, aspiciebat quomodo turba jactaret
aes in gazophylacium

OEG ða sæt se hælend ongen þone **tollsceamol** and geseah hu þæt folc hyna feo fordude
on þone **tollsceamol**
(‘sedette il Salvatore presso il banco delle offerte e vide la folla che metteva il suo
denaro nella cassa’)

CH Eft æt sumum sæle gesæt se hælend binnon þam temple on hierusalem ætforan þam
maðhuse 1 beheold hu þæt folc heora ælmeßan wurfan into þam **maðmhuse**

⁵⁰⁴ Koebler, s.v. ‘baum’.

⁵⁰⁵ ThLL, s.v. ‘gazophylacium’.

(‘il Salvatore una volta stava presso il tempio di Gerusalemme davanti al gazofilacio e osservò come la gente gettava le sue offerte in quella cassa’)⁵⁰⁶.

Il passo è contenuto all’interno dell’omelia elfriciana incentrata sui discepoli Andrea, Pietro, Giacomo e Giovanni, modelli di vita per tutti i credenti, poiché hanno rinunciato alle loro ricchezze per seguire Cristo.

Il sostantivo *tollsceamol* viene usato dagli *OEG* per tradurre il latino *gazophylacium*, sebbene fosse stato usato anche per la traduzione di *telonium* (vedi trattazione s.v. ‘telonium’). In effetti anche in questo contesto si tratta del banchetto, sede dell’esattore delle tasse o di chi semplicemente riscuoteva le offerte dedicate al tempio. Ælfric, al contrario, utilizza il composto *maðmhuse*, formato da *huse*, ‘casa’ e da *maðm*, *maðum*, che indica qualcosa di valore, ‘tesoro o gioiello’. È un sostantivo che fa parte del lessico germanico, utilizzato anche nella produzione poetica. Nel *Beowulf* ad esempio si legge: “Æghwylcum erla drihten mað-ðum gesedde”, ‘ad ognuno il signore degli anelli diede un ricco dono’⁵⁰⁷. È piuttosto produttivo anche per la formazione di composti (*goldmaðm* ‘gioiello d’oro’, *hordmaðm* tesoro prezioso’ etc.)⁵⁰⁸. Il sostantivo *maðum*, *maðm* è presente anche nel got. *maipms* ‘regalo’, nell’a.s. *meðmos*, ‘doni’ e nell’a.n. *meiðmar* ‘doni, presenti’. *Maðmhuse*, lett. ‘casa del tesoro’, viene talvolta utilizzato in inglese antico per rendere il latino *aerarium*, ossia l’erario, il tesoro dello Stato, conservato nel tempio di Saturno. Il termine ha quindi complessivamente una connotazione più tecnica che religiosa ed è forse in questo senso che viene utilizzato anche da Ælfric nella resa. Inoltre, si tratta di un lessema penetrato ampiamente nel lessico anglosassone come dimostra la sua ulteriore attestazione nella traduzione anglosassone della *Cura Pastoralis* di epoca alfrediana: “He lædde ða ællþeodgen aerendrecan on his maðmhuse and him geiewde his goldhord”, ‘condusse tutti i suoi servi e messaggeri nella sua stanza del tesoro e mostrò loro il suo tesoro’⁵⁰⁹.

Per quanto riguarda la sua resa nelle glosse, si osserva che le *Rushworth glosses* propongono il prestito *gazophylacium*, mentre lo scriba delle *Lindisfarne glosses* riporta in un caso il termine latino, ma nelle altre occorrenze rinuncia del tutto a fornire un *interpretamentum*, probabilmente, secondo l’ipotesi di Lendinara, temendo di dare adito ad

⁵⁰⁶ CH I, XXXVIII: II Kalendas de Natale Sancti Andrei Apostoli, rr.97-98.

⁵⁰⁷ *Beowulf* XXX, 2106. Per un’edizione cfr. Thorpe (1855).

⁵⁰⁸ BT, s.v. ‘maðum’.

⁵⁰⁹ *Cura Pastoralis*, IV, 1. Per un’edizione cfr. Sweet (1871).

errate interpretazioni⁵¹⁰. Estendendo inoltre l'indagine ad altre occorrenze del termine, all'interno del *corpus* degli *OEG* si può notare come la traduzione del latino *gazophylacium* crei alcuni problemi ai traduttori. Nel passo di *Luca 21,1*, infatti, il latino *mittebant munera sua in gazophylacium* viene reso con *hyra lac sendan on þone sceoppan* 'le sue offerte portate al banchetto'; il termine *sceop* indica genericamente un banchetto senza specificare di che tipologia si tratti. In *Giovanni 8,20*, invece, *gazophylacium* viene reso con *cepscemule* 'cassa delle offerte'⁵¹¹, formata da *cep* 'tassa, offerta' e *sceamol*, nel senso di 'sede, seduta'. La molteplicità di rese negli *OEG* indica che il latino *gazophylacium* poneva alcune difficoltà interpretative ai traduttori; inoltre la differenza nella resa dalle *CH* sottolinea la volontà dei traduttori degli *OEG* di rimarcare la sostanziale identità del *gazophylacium* con il *telonio*, ossia la cassa delle offerte. Dall'altra parte Ælfric preferisce invece differenziare i due lessemi traducendo con *maðmhuse*, che ha un'accezione più tecnica e che è certamente più comune del corrispettivo usato dagli *OEG*.

Geheenna

La *Geheenna* nel Nuovo Testamento è il luogo di eterna dannazione delle anime dei malvagi, l'inferno. Il nome deriva dall'ebraico *ge-hinnom* per tramite del greco γέεννα, ossia 'valle dell'Hinnom', una valle a sud ovest di Gerusalemme scavata dal torrente Hinnom. Questo luogo venne segnato da anatema dal re Goisia poiché, secondo quanto riferito da alcuni testi biblici (*Geremia 19*, *Re 23,10*), era diventato sede del culto di Moloch, che prevedeva la pratica di bruciare in sacrificio i bambini; successivamente divenne il luogo di scarico dei rifiuti della città, delle carogne di bestie e dei cadaveri⁵¹². Per il suo *status* di luogo esecrato e per la presenza costante di incendi usati per bruciare i corpi dei malvagi, questa valle venne perciò equiparata all'inferno.

Nel *corpus* in esame, il sostantivo ricorre in tre episodi⁵¹³, dei quali in uno (*Matteo 18,9*) si fa riferimento nello specifico alla *Geheenna* del fuoco: *bonum tibi est cum uno oculo in vitam intrare, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis*. In questo caso gli *OEG* traducono l'espressione latina *gehennam ignis* con *helle fyr*, 'fuoco dell'inferno',

⁵¹⁰ Lendinara (2016: 13).

⁵¹¹ Il manoscritto H degli *OEG*, tuttavia, ha anche l'aggiunta di *gazophylacium*.

⁵¹² Forcellini et al., s.v. 'gehenna'.

⁵¹³ *Matteo 10,28*; *Matteo 18,9*; *Luca 12,5*.

mantenendo quindi il riferimento al fuoco, mentre Ælfric, nell'omelia dedicata a San Michele, sceglie *ecere susl*, ossia 'eterno tormento'⁵¹⁴.

Negli altri due casi, invece, *Geehenna* viene tradotta dagli *OEG* semplicemente con *hell*, mentre Ælfric vuole sottolineare l'ostilità di questo luogo, e pur mettendolo sullo stesso piano dell'inferno, è consapevole della diversa sfumatura espressiva del latino *Gehenna* rispetto agli inferi del mondo germanico, che non prevedevano punizioni, e traduce perciò con *hellesusle*, letteralmente 'tormenti dell'inferno'. Come si può notare, sia negli *OEG* che nelle *CH* i traduttori utilizzano lessemi già esistenti nel loro patrimonio linguistico, ma utilizzati in chiave cristiana; si tratta quindi di calchi semantici, le *Lehnbedeutungen* della tassonomia di Betz.

Il vocabolo *hell* è presente in tutte le lingue germaniche antiche: a.fris. *helle*, *hille*, a.ol. *helle*, aat. *hella*, a.s. *hellia*, *hel*, a.isl. *hel*, a. sv. *häl*, got. *halja*. Discende dal protogermanico *haljo 'inferi, oltretomba', a sua volta derivante dalla radice ie. *KEL-/KOL-, 'coprire, nascondere, conservare' che è la stessa radice del lat. *celare* 'nascondere' e di *caelum*, 'cielo'⁵¹⁵. Nel mondo precristiano designava la dimora probabilmente di pietra (cfr. got. *hallus* 'roccia', a.n. *hella* 'lastra di roccia, lastra tombale') dei morti (*Hell* in a.n. era il nome della dea dei morti)⁵¹⁶. Con l'influsso della mitologia greca e latina, *hell* assume però il significato di luogo in cui dimorano gli spiriti dei dipartiti, quindi oltretomba. In questo contesto, è la traduzione del greco *Ades*, del latino classico *inferna*, *inferi* e del latino post-classico *infernus*, *infernum*⁵¹⁷. Come secondario significato, tuttavia, per influsso del pensiero cristiano, *hell* diventa anche il luogo di sofferenza, in cui risiedono i demoni e gli spiriti dei condannati, luogo di punizione per i malvagi dopo la morte. In contesto biblico, traduce il latino *Geheenna*⁵¹⁸.

Sia *OEG* che *CH*, in conclusione, preferiscono generalizzare e addomesticare il termine *Gehenna* invece di ricorrere a un prestito che non sarebbe stato compreso dal destinatario. Utilizzano il lessema *hell*, già connotato semanticamente nell'immaginario collettivo anglosassone, sebbene con questa scelta traduttiva la specificità veicolata da *Geehenna* vada perduta. Il lessema infatti ha un legame con la realtà geografica ebraica, ma non con quella germanica. La scelta del calco semantico *helle* è tuttavia particolarmente

⁵¹⁴ CH I, XXXIV: Dedicatio Ecclesia S. Michaelis, r.150.

⁵¹⁵ OED, s.v. 'hell'.

⁵¹⁶ Scardigli&Gervasi (1978: 179)

⁵¹⁷ OED, s.v. 'hell'.

⁵¹⁸ DOE, s.v. 'hell'.

efficace poiché modificando il significato di un lessema già esistente viene di fatto a mancare il termine per designare l'oltretomba pagano e con esso gradualmente si perde anche il concetto associato.

Gratia

Il sostantivo latino *gratia* deriva dall'aggettivo *gratus* 'grato, piacevole, affascinante' e indica quindi 'ogni cosa che ci rende piacevoli ad altrui' e quindi 'avvenenza', ma anche 'benevolenza, favore, dono o ricompensa'⁵¹⁹. Sono proprio questi ultimi due significati ad essere stati rimodellati dal Cristianesimo, per designare la grazia intesa come il dono, il favore di Dio, nella sua accezione di assoluta gratuità e soprannaturalità. Il concetto di *gratia* compare, all'interno del *corpus*, in due occasioni: nell'episodio dell'Annunciazione dell'angelo Gabriele a Maria ossia in *Luca 1,28-30* (*Ave gratia plena e Ne timeas, Maria: invenisti enim gratiam apud Deum*) e nell'episodio della vita nascosta di Gesù a Nazaret, ossia *Luca 2,40* (*Puer autem crescebat, et confortabatur plenus sapientia: et gratia Dei erat in illo*).

Sia *OEG* che *CH* usano il calco semantico *gyfu*, *gifu*, che vale 'dono', un termine comune a tutte le lingue germaniche: got. *-gifts* (nei composti), a.fris. *jeft*, aat. *gift*, a.n. *gift*, *gipt*. Deriva dalla radice germanica *geb-, 'to give' quindi 'donare, elargire'⁵²⁰. In ambito giuridico, il *gift* era il trasferimento della proprietà da una persona ad un'altra, volontariamente e senza alcuna contropartita di valore. Il termine viene adottato in ambito cristiano per esprimere il concetto di 'grazia divina'. Il concetto cristiano di ricompensa divina a seguito di un retto comportamento da parte del fedele era infatti totalmente estraneo alla concezione germanica. I Germani veneravano delle divinità che non imponevano rigidi dettami etici e morali e perciò la ricompensa divina a seguito di giusta condotta di vita non era prevista; spesso, al contrario, le divinità pagane possedevano le stesse carenze e gli stessi vizi degli esseri umani. Per questo, non era previsto che le azioni degli uomini venissero giudicate e punite o ricompensate di conseguenza⁵²¹.

Il concetto veicolato dal termine *gifu* era invece più comprensibile; l'elargizione di doni nella società anglosassone è la modalità utilizzata per rafforzare la coesione sociale, per

⁵¹⁹ ThLL, s.v. 'gratus'; Lewis&Short, s.v. 'gratus'.

⁵²⁰ OED, s.v. 'gift'.

⁵²¹ Green (2000: 374).

stabilire relazioni amicali e mantenere la concordia tra i membri di un gruppo. Nella letteratura, il dono (*gift*) è un indicatore della validità dell'*ethos* eroico; il capo del *comitatus* generosamente dona tesori ai suoi seguaci in cambio della loro lealtà e del loro servizio. Lo scambio di doni è quindi il sigillo di una relazione tra il capo del gruppo di guerrieri e i suoi seguaci, come dimostrato sia dalla letteratura eroica sia dai componimenti poetici. In ambito religioso, e particolarmente in contesto poetico, il termine viene impiegato per esplicitare i concetti base della fede cristiana nelle lingue germaniche, in cui Dio diviene il dispensatore di tesori terreni e divini, ricevendo in cambio dai suoi fedeli gloria e fede imperitura. Per influenza del Cristianesimo, il concetto germanico dello scambio di doni viene quindi gradualmente soppiantato dall'idea cristiano-latina del dono elargito da Dio ai suoi fedeli ossia la grazia.

Come si vede, anche in questo caso, come per la resa di *dominus* e *discipulus*, i traduttori si avvalgono della terminologia legata all'istituzione germanica del *comitatus*, ampliando lo spettro semantico di un elemento fondamentale della cultura germanica per andare incontro alle esigenze lessicali della religione cristiana.

Homicida/Homicidium

Il sostantivo *homicidium* e la forma dell'aggettivo sostantivato *homicida* compaiono in tre passi evangelici. Il primo, *Matteo 22,7*, riguarda la parabola del convito nuziale: un re prepara il banchetto per le nozze del figlio, manda a chiamare gli invitati ma questi si rifiutano di partecipare. Alcuni di essi, presi i loro servi, decidono di ucciderli; per questa ragione il re vorrà sterminare quegli omicidi e bruciare le loro città. Il secondo episodio presenta l'accusa di Gesù ai Giudei; essi sono infatti da lui definiti figli del diavolo, che è stato il primo omicida (l'episodio si trova in *Giovanni 8,44*). Infine, il termine ricorre anche in *Matteo 27,15* in cui viene introdotta la figura di Barabba, incarcerato con l'accusa di sommossa e omicidio, e poi liberato dal governatore in occasione della Pasqua.

Il sostantivo astratto *homicidium* deriva dall'aggettivo *homicida* 'una persona che uccide' a cui viene aggiunto il suffisso *-ium*, usato per la formazione di sostantivi a partire

da aggettivi. A sua volta *homicida* è formato da *homo* ‘uomo’ e *cidium* per *caedes* (dal verbo *caedere* ‘tagliare, uccidere’) ossia ‘uccisione’⁵²².

OEG e *CH*⁵²³ ricalcano piuttosto fedelmente la forma del latino scegliendo di tradurre l’aggettivo sostantivato *homicida* con *manslaga* e il sostantivo *homicidium* con *manslyhte*. Siamo quindi in presenza di un calco strutturale fedele (lat. *homi* > ags. *man*, lat. *cida/cidium* > ags. *slaga/slyhte*). *Manslaga* ‘omicida’ è anche un composto endocentrico determinativo secondario, la cui testa è un *nomen agentis* ossia *slaga* – formato con il suffisso *-a* a partire dal verbo *slean*, ‘uccidere’, presente anche nell’aat. *manslago*, mentre il determinante è *man* ‘uomo’. *Mansliht*, utilizzato allo stesso modo sia dagli *OEG* che dalle *CH*, è anch’esso un composto endocentrico determinativo secondario presente anche in a.fris. *mannslachta*, aat. *manslahta* e a.s. *manslaht* ‘uccisione di uomini’. La testa del composto in questo caso è il sostantivo *sliht*, anch’esso formato a partire dal verbo *slean*, ma con il suffisso in dentale *-t*, caratteristica dei sostantivi astratti. Si tratta di un termine attestato anche nella traduzione di epoca alfrediana della *Cura Pastoralis* (XXI,166): ”ðonne mæg he beon orsong ðæs manslihtes”, ‘dove poteva essere sicuro dagli omicidi’. Entrambi i testi ricorrono quindi alla stessa traduzione, che ricalca piuttosto fedelmente la fonte latina.

Horreum

L’*horreum* era il granaio, il magazzino delle derrate, il deposito. L’etimologia del sostantivo è incerta, ma potrebbe risalire ad una forma ie. *G^HER ‘afferrare’, da cui *G^HORTO (>lat. *hortus*) e *G^HIRTI (>*cohors*), ma forse anche da ie. *G^HR-SO > proto ie. *xor-so ‘racchiuso, contenuto’⁵²⁴. Paolo Diacono ne dà la seguente definizione: “horreum antiqui farreum dicebant a farre”, ‘l’*horreum* era detto *farreum* dagli antichi, da farro’.

Il sostantivo latino viene usato in *Matteo 13,30* per definire il magazzino in cui viene raccolto il grano all’interno della parabola della zizzania e viene tradotto da *OEG* e *CH* con *bearne*. Nell’omelia IV della II Serie (r.264), Ælfric, dopo aver commentato la lettura evangelica del giorno, ossia le nozze di Cana narrate dal Vangelo di *Giovanni 2, 1-11*, attraverso una breve digressione cita l’eterna lotta che vede protagoniste le città di Babilonia

⁵²² ThLL, s.v. ‘omicidio’

⁵²³ *Manslaga* viene usato da Ælfric in CH I, XXXV Domenica XXI post Pentecosten, r.14 e in CH II, XIII Domenica V in Quadragesima, rr.55.56.

⁵²⁴ De Vaan, s.v. ‘horreum’.

e Gerusalemme, le quali rappresentano le istanze del bene e del male da sempre interconnesse tra loro e presenti nella vita dell'uomo. A partire da questo riferimento, Ælfric equipara le due località al grano buono e alla pula, o scarto denominandoli *corn and ceaf*. Il primo, alla fine dei tempi, verrà raccolto da Cristo nel suo granaio, simbolo della vita dei giusti che terminerà in Paradiso, come riportato da *Matteo 13,30*:

Vulg congregabit triticum suum in horreum
OEG he gegaderað hys hwæte on his **berne** ('radunerà il suo grano nel granaio')
CH de gegaderað þæt clæne corn into his **berne**
('radunerà il grano buono nel suo granaio')

La parabola contro il pericolo della cupidigia, contenuta in *Luca 12,18*, è invece il contesto dell'altra occorrenza di *horreum* qui considerata. La parabola narra la storia di un ricco uomo la cui campagna fruttava in abbondanza; egli si chiede perciò dove possa riporre il suo abbondante raccolto. Si propone quindi di demolire i suoi granai per costruirne di più grandi; per questo riceverà l'ammonimento di Cristo secondo cui chi accumula tesori per sé non sarà ricco davanti a Dio e non riceverà perciò la sua grazia. L'episodio viene inserito da Ælfric nell'omelia VII della II Serie (r.93), incentrata su temi generici riguardanti la Quaresima, con particolare riferimento al tema dell'elemosina. I suoi destinatari sembrano essere i ricchi nobili, per cui l'esercizio della carità verso i più poveri era una virtù molto apprezzata. I passi a confronto recitano come segue:

Vulg destruam horrea mea et majora faciam
OEG ic towurpe mine **bernu** ('allargherò il mio deposito')
CH ic wylle riman minne **bertun** and mine **bernu** geacnian.
('voglio allargare il mio fienile e il mio granaio aumentare')

Prima di procedere con l'analisi dei lessemi utilizzati per tradurre *horreum* è utile sottolineare l'uso di due verbi sinonimi nella resa elfriciana: *riman* e *geacnian*. Il primo significa 'estendere, rendere più spazioso, allargare' mentre il secondo vale 'aumentare di numero o dimensione'; per cui la resa elfriciana sarebbe 'voglio allargare il mio fienile e il mio granaio aumentare', con una disposizione a chiasmo che rientra tra le strategie retoriche utilizzate da Ælfric.

Il sostantivo inglese antico impiegato dai due testi, *bernu*, presenta numerose variazioni grafiche: *bere-ern*, *bernu*, *bertu*⁵²⁵. Si tratta originariamente di un composto formato con materiale germanico da *ærn*, ‘costruzione, magazzino, deposito’ a cui è stato apposto il modificatore *bere*, ‘orzo’, forse dalla radice germanica **baroz*, *bariz*, ‘orzo’.

In questo caso, sia *OEG* che *CH*, attraverso il composto *bernu* rendono con un equivalente lessicale il latino *horreum*. Dall’analisi etimologica è interessante constatare che mentre il lessema latino deriva la sua forma da una radice *ie.* che stava per ‘raccolgere’ sottolineando quindi la generica funzione della costruzione come magazzino, l’inglese antico invece lo deriva da ciò che tale deposito poteva contenere, ossia l’orzo.

Humilitas

Il significato originario del termine latino *humilitas* era ‘scarsa altezza’ anche nel senso metaforico di ‘umiltà’. Il suffisso *-tas*, usato per la formazione di sostantivi astratti, viene apposto all’aggettivo *humilis*. Quest’ultimo, affine al greco χαμαλός da χαμαί ‘sulla terra’ è a sua volta derivato da *humus*, ‘suolo, terra’, per designare colui che si colloca in una posizione subalterna, in basso, perciò vicino al suolo⁵²⁶. Il Cristianesimo, successivamente, nobilitò il termine: umile venne detto l’uomo che riconosceva la propria piccolezza rispetto alla grandezza di Dio e del Creato⁵²⁷.

Il latino *humilitas* contenuto nell’episodio della visita di Maria ad Elisabetta⁵²⁸, viene tradotto da entrambi i testi con il sostantivo *eadmodnesse*, *eaðmodnysse*. Il composto deriva dall’aggettivo *eadmod* a cui viene aggiunto il suffisso *-nesse*, utilizzato per la creazione di sostantivi astratti. L’aggettivo è a sua volta un composto, costituito da *mod*, che vale ‘animo, disposizione, mentalità, intenzione’, e dal modificatore *eað* ‘felicità, benessere, ricchezza’. Entrambi i termini hanno una base germanica: l’ags *mod* ha corrispondenza nell’a.fris. *mōd* ‘disposizione, intenzione, sensazione’, nell’a.s. *mōd*, ‘coraggio, mentalità, convinzione’, nell’aat. *muot*, *mōt*, *mlat* ‘anima, cuore, disposizione’, nell’a.n. *moðr* ‘rabbia, carattere lunatico’ e nel gotico *mops* ‘spirito’. D’altro canto, l’ags. *ead*, *eap*, *yþe* ha anch’esso radici germaniche, riconducibili al germanico occidentale **aupjo-z* ‘facile, leggero’⁵²⁹. Il composto

⁵²⁵ BT, s.v. ‘bernu’.

⁵²⁶ ThLL, s.v. ‘humus’; Lewis&Short, s.v. ‘humus’.

⁵²⁷ Dizionario etimologico, s.v. ‘umile’.

⁵²⁸ In Ælfric si trova in CH I, XIII Adnuntiatio Sanctae Mariae, r.186.

⁵²⁹ Koebler s.v. ‘aupja’.

utilizzato per rendere il latino *humilitas* è quindi etimologicamente molto distante dal corrispondente latino: se il latino ha originariamente un significato dispregiativo – sebbene con il Cristianesimo esso venga rivalutato e considerato una delle qualità del buon cristiano – l’inglese antico *eadmoðnesse* fa invece riferimento alla buona disposizione d’animo di chi ha un carattere piacevole, con cui è facile andare d’accordo.

La resa in anglosassone sembra sottolineare la difficoltà che i traduttori incontrarono nella traduzione di un concetto cristiano estraneo al patrimonio culturale delle genti germaniche. Secondo l’*ethos* germanico, infatti, ogni offesa arrecata al singolo era un’offesa a cui tutta la sua comunità doveva rispondere; l’onore della famiglia andava preservato attraverso la vendetta. In questo contesto il ‘porgere l’altra guancia’ non era contemplato, al contrario non rispondere all’offesa era considerato un grave atto di disonore. In questo contesto la celebrata virtù cristiana della *humilitas*, agli occhi di un anglosassone (e in generale di un membro della società germanica) era considerata qualcosa di cui vergognarsi. La concezione di umiltà introdotta con il Cristianesimo, tuttavia, ha delle conseguenze sulla mentalità anglosassone: “such forgiveness and willingness to abandon the duty of feuding dealt a shocking blow to the kindred as a central support of Germanic society”⁵³⁰.

La resa sembra quindi andare verso un tentativo di avvicinamento del lemma al destinatario, che riesce a comprendere così un concetto estraneo alla propria cultura, il quale viene tradotto in maniera certamente più generica rispetto al latino ma anche più comprensibile per il contesto narrativo di riferimento.

Lampas

“Lampas flammas est in vertice lucens, dicta quod lambentis motum ostendere videatur”, ‘la lampada è una fiamma che dà luce al vertice, detta così perché sembra mostrare un movimento tremolante’. Così viene descritto il sostantivo latino da Isidoro nelle sue *Etimologie* (XX, X, 6). La *lampas* latina in effetti sembra essere cosa diversa sia dalla fiaccola che dalla lanterna, che, come suggerisce il nome stesso, custodisce la luce all’interno di un supporto. L’etimologia del latino è riconducibile al greco λαμπάς, ‘luce, torcia, lanterna’ in particolare all’accusativo λαμπάδα⁵³¹. I Greci quindi applicavano questo nome ad ogni cosa che risplendesse o facesse luce. Il sostantivo latino *lampas*, tuttavia, nel contesto

⁵³⁰ Green (2000: 51).

⁵³¹ ThLL, s.v. ‘lampas’; Forcellini et al., s.v. ‘lampas’.

di riferimento, viene utilizzato per designare le lampade portate dalle dieci vergini ai loro promessi sposi; si tratta quindi di contenitori che sfruttavano la combustione di olio bruciato su uno stoppino per fare luce. In questo caso, con tutta probabilità, si tratta di un tipo particolare di lampada a olio.

La traduzione degli *OEG* e delle *CH*⁵³² è in tutte quattro le occorrenze *leohtfatum*, accusativo plurale di *leohtfatu*, lett. ‘contenitore di luce, recipiente per luce’. Il composto è impiegato, in altre occasioni, dagli *OEG* per tradurre il latino *lucerna* (*Giovanni 1,30*) e *lanterna* (*Giovanni 18,3*), si presta quindi a molteplici designazioni. Il lessema è formato da *leoht* ‘luce’ e da *fæt* ‘utensile, recipiente, contenitore’, dalla radice germanica *fat-, ‘contenere’; utilizzato da solo designava in generale un contenitore in argento o in altro metallo che poteva essere usato anche in ambito religioso per contenere l’acqua santa⁵³³. Il termine usato nella tradizione inglese antico è quindi piuttosto generico e designa un contenitore che racchiudeva al suo interno la luce, in quanto simbolo della fede dell’uomo nelle opere di Dio.

La traduzione risulta tutto sommato fedele, sebbene si riscontri ancora una volta la preferenza dei testi anglosassoni per la composizione nominale laddove il latino aveva scelto un *simplex*.

Legio

Il lessema *legio* viene tradotto da *OEG* e *CH* in riferimento a due distinti passi evangelici: il primo è *Matteo 26,53*, ossia l’arresto di Gesù dopo il bacio di Giuda. Uno dei discepoli, Pietro, estrae perciò la spada pronto a difendere Cristo che sta per essere arrestato, ma Gesù gli intima di rimettere la spada nel fodero, dicendo: *Anputas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiiones angelorum?* Il latino *duodecim legiones angelorum* viene reso fedelmente dagli *OEG* con *twelf eorydu engla* ‘dodici eserciti di angeli’, mentre *Ælfric* utilizza l’espressione *twelf eoroda heofenlicra engla* ‘dodici eserciti di angeli celesti’⁵³⁴. Il secondo passo è invece *Marco 5,9*: Gesù si trova nel paese dei Geraseni e incontra un uomo posseduto da un demone che sostiene di chiamarsi Legione, poiché ha dentro di sé “molti”, sottintendendo demoni: *legio mihi nomen est, quia*

⁵³² L’episodio si trova in *CH II, XXXIX* In Natale Sanctarum Virginem, rr. 7,9,13,15.

⁵³³ DOE, s.v. ‘fæt’.

⁵³⁴ *CH II, XIV: Dominica Palmarum*, rr.78-79.

multi sumus. Ælfric, nell'omelia XXIII della II Serie che riporta il passo, prosegue nella sua scelta traduttiva, utilizzando anche in questo caso *eorod*, 'esercito'⁵³⁵; i traduttori degli *OEG* invece conservano il termine straniero *legio*: *min nama is legio forþam we manega synt* 'il mio nome è legio poiché siamo in molti'. Probabilmente il traduttore degli *OEG* non coglie l'associazione metaforica tra il nome latino *legio* e la moltitudine di spiriti presenti nel corpo dell'impossessata e lo considera alla stregua di un nome proprio di persona.

La *legio* era un reparto dell'esercito romano, costituito da un numero variabile di soldati (solitamente intorno alle seimila unità), avente per comandante un console, un pretore o un dittatore⁵³⁶. In generale, poteva anche designare l'esercito. Il nome deriverebbe dal verbo latino *legere*, ossia 'scegliere, radunare, raccogliere'⁵³⁷. Quest'ultimo venne presto preso a prestito nell'ags. *legie* con riferimento all'esercito romano, attestato esclusivamente nella traduzione di Orosio⁵³⁸. Escludendo l'occorrenza in cui il traduttore dei Vangeli anglosassoni riporta il termine latino *legio* considerandolo un nome proprio, si può dire che anche negli *OEG* la traduzione proposta è, similmente alle CH, *eorod*, che aveva come primario significato quello di 'truppa' o 'legione'. Si tratterebbe di un composto endocentrico determinativo secondario, in cui la testa (*rad* 'cavalcata') è un *nomen actionis* a cui viene premesso il sostantivo *eoh*, 'cavallo, stallone'⁵³⁹; può quindi essere tradotto letteralmente come 'insieme di chi cavalca'. È quindi formato da materiale germanico utilizzato per designare una tipica divisione dell'esercito romano. Anche in questo caso, data l'opacità del termine *legio*, la traduzione proposta va nella direzione di addomesticamento in funzione del destinatario, in particolare nel caso di Ælfric. Il forestierismo proposto invece dagli *OEG* (*legio*) è derivato da un equivoco di comprensione da parte del traduttore.

Lilium

Il lessema per *lilium* appare, all'interno del *corpus* considerato, una sola volta, nell'episodio del sermone sul monte, descritto dal Vangelo di Matteo (*Matteo 6,28*): *Considerate lilia agri quomodo crescunt: non laborant, neque nent*. Cristo raccomanda ai suoi discepoli di non

⁵³⁵ CH II, XXIII: *Alia Narratio de Evangeliiu Texti*, r.161

⁵³⁶ *Etimologie* (III, 46): "legio sex milium armatorum est, ab electo", la legione è una truppa di seimila uomini armati, da *electo*'.

⁵³⁷ ThLL, s.v. 'legione'.

⁵³⁸ OED, s.v. 'legio'.

⁵³⁹ *Eoh* era anche il nome della runa per 'cavallo'.

essere troppo attaccati ai beni terreni; a sostegno delle sue parole, porta alcuni esempi tratti dal mondo della natura tra cui quello dei gigli nei campi: essi continuano a crescere e prosperare, sebbene non lavorino e non posseggano indumenti; così dovrebbe comportarsi l'uomo, affidarsi alla Provvidenza e non affannarsi nell'accumulo di ricchezze terrene.

All'interno degli *OEG* il passo è tradotto con: *Besceawiað æcyres lilian hu hig weaxað; ne swincap hig ne hig spinnað* ('considerate come crescono i gigli del campo; essi non lavorano e non filano'). Il passo evangelico tradotto da Ælfric, contenuto all'interno dell'omelia XXXI della II Serie, è invece: *Behaldað þas lilian hu heo weaxst; heo ne swincð ne ne spinð* ('considerate come cresce il giglio; esso non lavora e non fila')⁵⁴⁰. Entrambi i testi scelgono di tradurre il lessema con un prestito, non particolarmente adattato: il sostantivo *lilium*, che in latino è di genere neutro, diventa in entrambi casi un sostantivo debole femminile; si può notare, ancora una volta, che gli *OEG* si mantengono più fedeli alla fonte latina, conservando il plurale, mentre Ælfric traduce al singolare, omettendo il riferimento al campo (*agri*), volendo probabilmente rendere il paragone più generico e universale rispetto alla fonte latina. *Lilium* potrebbe essere uno di quei prestiti risalenti al periodo compreso tra le missioni cristiane in Inghilterra (inizio VII secolo) e l'avvento della riforma Benedettina: la Chiesa aveva infatti favorito l'introduzione di erbe, piante e alberi (spesso coltivati anche nei monasteri per le loro proprietà medicinali)⁵⁴¹. Anche Kastovsky lo include tra i prestiti colti, penetrati primariamente nella lingua scritta e riconducibili alla crescente autorità della Chiesa latina⁵⁴².

Il latino *lilium* deriverebbe dal greco λείριον⁵⁴³ e si tratterebbe in ultima istanza di un prestito da una lingua del Mediterraneo orientale⁵⁴⁴. Probabilmente non era presente sull'Isola al tempo in cui vennero composte *OEG* e *CH*, per cui non se ne aveva conoscenza diretta, piuttosto poteva ritrovarsi nelle descrizioni contenute in erbari e ricettari. Un esempio è rintracciabile nell'Erbario anglosassone (edito da Cockayne) alla voce 109: "liliae. Ðas wyrnt man lilie and oðrum naman lilium" ('liliae. L'erba che viene chiamata lilie o con un altro nome lilium').

⁵⁴⁰ CH II, XXXI Dominica Sextadecima post Pentecostem, rr. 13-14.

⁵⁴¹ Baugh&Cable (2002: 78).

⁵⁴² Kastovsky (1992: 307).

⁵⁴³ ThLL, s.v. 'lilium'.

⁵⁴⁴ De Vaan, s.v. 'lilium'.

Magister

Magister era il capo, comandante, dirigente ma anche il maestro, l'insegnante, il precettore e l'istruttore; nel mondo latino, il termine, seguito da un genitivo, indicava la carica più alta di un determinato settore della vita pubblica, equivalente al titolo di magistrato o funzionario (ad esempio il *magister militum* era il comandante delle fanterie dell'Impero Romano, mentre il *magister officiorum* era una delle quattro maggiori cariche dell'amministrazione dell'Impero). Successivamente il suo significato si restrinse ad indicare l'esperto di qualcosa e quindi il maestro, l'insegnante. Il sostantivo è formato dalla radice *mag-is*, ossia 'più' sottintendendo 'il più grande, il maggiore'. Con l'avvento del Cristianesimo, *magister* venne usato anche come epiteto di Gesù Cristo, secondo la semantica dell'appellativo ebraico Rabi da *rab*, 'grande'.

All'interno del *corpus* compare nella traduzione di tre episodi evangelici⁵⁴⁵; in tutti viene utilizzato all'interno di discorsi diretti in cui ci si rivolge o ci si riferisce a Gesù, come dispensatore di regole di vita e buona condotta. Sia gli *OEG* che le *CH* scelgono un termine che ricalca solo in parte il significato originario di *magister*, ossia *lareow*, che si ritrova anche nelle glosse. *Lareow* 'maestro, predicatore, insegnante' è formato dalla radice *lar*, 'insegnamento, dottrina' e dal sostantivo *peow*, 'servo, schiavo'⁵⁴⁶, quindi letteralmente 'servo del sapere, mezzo del sapere'. In questo caso, utilizzando materiale germanico, sia i traduttori degli *OEG* che Ælfric fanno ricorso a un termine piuttosto diffuso in ambito anglosassone, ma che presuppone nella sua semantica una differente concezione dell'essere maestro rispetto al sostantivo latino. Mentre nella cultura latina, il *magister* era colui che, in quanto più grande (d'età ma anche di fama) era più saggio, in inglese antico si pone l'accento sul fatto che il maestro sia 'servo del sapere', ossia essenzialmente un tramite di conoscenza. In ogni caso, si può dire che sia *OEG* che *CH* facciano ricorso a un calco semantico, ossia a una *Lehnbedeutung*, secondo la terminologia di Betz.

A differenza dell'esempio delle *CH* sopra riportato, nelle lettere d'occasione per Ælfric l'uso di *magister* era 'normale' (forse perché i suoi destinatari, come ad esempio Æthelweard, conoscevano il latino). Negli altri scritti elfriciani, come la *Grammatica* (indirizzata a giovani che non conoscevano il latino), l'uso di *lareow* è preferito⁵⁴⁷: si veda

⁵⁴⁵ *Matteo 9,11; Marco 10,17; Luca 3,12.*

⁵⁴⁶ OED, s.v. 'larew'.

⁵⁴⁷ Timofeeva (2017: 24).

ad esempio il passo seguente: “o is toclypigendlic ADVERBIVM: o magister, doce me eala ðu lareow, tæc me” ‘o è un avverbio di vocazione: o magister, doce me, o maestro, insegnami’ (Ægram 241.15).

Maiestas

Gli episodi presi in considerazione per l’analisi di questo lessema sono tre: il primo è tratto da *Matteo 19,28*: *cum sederit Filius homines in sede maiestatis suae*. Alla fine dei tempi il Figlio dell’Uomo siederà sul trono della sua gloria e ai suoi fedeli discepoli spetteranno i dodici troni simboleggianti le dodici tribù d’Israele.

Il passo *Luca 21,27* presenta invece il discorso escatologico: si dice infatti che il Figlio dell’Uomo, nel giorno del Giudizio Universale, verrà sulle nuvole con potenza e gloria grande: *et tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate*. Infine, in *Matteo 25,31*, episodio ancora una volta riconducibile al Giudizio Finale, si narra che, quando il Figlio dell’uomo verrà nella sua gloria con tutti gli angeli, egli prenderà posto sul trono glorioso: *Cum autem venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit suer sedem majestatis suae*. La cornice narrativa è sempre quella del Giorno del Giudizio in cui Cristo verrà nella gloria, e la resa, in tutte le occorrenze, è *mægenþrymme*, sia negli *OEG* che nelle *CH*⁵⁴⁸.

Il sostantivo latino *maiestas* designa la grandezza, la gloria di un monarca, e, in senso cristiano, la gloria di Dio. Originariamente *mag-es-tāt-, il sostantivo è composto da *maior*, comparativo di maggioranza di *magnus* ‘grande’ e il suffisso *-tas*, annesso ad aggettivi per formare sostantivi denotanti qualità o condizione⁵⁴⁹. Indicava originariamente uno stato di grandezza, autorità, tale da ispirare rispetto o stupefatta ammirazione⁵⁵⁰. Il composto scelto da *OEG* e *CH* è formato, invece, da *mægen* ‘potenza, forza fisica e mentale’, presente anche in a.s. *megin*, aat *magan*, *megin* e a.isl. *magn*, *megin*, e *þrimme* ‘forza, gloria, potenza’, utilizzato spesso in contesto religioso in costrutti del tipo *Drihtenes þrym*, ‘gloria di Dio’. Si tratta perciò di un composto endocentrico copulativo di tipo tautologico. Esso è usato soprattutto per riferirsi alla divinità e può essere reso con ‘gloria’⁵⁵¹. Tuttavia, con questo

⁵⁴⁸ Le omelie coinvolte sono, in ordine: CH I, XXVII: Natale Sancti Pauli, r.129; CH I, XL: Dominica II in Adventu Domini, r.12; CH II, X: Dominica I in Quadragesima, rr.132-134.

⁵⁴⁹ ThLL, s.v. ‘maiestas’.

⁵⁵⁰ DOE, s.v. ‘majestas’.

⁵⁵¹ BT, s.v. ‘mægenþrymme’.

lessema si intende un tipo particolare di gloria, differente dal latino *gloria*, solitamente resa con *wuldor* o *beorthnes* negli *OEG* e che si distingue dalla *mægenþrymme* in quanto quest'ultima spesso si riferisce a colui che è potente in ragione della sua posizione (di monarca per esempio), la stessa assunta dal Padre Celeste nel Giorno del Giudizio.

Misericordia

Nel *corpus* considerato, il sostantivo latino *misericordia* è presente in cinque passi evangelici di cui tre appartenenti al Vangelo di Luca. Il primo, contenuto nell'omelia elfriciana XIII della I Serie (r.188) è *Luca 1,50*, il *Magnificat* recitato dalla Vergine Maria, che santifica il nome di Dio e la sua misericordia. Se ne fa menzione anche più avanti nella stessa omelia elfriciana (r.192), citando il passo di *Luca 1,54*, in cui si narra che Cristo ha soccorso Israele suo servitore, ricordandosi della misericordia di cui aveva parlato ai padri. Infine, nell'omelia XXXIII della I Serie (r.9), Ælfric commenta la lettura del giorno (*Luca 7,13*) dedicata alla resurrezione del figlio di una vedova da parte di Cristo, che viene interpretata allegoricamente come la guarigione dal peccato. Anche qui si fa riferimento alla misericordia del Signore nei confronti della vedova di Naim che chiede aiuto per il proprio figlio. Gli altri episodi sono invece tratti da *Matteo 5,7* e *Matteo, 9,13*. Nel primo caso Cristo rammenta ai suoi discepoli che dei misericordiosi sarà il Regno dei Cieli perché a loro sarà fatta misericordia⁵⁵². Nel secondo, invece, Gesù a tavola con i suoi discepoli vede sopraggiungere alcuni pubblicani e peccatori che, messisi a tavola con lui, gli chiedono perché egli mangi con loro e lui risponde: *Misericordiam volo et non sacrificium*. L'episodio è inserito da Ælfric nell'omelia per la ricorrenza di san Matteo apostolo, per cui *Matteo 9, 9-13* rappresenta la lettura del giorno, sebbene siano presenti anche dettagli tratti da *Luca 5,27-32*, come lo stesso Ælfric riporta (r.19): *we nimað þæt andgit þises godpselles ægðer ge of mathees gesentnyssse of lucas*, 'prenderemo il significato di questo frammento evangelico sia dalla tradizione di Matteo che da Luca'. Al centro della narrazione vi è la chiamata di Matteo a diventare discepolo di Cristo, a dimostrazione del fatto che la misericordia e la grazia di Dio possono trasformare un esattore delle imposte in un suo apostolo.

⁵⁵² CH I, XXXVI: Kalende Novembris Natale Omnium Sanctorum, r.160.

La resa del latino *miser cordia* è in tutte le istanze *mildheortnes*. La misericordia latina è un concetto cardine della cultura cristiana, ed è definita come il sentimento per il quale la miseria altrui tocca il cuore dell'uomo. Esso deriva dall'aggettivo *miser cors*, 'compassionevole' composto da *miser eo* 'ho pietà' da *miser* 'povero, sfortunato'⁵⁵³ e da *cors, cordis* 'cuore' dalla radice ie. *KORD-, 'cuore' secondo il greco εὐσπλαγγνος⁵⁵⁴. Nella Bibbia greca viene reso con ἔλεος, ossia effetto della commozione che coglie alla vista di un male da cui altri è colpito senza colpa⁵⁵⁵. Nel Nuovo Testamento ἔλεος indica il rapporto che Dio vuole intercorra tra gli uomini, assumendo in certi casi l'originario significato veterotestamentario di bontà, alla quale ciascuno è tenuto nei confronti del prossimo, quella bontà richiesta anche nel passo di *Matteo 9,13* di cui sopra.

La resa in inglese antico del termine rappresenta un calco strutturale del latino in quanto riprende e traduce le due parti del composto restituendo *mildheortnes*, a sua volta derivato dall'aggettivo *mildheort*, 'gentile, compassionevole, misericordioso' formato da *mild* 'gentile, generoso, mite' e *heort* 'cuore', lett. 'dal cuore gentile', a cui è stato aggiunto il suffisso *-nes* usato per creare sostantivi astratti a partire da aggettivi. Gneuss tuttavia avanza il dubbio che non si tratti in realtà di un calco strutturale sul latino adducendo due motivazioni: *in primis* il fatto che in inglese antico esistano altre composizioni simili come *cealdheort* 'crudel', *blipheort* 'felice, gioioso' etc. Non sembra inoltre esserci corrispondenza semantica tra il latino *miser* e l'ags. *mild*. L'aggettivo *mildheort* può essere considerato anche un composto esocentrico possessivo (o *bahuvrihi*) poiché denota 'colui che possiede un cuore mite'. Al netto dei dubbi sollevati da Gneuss, se si prende in considerazione la terminologia di Betz, si tratterebbe di una *Lehnübertragung*, un calco strutturale parzialmente fedele che riprende solo la seconda parte del composto latino (lat. *cors* > ags. *heort*) mentre il latino *miser* viene reso con l'aggettivo *mild*, che vale 'generoso' poi 'mite, gentile'. Il gotico e l'aat. offrono invece un esempio di *Lehnübersetzung* ovvero di traduzione di entrambi gli elementi del composto: got. *armahairtei*, aat. *amrherzi*, in cui il determinante (*arm, amr* 'misero, povero') è l'equivalente germanico del latino *miser*. Il concetto di misericordia pone sicuramente i traduttori di fronte a una difficoltà traduttiva, inducendo a sperimentare soluzioni diverse. Il concetto cristiano di misericordia non è contemplato nella società guerriera germanica; per questo, in particolare nell'area

⁵⁵³ De Vaan, s.v. 'miser'.

⁵⁵⁴ De Vaan, s.v. 'cor', ThLL, s.v. 'miser cors'.

⁵⁵⁵ GLNT, s.v. ελεος.

anglosassone, troviamo una resa che predilige per il primo costituente l'aggettivo *mild*, che rimanda di nuovo all'etica del *comitatus*: una qualità del capo del *comitatus* è infatti la generosità.

Mons

Mons in latino è il monte, la montagna e nei Vangeli è spesso il luogo dove Cristo si rifugia per ritirarsi in solitudine o per predicare ai suoi discepoli e alle folle che lo seguivano. Di origine incerta, forse dalla radice *min* da cui anche *mīnae*, 'corpo sporgente', quindi 'altura, monte'⁵⁵⁶. Nella versione greca dei Vangeli il monte era chiamato ὄρος, con cui si designava il singolo monte o la singola collina, più che una catena montuosa o collinare; il monte, nella sua natura di altura direzionata verso l'alto, rappresentava il cielo e il mondo della luce. La credenza voleva che esso fosse un'entità naturale di origine primordiale, in quanto la sua dura pietraia era considerata la parte più antica del mondo. All'uomo greco e romano la natura intatta del monte e le sue vette irraggiungibili hanno da sempre richiamato il pensiero delle potenze divine, e non è un caso che la sede degli dei greci fosse proprio un monte, l'Olimpo⁵⁵⁷.

Nel Nuovo Testamento vengono menzionati anche nomi di singoli monti, come il monte degli Ulivi; nei passi in cui si dice che Gesù prega salendo su un monte (εἰς τὸ ὄρος) si pensa che egli lo faccia per ricercare un posto in solitudine in cui ritirarsi, mentre in altri passi la sua salita al monte ha un risvolto di tipo psicologico: egli salendo infatti su un'altura mette le folle nella condizione di scegliere se seguirlo o meno, se ascoltare o meno i suoi insegnamenti, in quanto la salita implicherebbe per loro un distacco dall'ambiente più sicuro e conosciuto⁵⁵⁸.

I riferimenti al monte all'interno dei testi considerati sono piuttosto ricorrenti: il lessema appare infatti in ben otto passaggi riferibili ad altrettanti passi evangelici presi in considerazione anche nelle *CH*⁵⁵⁹, corrispondenti a differenti contesti: alla discesa di Gesù dal monte per la guarigione di un lebbroso (*Matteo 8,1*), o alla sua salita per ritirarsi in solitudine (*Matteo 14,23*) o con chi volle seguirlo (ad esempio, nell'episodio in cui Gesù

⁵⁵⁶ Lewis&Short, s.v. 'mons'.

⁵⁵⁷ GLNT, s.v. 'ὄρος'.

⁵⁵⁸ GLNT, s.v. 'ὄρος'.

⁵⁵⁹ CH I, VIII, XI; XII; XIV; XXXVI; CH II, XIV; XXIII; XXIV.

cammina sulle acque del mare di Tiberiade (*Giovanni 6,3*), come Pietro, Giacomo e Giovanni nell'episodio della trasfigurazione (*Matteo 17,1*) o in quello delle beatitudini (*Matteo 5,1*). In cert'altri casi Cristo viene condotto sull'altura dal diavolo tentatore (*Matteo 4,8*); il riferimento è anche a un monte specifico, quello degli Ulivi (*Matteo 21,1*) oppure il protagonista della scena narrata non è Cristo (*Marco 5,11*).

In generale, gli *OEG* preferiscono utilizzare il prestito *munt* ('monte') che, secondo Durkin, risalirebbe ad una fase piuttosto antica, probabilmente penetrato nella lingua inglese antica dal latino attraverso una mediazione celtica sebbene questa derivazione non possa essere stabilita con assoluta certezza⁵⁶⁰. Nonostante questo, un'occorrenza soltanto degli *OEG* (tra quelle considerate) presenta invece il lessema *dune*, che Ælfric usa invece regolarmente in tutti i passi tradotti. Si tratta di un prestito anch'esso acquisito dalla lingua celtica⁵⁶¹ in una fase piuttosto antica con il significato originario di 'fortezza'; nell'XI secolo, il termine passò, tramite gli immigrati inglesi, nelle Fiandre assumendo la forma *duin* in antico olandese. Da qui ritornò nuovamente in territorio inglese, per intermediazione del francese. Nella lingua inglese antico esisteva già l'espressione *of dune* 'giù dalla collina o dal monte' (alla base dell'avverbio dell'inglese moderno *down*, 'giù'⁵⁶²), perciò si diffuse anche l'espressione contraria *a dune* ('su al monte')⁵⁶³.

Le *CH* continuano nell'utilizzo del lessema *dune*, molto produttivo anche in seguito nella lingua inglese. Nella traduzione del passo contenuto in *Matteo 21,4*, il monte Uliveto a cui si fa riferimento viene tradotto dagli *OEG* con *Olivetes dune* e non con *munt* come ci si aspetterebbe. Come spiegare perciò questa scelta lessicale? La prima spiegazione potrebbe essere dovuta al fatto che, a differenza degli altri episodi, il riferimento è a un monte specifico, di cui si conosce il nome. L'ipotesi però non è del tutto convincente, in quanto in altre occasioni all'interno dei Vangeli in cui viene nominato il monte degli Ulivi (tra cui *Luca 19,37* e *22,39*) la traduzione è sempre *munt*⁵⁶⁴. Appare allora più probabile che le varianti dipendano da traduttori diversi degli *OEG*, che potevano essere due o anche tre; in particolare, è possibile che i traduttori dei Vangeli di Luca e Marco lavorassero in una zona differente dal traduttore dei Vangeli di Matteo e Giovanni. L'ipotesi sembra confermata dal

⁵⁶⁰ Durkin (2014: 74).

⁵⁶¹ Baugh (2002: 78).

⁵⁶² OED, s.v. 'dune'; Durkin (2014: 78).

⁵⁶³ Il termine è presente anche nelle *Lindisfarne glosses* (*of dune stigeð: descendat* in *Luca 17,31* o *of dune astag: descendit* in *Matteo 7,25*). Fonte: Dictionary of Old English Web Corpus (DOEC), s.v. 'dune'.

⁵⁶⁴ *Olivetes muntēs; munt Olivarum*.

fatto che nel Vangelo di Giovanni il riferimento al monte degli Ulivi viene nuovamente tradotto con *dune* (*Olivetes dune*), proprio come nel passo del Vangelo di Matteo.

In conclusione, l'analisi dimostra che nella lingua inglese antica esistevano due forme differenti per tradurre il latino *mons*, le quali coesistevano, come è dimostrato anche dalle numerose occorrenze di collocazioni del tipo *munt and duna*: il *Canterbury Psalter* glossa *montes exultavieunt* con *muntas and duna blissodon*⁵⁶⁵.

Myrrha

Il sostantivo è un prestito dal greco μύρρα, che originariamente indicava l'albero, coltivato nei paesi arabi, dal cui tronco si ricavava una linfa usata per unguenti e dal sapore amaro⁵⁶⁶. Secondo Isidoro, trae il suo nome dal fatto che la sua resina è amara (“cuius gutta viridis atque amara; unde et nomen accepit myrra”)⁵⁶⁷. Essa veniva usata anche dagli antichi Egizi per le pratiche di imbalsamazione⁵⁶⁸.

Compare in alcuni episodi evangelici tradotti dai due testi; il più celebre è certamente quello relativo ai doni dei Magi a Gesù. L'episodio si riferisce a *Matteo 2,11* e viene inserito da Ælfric nell'omelia V della I Serie (r.30):

<i>Vulg.</i>	obtulerunt ei munera aurum, thus et myrrham
<i>OEG</i>	þæt wæs gold and recels and myrre ('che erano oro e incenso e mirra')
<i>CH</i>	gold 7 recels 7 mirran ('oro e incenso e mirra')

Ælfric fa riferimento alla mirra anche in altre due occasioni: nell'episodio della crocifissione di Gesù sul Golgota, in cui le guardie gli offrono vino mescolato con mirra (*Marco 15,23*), e l'episodio della sepoltura (*Giovanni 19,39*), in cui il cadavere di Gesù viene imbalsamato utilizzando una mistura di aloe e mirra (vedi trattazione s.v. 'aloe').

Nel primo dei due esempi la fonte latina presenta *myrrhatum vinum*, ossia appunto vino reso amaro dall'aggiunta di mirra. Gesù, come riporta l'abate di Eynsham all'interno dell'omelia, sentito il sapore amaro della bevanda subito la risputò: *ac he hit asceaf sona fram his muðe nolde his onbynan for ðære biternysse* ('ma egli subito lo espulse dalla sua

⁵⁶⁵ Canterbury Psalter, 113.4. Parigi, Bibliothèque Nationale, *MS lat. 8846*.

⁵⁶⁶ Lewis&Short, s.v. 'mirra'.

⁵⁶⁷ *Etimologie XIV*, II, 15.

⁵⁶⁸ GLNT s.v. 'σγυρρα'.

bocca, non voleva assaggiarla per la sua amarezza')⁵⁶⁹. Tenendo conto del loro destinatario, *OEG* e *CH* scelgono però di non fare riferimento alla resina ma di concentrarsi sulle conseguenze provocate dall'aggiunta di mirra, ossia sull'amarezza della bevanda; le traduzioni proposte sono infatti *gebiterod win* 'vino reso amaro' (*OEG*) e *gebitrodne windrenc* 'bevanda di vino resa amara' (*CH*)⁵⁷⁰. In questo caso, il riferimento alla mirra viene tralasciato nella traduzione, che opta invece per un uso aggettivale del participio passato del verbo *gebiterian* 'rendere amaro'. L'utilizzo del vino con mirra, che si ritrova nei racconti della passione di Cristo, era un espediente utilizzato per intorbidire il condannato a morte: a chi stava per essere giustiziato poteva essere dato anche del vino con incenso, utile per stordirlo prima della condanna⁵⁷¹. In realtà, non è chiaro se l'offerta del vino fosse anche un modo per ritemprare il condannato dopo la pesante salita al patibolo. Cristo, ad ogni modo, nell'episodio della crocifissione, rifiuta di assumere la bevanda, atto che simbolicamente decretava la durezza della sua sofferenza, sopportata senza nessun aiuto fino alla fine. Il rifiuto di Cristo poteva essere dovuto anche all'amarezza stessa del vino o al fatto che si trattasse di una bevanda inebriante, che non gli avrebbe permesso quindi di morire nel pieno possesso delle sue facoltà mentali.

All'interno della stessa omelia ælfriciana che tratta l'episodio della crocifissione (*CH* II, XIV, rr. 340-341) viene tradotto anche il passo di *Giovanni 19,39*, in cui il cadavere di Cristo viene avvolto da bende imbevute da una mistura di mirra e aloe (*mixturam myrrhae et aloes*). In questo caso la resa di Ælfric si mantiene aderente al testo latino, traducendo le due sostanze come *myrran and alwan* 'mirra e aloe', mentre gli *OEG* ricorrono a una perifrasi ben più generica per indicare la mirra: *wyrtgemang* 'mistura di piante' (*wyrt* 'pianta, erba' e *gemang* 'mistura'). La mirra, assieme all'aloè ed altri unguenti, rientra tra quegli elementi naturali che in greco sono definiti *αρωματα*, gli aromi utilizzati per bagnare le bende che avvolgevano i cadaveri. Nel caso del corpo di Cristo, non si tratta però di una vera e propria operazione di imbalsamazione; si sottolinea infatti come la sepoltura del corpo di Gesù avvenne secondo l'usanza ebraica (*sicut mos est Judaeis sepelire*) e i Giudei non utilizzavano l'imbalsamazione per i loro morti⁵⁷². L'operazione voleva semplicemente evitare che il cadavere si decomponesse troppo velocemente, segnale che quindi nessuno si

⁵⁶⁹ *CH* II, XIV: *Dominica Palmarum*, rr.224-225.

⁵⁷⁰ *CH* II, XIV *Dominica Palmarum*, r.223-224.

⁵⁷¹ GLNT s.v. 'σγυρνᾶ'.

⁵⁷² GLNT, s.v. 'σγυρνᾶ'.

sarebbe aspettato l'imminente resurrezione di Cristo. Il termine latino *mhyrra* negli *OEG* viene tuttavia tradotto fedelmente nel già citato episodio dei Magi (*Matteo 2,11*) in cui è da intendersi come sostanza per i suffumigi e a differenza di quest'ultimo caso, possedendo l'accezione di resina odorosa.

Le due differenti soluzioni adottate dagli *OEG* (il sintagma esplicativo da una parte e il prestito dall'altra) a fronte della scelta unica di Ælfric potrebbero nuovamente essere imputate a due diversi traduttori oppure al fatto che ci si riferisca a due differenti utilizzi della mirra. Allo stesso tempo, la stessa resa di *OEG* e *CH* del latino *myrrhatum vinum* con una perifrasi esplicativa, sembra confermare la volontà dei traduttori dei Vangeli anglosassoni di evitare il prestito del latino *mhyrra* in riferimento alla sostanza resinosa.

Mundus corde

Nel passaggio di *Matteo 5,8* si legge: *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum viderunt*. Il latino *mundus corde* è formativo dall'aggettivo *mundus*, 'pulito, mondo, privo di impurità, puro' e dall'ablativo singolare del sostantivo *cor* 'cuore' e designava perciò i puri di cuore. Nell'omelia dedicata alla festa di tutti i Santi (*CH I, XXXVI*, r.161), Ælfric commenta la lettura del giorno tratta precisamente da *Matteo 5,1-12*. La versione anglosassone dei Vangeli e lo stesso Ælfric utilizzano *clænheort*, calco strutturale che riproduce fedelmente il modello latino (*Lehnübersetzung*) poiché composto dall'aggettivo *clæn* 'pulito, puro' e dal sostantivo *heort* 'cuore'. Si tratta di un composto poco trasparente che conta solamente quattordici occorrenze nel *corpus* anglosassone e che viene ripreso da Ælfric anche all'interno dell'omelia, in cui cerca di chiarire che cosa si intendesse con il concetto della purezza di cuore (rr.222-227):

Stunte sind þa ðe gewilniað god to geseonne mid flæsclicum eagam; þonne he bið þære heortan gesewen; ac heo is to clænsienne fram leahtrum þæt heo god geseon mage; swa swa eorðlic leoht ne mæg beon gesewen buton mid clænum eagam; swa eac ne bið god gesewen buton mid clænre heortan

('stolti sono coloro che vogliono vedere Dio con gli occhi del corpo, quando lo si può vedere solo con il cuore; ma esso deve essere pulito dal peccato, così da poter vedere Dio. Così come la luce del mondo non può essere vista se non con occhi puliti, così Dio non può essere visto se non con un cuore pulito').

Ælfric spiega dunque al destinatario dell'omelia che un cuore puro è 'ripulito dal peccato' (*clænsienne fram leahtrum*) ed è la condizione per poter vedere Dio. Lo sforzo esplicativo

dimostra l'opacità del concetto biblico per il pubblico anglosassone e la necessità quindi di renderlo secondo la modalità espressiva tipica dell'inglese antico, ossia quella della composizione nominale che rende il sintagma aggettivo + nome del latino più intellegibile e chiaro.

Occidens/Oriens

Il riferimento all'oriente e all'occidente è presente in *Matteo 8,11*, episodio denominato "fede del centurione" (cfr. trattazione s.v. 'centurio') in cui si dice che molti verranno dall'oriente e dall'occidente: *Dico autem vobis, quod multi ab oriente et occidente venient*. *OEG* e *CH*⁵⁷³ traducono le due occorrenze con i composti *eastdæle* e *westdæle*. In latino entrambi i termini, *occidens* e *oriens*, si riferiscono al sole e sono participi presenti rispettivamente del verbo *occidere*, ossia 'tramontare', composto dal prefisso *ob* e da *caedere*, ossia 'cadere davanti', e del verbo *oriri* 'nascere, sorgere'. Come scrive Isidoro (III, 41, 2):

oriens autem ab exortu solis est nuncupatus. Occidens, quos diem faciat occidere atque interire, abscondit enim lumen mundo et tenebras superinducit.

('Oriens è chiamato dal sorgere del sole. L'occidens è così chiamato perché fa morire il giorno e finirlo, poiché nasconde la luce del mondo e porta l'oscurità').

Gli equivalenti in inglese antico sono *westdæle* e *eastdæle*. Si tratta in entrambi i casi di composti endocentrici determinativi primari formati da *dæle*, 'parte, porzione' e da *west* o *east*. *West* è un termine ereditato dal germanico e comune a molte delle lingue germaniche antiche (a.fris. *west*, a.s. *wast* e aat. *westen*), probabilmente derivante dalla stessa radice ie. del latino *vesper*, 'sera, occidente' e del greco *εσπερος*, 'di sera'⁵⁷⁴. Se la ricostruzione etimologica è corretta, gli antichi identificavano quindi l'occidente come il punto in cui il sole tramontava di sera.

Eastdæle, che condivide la stessa testa, presenta il determinante *east* derivante dalla stessa radice ie. del greco *ηως* e del latino *aurora*, col significato di 'diventare giorno, diventare chiaro'. Si tratta di un termine presente in a.fris. *ast*, *est*, *ost* e in aat. *ost*. I due lessemi vengono utilizzati per tutto il periodo dell'inglese antico e oltre e sono presenti già

⁵⁷³ CH I, VIII Dominica III post Epiphania Domini, r.98.

⁵⁷⁴ DOE, s.v. 'westdæle'.

nel *Vespasian Psalter* (XXIV.6(7): *neque ab oriente neque ab occidente neque a desertis montis* glossato come *ne fram eastdæle ne fram westdæle ne fram wæstum mann*.

Come sottolineato da Ælfric nell'omelia VIII (rr.160 ss.), con le due parti, la parte est e la parte ovest, vengono rappresentati i quattro angoli del mondo da cui i prescelti da Dio verranno radunati al cospetto dei patriarchi e di tutti i santi. Dalla parte est sono rappresentati coloro che in gioventù furono più fedeli a Dio, poiché l'est segnala l'inizio del giorno. Allo stesso modo ad ovest sono rappresentati coloro che si sono avvicinati a Dio soltanto nella vecchiaia, perché l'ovest rappresenta la fine del giorno.

Ancora una volta si può notare la predilezione della lingua anglosassone per la composizione nominale laddove la fonte latina impiega un *simplex*. Questo espediente contribuisce anche a rendere la traduzione più comprensibile per il destinatario inglese, esplicitando così il significato del lemma latino attraverso la giustapposizione di due termini (*east/west* e *dæle*) già conosciuti nella lingua inglese antico. I due composti sono infatti presenti anche al di fuori dei testi che traducono o rielaborano la Bibbia, come la *Historia ecclesiastica* di Beda e la *Anglo-Saxon Chronicle*⁵⁷⁵.

Oleum

L'episodio delle dieci vergini, tratto da *Matteo 25, 3-8*, è l'unico in comune tra *OEG* e *CH* in cui compaia il riferimento all'olio, inteso qui però nella sua accezione particolare di combustibile per le lampade. L'episodio contenuto in *Matteo* è la parabola delle dieci vergini. Queste, prese le loro lampade a olio, escono nella notte per andare incontro ai loro sposi; cinque di loro, tuttavia, non prendono con sé l'olio per alimentare le loro lampade, vedendosi così costrette a chiederne in prestito alle vergini più avvedute. Queste ultime però lo rifiutano e così le stolte non riescono ad andare incontro ai loro promessi e rimangono fuori dalla sala delle nozze. Gesù spiega così la parabola: vegliate dunque e non fatevi cogliere impreparati, perché nessuno sa né il giorno né l'ora della venuta di Cristo.

Ælfric riprende il passo all'interno dell'omelia XXXIX della II Serie in cui paragona l'olio alla *caritas* agostiniana, per poi spiegare che esso è simbolo di *god ingehyd* 'buona disposizione' del cuore o della mente⁵⁷⁶. In ogni caso, come sottolinea Godden, le fonti per

⁵⁷⁵ DOE, s.v. 'eastdæle'.

⁵⁷⁶ CH II, XXXIX: In Natale Sanctorum Virginem, rr.7, 8, 14.

l'interpretazione del passo sono Agostino e Girolamo, che preferisce invece stabilire un paragone tra il liquido e il *nitor gloriae* 'il lustro della gloria'⁵⁷⁷.

Sia *OEG* che *CH* traducono *oleum* in tutte e tre le occorrenze con il prestito *ele*. Il sostantivo inglese antico *ele* (< *æle*) deriva probabilmente dal lat. volgare *olium* (lat. classico *oleum*), che penetrò nelle lingue germaniche occidentali come *oli* (vedi anche aat. *oli*, a.s. *oli(g)*, a.fris. *olie*). Nel passaggio dal germanico all'ags. la presenza della vocale /i/ provoca la metafonia palatale della vocale posteriore /o/ (*o* > *æ* > *e*). Il prestito potrebbe essere entrato, insieme all'olio d'oliva, nel periodo dei primi contatti con i Romani, quindi in una fase piuttosto antica⁵⁷⁸; il termine viene occasionalmente utilizzato anche per indicare un combustibile per lampade⁵⁷⁹.

Secondo Scardigli e Gervasi, invece, il lessema potrebbe appartenere al filone dei prestiti di matrice cristiana dei primi secoli dopo Cristo, poiché l'olio d'oliva venne dapprima impiegato nelle funzioni religiose e solo successivamente si diffuse in area germanica come alimento, condimento e combustibile⁵⁸⁰.

Dal punto di vista delle scelte traduttive, non si riscontrano particolari oscillazioni o incertezze da parte dei traduttori, essendo il prestito ormai ampiamente acclimatato.

Paradisus

Il sostantivo è un prestito mediato dal greco *παράδεισος*, che, a sua volta, deriverebbe dalla parola persiana *pairidæz* (*pairi* ossia 'intorno' e *deha* che in sanscrito significa 'reparto, muro'), con il significato di 'recinto, parco, giardino', usato per indicare un vallo di cinta e poi il parco tutt'intorno⁵⁸¹. È con questa accezione che il prestito entra nel latino e, a seguito dell'influenza della religione cristiana, assume anche il valore specifico di 'giardino dell'Eden', quindi di 'paradiso terrestre' e, in generale, di paradiso, ossia lo stato di eterna serenità che spetta alle anime dei giusti dopo la morte. Per la prima volta, nella versione dei Settanta, designa anche il 'giardino di Dio' (all'interno del racconto biblico della creazione); la versione dei Settanta, quindi, fa sì che il termine faccia il suo ingresso nella sfera semantica

⁵⁷⁷ Godden (2000: 654 ss.).

⁵⁷⁸ Durkin (2014: 110).

⁵⁷⁹ DOE, s.v. 'ele'.

⁵⁸⁰ Scardigli&Gervasi (1978: 228).

⁵⁸¹ GLNT, s.v. 'παράδεισος'.

religiosa⁵⁸². In ebraico, invece, il vocabolo di origine persiana ha essenzialmente il significato profano di ‘giardino, parco’, mentre per indicare il paradiso primordiale i rabbini usano l’ebraico *gan’ ēden*.

All’interno del *corpus* omiletico elfriciano preso in considerazione la traduzione di *paradisus* compare tre volte⁵⁸³, tutte riconducibili alla rielaborazione di uno stesso passo evangelico, *Luca 23,43*, ossia l’episodio in cui Gesù crocifisso promette al buon ladrone che quello stesso giorno sarebbe stato con lui in Paradiso (*Amen dico tibi: hodie mecum eris in paradiso*). In questo passo, il paradiso è il paradiso nascosto, dimora delle anime dei redenti durante l’intervallo tra morte e resurrezione e distinto dal paradiso primordiale e da quello escatologico⁵⁸⁴. Di notevole interesse è la traduzione proposta da Ælfric: egli sceglie infatti il composto *neorxnawang*, un termine che non è stato ancora del tutto chiarito, ma che ricalca, almeno in parte, il significato originario del latino, utilizzando però materiale germanico; si tratterebbe quindi di un calco strutturale e in particolare, volendo ricondursi alla terminologia utilizzata da Betz, si tratterebbe di una *Lehnschöpfung* o interferenza concettuale, influenzata dalla semantica del latino, nonché di un composto esocentrico in quanto il suo significato deve essere dedotto dal contesto. Il sostantivo utilizzato da Ælfric è formato dall’aggettivo *neorx*, ‘vicino’ e dal sostantivo *wang(e)*, ‘recinto, giardino’. Per quanto riguarda *wang(e)*, lessema di origine germanica, non ci sono dubbi che significhi ‘campo, pianura, terreno, territorio’. Il termine, che viene solitamente impiegato in poesia, può essere reso con parole che denotano la superficie del terreno in senso generico⁵⁸⁵. Come si legge nell’OED: “a piece of meadow land, a portion of unenclosed land under the open-field system”, sottolineando come si tratti di una porzione di terreno erboso, non recintato⁵⁸⁶. L’aggettivo *neorx* risulta invece più oscuro, anche per la presenza dell’elemento *-na-* tra i due sostantivi. Potrebbe essere ricondotto all’aggettivo *ge-neorb*, ‘contenuto, racchiuso’, che sembrerebbe riecheggiare il significato originario del termine *paradisus*. La medievista Sandra Hordis traduce *neorxnawange* come “garden-not-near”, ossia ‘giardino-non-vicino’⁵⁸⁷. Si tratta di una traduzione elemento per elemento, in cui si possono distinguere tre parti, *neorx* (‘vicino’), *na* (particella negativa per ‘non’) e *wang* (‘giardino’). Il termine

⁵⁸² GLNT, s.v. ‘παράδεισος’.

⁵⁸³ CH I, XXXVII; CH II, V, XIV.

⁵⁸⁴ GLNT, s.v. ‘παράδεισος’.

⁵⁸⁵ BT, s.v. ‘wang’.

⁵⁸⁶ OED, s.v. ‘wong’.

⁵⁸⁷ Hordis (2015, articolo online)

è piuttosto raro nei testi in inglese antico, ma ricorre in Ælfric anche nella traduzione della Genesi. Secondo Hordis, attraverso l'uso del termine *neorxnawang*, “Ælfric attempts to conceptually maneuver the idea of the Garden of Eden into the Anglo-Saxon cultural framework”⁵⁸⁸ ma non riesce nel suo intento, in quanto il composto creato non sembra chiarire il concetto, che resta infatti estraneo al destinatario.

I traduttori degli *OEG*, nel trasporre il passaggio di Luca, utilizzano invece il prestito *paradisus*, importando quindi il concetto e il termine che lo esprime, lasciando ai missionari il compito di spiegarne il significato. La traduzione di Ælfric evidentemente mira all'addomesticamento, tuttavia il fatto che il composto non si sia affermato ci induce a ritenere che la nuova creazione non fosse del tutto trasparente e in effetti venne progressivamente abbandonata. Significativo è che lo stesso Ælfric nell'omelia per la Domenica delle Palme⁵⁸⁹, all'interno del commento al passo evangelico, scelga il termine *heofenum* e non *neorxenawange*, per indicare il Paradiso destinato al buon ladrone. Possiamo tuttavia riconoscere in questa differenza traduttiva il tentativo di distinguere semanticamente le due accezioni del latino *paradisus*, che è reso con *neorxenawange* per indicare l'Eden e con *heofena rice* per indicare il 'regno dei Cieli' come ricompensa dei giusti dopo la morte.

Si deve infine osservare che il termine *neorxnawang* compare anche in altri testi della tradizione anglosassone: nelle *Lindisfarne glosses* sempre in riferimento all'episodio riportato in Luca nella forma *nercsnawang*. Nelle *Blickling Homilies* (17,15) si legge invece: *Paradisum ðæt wé hátaþ on Englisc neorxna wang* ('*Paradisus* che chiamiamo in inglese *neorxna wang*'). Questo dimostra che il composto poteva possedere una certa produttività ai tempi di Ælfric, ma per la sua opacità non si è poi affermato nel tempo.

Phariseus

In aramaico *Perishayya* significava 'separato', poichè i Farisei costituivano un gruppo religioso separato dai Sadducei e che si contraddistingueva per il suo zelo religioso. I Farisei vantavano una conoscenza approfondita delle Sacre Scritture e professavano una rigorosa osservanza della legge mosaica⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ Hordis (2015, articolo online).

⁵⁸⁹ CH II, XIV: Domenica Palmarum, rr. 256-257.

⁵⁹⁰ Online Etymology Dictionary, s.v. 'pharisee'.

Gli *OEG* traducono in prevalenza con un prestito dal latino. È interessante però sottolineare che in tre occorrenze (*Matteo 5,20; Matteo 9,11; Luca 18,10*) ricorrono al composto formato con materiale linguistico autoctono *sundorhalga*, composto da *sundor* ‘separato, solo, distante’ e *halga* ‘santo’, richiamando così, almeno in parte, il significato originario di *fariseus*. Si tratta in questo caso di un calco strutturale e, secondo la tassonomia di Betz, di una *Lehnübertragung* che, attraverso l’uso di lessico germanico, rende esplicito il significato, altrimenti oscuro per un pubblico anglosassone, del termine. Le uniche tre occorrenze in cui gli *OEG* selezionano *sunderhalga* come traduzione di *fariseus* sono peculiari; si tratta infatti di episodi in cui il vocabolo appare sempre in coppia con altri sostantivi come *publicano* o *scriba* (si ha infatti, ad esempio, in *Matteo 5,20*: “dico enim vobis quia nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et Pharisaeorum non intrabitis in regnum caelorum”, *Luca 18, 10*: “duo homines ascenderunt in templum ut orarent unus Pharisaeus et alter publicanus” e *Matteo 9,11*: “et videntes Pharisei dicebant discipulis eius quare cum publicanis et peccatoribus manducat magister vester”). In *Luca 18,11*, tuttavia, dopo aver utilizzato il sostantivo, si ritorna nuovamente al termine *fariseus* nel momento in cui esso compare singolarmente, forse perché, essendo presente anche il composto nello stesso frammento narrativo, il prestito risulta più facilmente comprensibile.

Al contrario degli *OEG*, Ælfric usa sempre, con una sola eccezione, *sunderhalga*, scegliendo quindi una soluzione più facilmente comprensibile al pubblico anglosassone. In una sola occasione, ossia nell’omelia XIV della II Serie (r.80), impiega il forestierismo *phariseum*. In questo caso, si tratta del passo che traduce *Giovanni 18,3* in cui vengono nominati, oltre ai farisei, anche i capi dei sacerdoti (*Judas ergo cum accepisset cohortem, et a pontificibus et phariseis ministros, venit illuc cum laternis, et facibus, et armis*). Mentre gli *OEG* traducono il latino *pontificibus et phariseis* con *bisceopum and æt þam phariseon*, Ælfric usa il prestito *phariseum* come parola che racchiude entrambi i significati, quello di *bisceopum* e di *phariseon*.

Le glosse traducono il termine in vari modi: nelle *Lindisfarne glosses* troviamo il prestito (*fariseus*), accanto a *gebæd*, participio presente del verbo *gebiddan*, ‘pregare’ e che ha quindi il generico significato di ‘colui che prega’, ad indicare forse l’eccessivo zelo religioso che caratterizzava la setta. Le *Lindisfarne glosses* usano anche *ælaruas, ælerum*, formato da *æ*, ‘legge’ e *laruas, lerum* a sua volta derivato dal verbo *læran* ‘istruire, insegnare, educare, pregare’, letteralmente quindi ‘colui che conosce la legge’, quindi

‘dottore della legge’, sottolineando l’approfondita conoscenza e la conseguente stretta osservanza delle norme religiose.

La molteplicità delle rese per fariseo, in particolare nelle glosse e negli *OEG*, dimostra come il sostantivo non fosse totalmente intelleggibile nel suo significato al pubblico anglosassone, poiché denotava un concetto appartenente a una cultura lontana nello spazio e nel tempo. Ancora una volta gli *OEG* si dimostrano più aderenti alla fonte latina, ricorrendo a un prestito che contribuisce a creare un senso di straniamento, sebbene il composto formato da materiale nativo sia preferito laddove l’associazione con altri termini caratteristici della cultura ebraica poteva generare confusione. Dall’altra parte Ælfric, impiegando il composto *sunderhalga*, rende esplicito il significato del termine ai suoi destinatari, mentre con il prestito introduce un effetto di straniamento che contribuisce a connotare il fariseo come un’istituzione specificamente ebraica.

Poenitentia

Il lessema latino *poenitentia*, ‘pentimento’, è un sentimento di dolore profondo e rammarico per un’offesa recata in particolare alla divinità. Può anche essere inteso come la pena o la punizione inflitta per espiare la colpa, con connotazione morale o religiosa. Deriva dal verbo latino *paenitet*, ‘si pente, si dispiace’ o dal sostantivo *poena*, ‘pena’⁵⁹¹. Esisteva già nel latino classico il sostantivo *poenitentia* con il significato di ‘rimorso per le proprie azioni, pentimento’, ma nel contesto cristiano il termine assume la connotazione di ‘atto di pentimento’ e anche ‘sacramento della confessione’⁵⁹².

All’interno del *corpus* in esame compare in cinque episodi, quattro dei quali contenuti all’interno del Vangelo di Luca. Il primo, *Luca 24,47*, riporta l’apparizione di Cristo agli apostoli stupefatti; Cristo annuncia che egli resusciterà il terzo giorno dopo la morte e nel suo nome sarà predicata a tutte le genti la remissione dei peccati: *et praedicari in nomine ejus poenitentiam et remissionem peccatorum*. La traduzione di *OEG* e *CH* è la medesima e il lessema latino viene reso con *dædbote* ‘atto di ammenda, penitenza, punizione’. Ælfric inserisce il passo all’interno dell’omelia per la domenica di Pasqua (rr.64-66), incentrata sulla visita delle tre vergini al sepolcro di Cristo. Sebbene la lettura del giorno sia *Matteo 16, 1-7*, la narrazione elfriciana spazia tra gli eventi che precedono e seguono la

⁵⁹¹ ThLL, s.v. ‘paenitentia’.

⁵⁹² OED, s.v. ‘penitence’.

resurrezione, tra cui l'apparizione ai discepoli, mescolando passi tratti da tutti e quattro i Vangeli.

La seconda occorrenza evangelica è invece la parabola del ricco epulone: egli, dopo la morte, viene trascinato nell'Ades e chiede perciò che questa triste sorte sia risparmiata almeno ai propri parenti chiedendo che essi siano messi in guardia dai morti, così che possano ravvedersi: *si quis ex mortis ierit ad eos, poenitentiam agent*. In questo caso, se gli OEG continuano ad utilizzare il sostantivo *dædbote*, Ælfric preferisce invece inserire la perifrasi *heora synna behreowsian* ossia 'si pentiranno dei loro peccati'.

La parabola della pecorella smarrita (*Luca 15,7*) è la terza in cui viene tradotto il latino *poenitentiam*. Si tratta della parte in cui viene presentata la morale della parabola, ossia che vi sarà più gioia in cielo per un solo peccatore che si ravvede che per 99 giusti che non hanno bisogno di ravvedimento: *ita gaudium in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent poenitentia*. Ancora una volta sia OEG che CH⁵⁹³ sono concordi nel tradurre con *dædbote*.

Il battesimo di Cristo ad opera del Battista è invece al centro della narrazione di *Matteo 3,2*, nel momento in cui Giovanni Battista annuncia: *Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum*. In questo caso se gli OEG traducono letteralmente con *doð dædbote*, ossia 'fate penitenza', Ælfric sceglie di rendere più chiaro il messaggio traducendo con: *Behreawsiað eowre synna and wyrcað dædbote*, 'pentitevi dei vostri peccati e fate penitenza'⁵⁹⁴.

Resta infine l'episodio di *Luca 5,32*: Gesù a tavola con pubblicani e peccatori annuncia di essere venuto non a chiamare i giusti, ma i peccatori a ravvedimento: *Non veni vocare justos, sed peccatores ad poenitentiam*. La traduzione di OEG e CH⁵⁹⁵ è qui la medesima poiché entrambi scelgono di tradurre *a poenitentiam* con *on/to dædbote*.

Il composto anglosassone *dædbote* denota essenzialmente un atto di risarcimento, un'ammenda, quindi una penitenza. Il termine, contenuto anche in codici di legge, è inizialmente afferente alla sfera giuridica, e significava 'vantaggio, profitto' ma anche 'rimedio o riparazione per un torto commesso o un'ingiustizia' anche attraverso un risarcimento monetario. La testa del composto è presente anche in a.fris *bôte*, in a.s. *bôta*, aat. *buoza*, a.n. *bòt* e got. *bôta* e sta per 'vantaggio, profitto', dal germanico **bôta*, da bat-

⁵⁹³ CH I, XXIV: Dominica III post Pentecosten, rr.13-15.

⁵⁹⁴ CH II, III VIII Ianuarii Sermo in Aepiphania Domini, r.28.

⁵⁹⁵ CH II, XXXII, XI Kalendas Octobris Natale Sancti Mathei Apostoli et Evangelistae, r.17.

‘utile, bene’ e ‘miglioramento’ (cfr. il comparativo dell’inglese moderno *better*). Il suo significato viene riconvertito in senso religioso per denotare il ‘miglioramento’, ‘l’espiazione’ delle proprie azioni e quindi ‘penitenza’ in senso cristiano. Il determinante è il sostantivo *dæd*, ‘atto, ciò che viene fatto, azione’ che definisce l’ambito del processo di ravvedimento.

Si tratta quindi di un composto del tipo nome + nome in cui il determinante (*bote*) esercita nei riguardi del determinato (*dæd*) una funzione qualificante; anche in questo caso, sia *OEG* che *CH* ricorrono a un composto nominale inizialmente appartenente all’ambito giuridico per rendere più esplicito un concetto, quello di penitenza, tipico di una cultura altra.

Princeps sacerdotum

Il *princeps sacerdotum* nell’antico ebraismo era a capo della classe dei sacerdoti, cui spettava il privilegio di portare le insegne regali e di entrare annualmente nel luogo del tempio di Gerusalemme (*sancta sanctorum*) per procedere alla sua purificazione. Spesso i sommi sacerdoti, all’interno degli episodi evangelici, vengono associati agli scribi. Si tratta di una delle cariche più ragguardevoli della cultura giudaica, poiché aveva autorità religiosa ma anche politica in quanto presiedeva il sinedrio, il tribunale giudaico⁵⁹⁶.

Nei passi trattati il lessema viene utilizzato in cinque occorrenze. La prima, in corrispondenza dell’episodio della Venuta dei Magi (*Matteo 2,4*) in cui Erode, riuniti i sommi sacerdoti e gli scribi, si informa sul luogo di nascita del Messia⁵⁹⁷. Mentre gli *OEG* traducono con *ealdras sacerda* ‘sommi sacerdoti’, le *CH* utilizzano invece il composto *ealdorbiscopas* ‘sommi vescovi’. Il secondo episodio è invece tratto da *Luca 19,47*, in cui Gesù compie la sua predicazione presso il tempio di Gerusalemme mentre i sommi sacerdoti e gli scribi cercano di farlo perire. La traduzione proposta dagli *OEG* rimane *ealdras sacerda*, mentre Ælfric rende il latino con il composto *heafodmen* ‘uomo che sta a capo’⁵⁹⁸. Da *Matteo 27,62* è tratto invece l’episodio del sepolcro vigilato, in cui il giorno seguente alla morte di Cristo si riuniscono i sommi sacerdoti. Ancora una volta, a fronte di una traduzione che presenta nuovamente *sacerda ealdras* negli *OEG*, Ælfric sceglie di tradurre in

⁵⁹⁶ GLNT, s.v. ‘αρχιερείς’.

⁵⁹⁷ L’episodio è tratto da: CH I, V: V Kalendas Januari Natale Innocentium Infantium, r.15.

⁵⁹⁸ L’episodio è tratto da: CH I, XIV: Dominica Palmarum, rr.157-161.

un'istanza con *þa Iudei* e nell'altra con *ða Iudeiscan* 'i Giudei'⁵⁹⁹. Ancora in *Luca 22,1*, i capi dei sacerdoti, in associazione con gli scribi, sono descritti come coloro che, avvicinandosi la festa degli Azzimi, complottano per condannare a morte Cristo; in questo punto Ælfric traduce con *iudeiscan ealdras* 'i più saggi dei Giudei'⁶⁰⁰. In *Luca 22,66*, infine, Gesù si trova di fronte al sinedrio, dopo essere stato arrestato, e viene deriso dai sommi sacerdoti e dagli scribi:

<i>Vulg</i>	et ut factus est dies convenerunt seniores plebis, et principes sacerdotum et scribae
<i>OEG</i>	and þa ða dæg wæs þa togadære comun þæs folces ylðran and þara sacerda ealdermenn and boceras (‘e quel giorno vennero insieme dai più anziani del popolo i sommi sacerdoti e gli scribi’)
<i>CH</i>	eft ða on dægereð drihtnes ehteras comon ealle tosomme to heora sunderspræce and hine læddon to ðære leode ealdre ⁶⁰¹ (‘così di mattina presto i persecutori del Signore si radunarono presso di loro e lo condussero dai più anziani del popolo’)

La resa degli *OEG* è, anche in questo caso, la medesima in tutte le occorrenze rendendo il latino *princeps sacerdotum* con il calco strutturale *sacerda ealdras* formato da nome + aggettivo, ‘sacerdoti più anziani’. *Ealdra* è infatti, il comparativo di maggioranza dell’aggettivo *eald*, ‘anziano, vecchio’ che viene usato anche nell’accezione biblica in collocazioni come *ælareow*, *ealda vita* ‘vecchio saggio’, spesso per glossare *phariseus* nel senso di ‘principe della legge’. Può riferirsi comunque anche ad un membro della classe di governo, in particolare a coloro che sono considerati più potenti in ragione della loro età anagrafica, e possiede la stessa accezione del latino *senior*⁶⁰². Il DOE riporta come possibile significato, applicabile anche al contesto di riferimento: “referring to the religious authorities of the Jewish people viewed from distant perspectives of time”⁶⁰³. Anche in questo caso, gli *OEG* sfruttano la polisemia della perifrasi *sacerda ealdras* e la sua diffusione nel contesto anglosassone per veicolare il significato di un termine latino come *princeps sacerdotum*, carica sconosciuta al mondo inglese alto medievale.

⁵⁹⁹ L’episodio è tratto da: CH I, XV: Domenica Pasce e CH II, XIV Domenica Palmarum.

⁶⁰⁰ L’episodio è tratto da: CH II, XIV: Domenica Palmarum, r.15.

⁶⁰¹ L’episodio è tratto da: CH II, XIV Domenica Palmarum, r.148.

⁶⁰² DOE, s.v. ‘ealdra’.

⁶⁰³ DOE, s.v. ‘ealdra’.

Ælfric, invece, ricorre a un ampio ventaglio di traduzioni: *ealdorbiscop*, *heafodmenn*, *Iudeisc*, *iudeiscan ealdras* e *drithenes ehteras*. Alcune di queste paiono far riferimento alla nazionalità dei sommi sacerdoti, che vengono definiti *iudeiscan ealdras* ‘anziani Giudei’ o semplicemente *Iudeiscan* ‘Giudei’, rimarcando così l’estraneità e la lontananza culturale e temporale della carica. Negli altri casi Ælfric usa anche i composti *ealdorbiscop* e *heafodmann*. *Ealdorbiscop* ‘sommo vescovo’, presente prevalentemente negli scritti di Ælfric, è il capo, o qualunque persona in una posizione di autorità all’interno della classe governante, ma che può essere usato per designare i sommi sacerdoti dell’ebraismo⁶⁰⁴. Si tratta di un composto endocentrico copulativo che potremmo definire addizionale, poiché entrambi i costituenti denotano differenti aspetti della stessa cosa, *ealdor* ‘saggio, anziano’ e *biscop* ‘vescovo’⁶⁰⁵. *Heafodmann*, letteralmente ‘uomo che sta a capo’, formato da *heafod* ‘testa, capo’ e *mann* ‘uomo’, significa ‘uomo che sta a capo di, che ha una posizione di prestigio’. In questo caso ci troviamo di fronte a un composto endocentrico del tipo nome + nome con testa non deverbale, in cui il determinante (*heafod*) modifica il determinato (*mann*) attraverso una relazione di subordinazione. È interessante notare da parte dell’abate di Eynsham la predilezione per la composizione nominale in luogo del sintagma nome + genitivo del testo latino.

Dall’analisi delle scelte traduttive di questo lessema si possono trarre le seguenti conclusioni: i traduttori degli *OEG* manifestano una omogeneità nella resa oltre che una fedeltà al testo latino. Ælfric, invece, optando per la composizione nominale, sceglie una modalità traduttiva che va in direzione di addomesticamento del latino e presenta un certo grado di variabilità nella scelta. Ciò dimostra la sua solida capacità di modellare la lingua e di piegarla alle proprie esigenze esegetiche e narrative.

Publicanus

Publicanus, secondo l’accezione latina, era l’appaltatore di pubbliche imposte che pagava allo Stato una certa somma come introito di una tassa, che poi esigeva per proprio conto; era perciò essenzialmente un gabelliere, un esattore di imposte⁶⁰⁶. Nella Bibbia greca vengono definiti *τελώνης*, ossia appaltatori, professione che fin dall’antichità era malvista all’interno

⁶⁰⁴ DOE, s.v. ‘ealdorbiscop’.

⁶⁰⁵ Kastovsky (1992: 366).

⁶⁰⁶ Forcellini et al., s.v. ‘publicanus’.

della società. L'appaltatore pagava allo Stato una determinata somma di denaro; perciò, con la riscossione delle tasse doveva cercare di incassare una somma maggiore di quella dovuta, se non voleva subire danni finanziari o essere punito. Gli appaltatori tentavano, quindi, di riscuotere più di quanto era fissato dalla legge ed erano perciò considerati esosi e disonesti. Anche nel giudaismo, infatti, questa professione era spesso associata all'ingordigia e alla bramosia di ricchezze. Il Cristianesimo primitivo concordava con la visione del popolo giudaico: i pubblicani, per le circostanze della loro professione, si erano allontanati da Dio e dal suo volere⁶⁰⁷. Spesso nella Bibbia il vocabolo si trova in coppia con peccatore, entrambi uomini la cui condotta di vita è per definizione in contrasto con le istanze di Dio. La definizione fornita da Isidoro (IX, IV,32) è la seguente:

Publicani appelatur conductores vectigalium fisci, vel rerum publicarum, sive qui vectigalia publica exigunt, vel qui per negotia saeculi lucra sectantur. Unde et cognominati sunt.

(‘Pubblicani vengono chiamati i gestori delle tasse del tesoro del pubblico o degli affari pubblici o coloro che esigono le pubbliche tasse o coloro che perseguono i profitti attraverso le attività commerciali. Da qui vengono così chiamati’).

Si passerà ora ad analizzare le occorrenze del sostantivo nel *corpus* di riferimento. Un esempio significativo è ricavato dal passo di Luca 18,10-13 contenuto nell'omelia XXVIII della II Serie (rr. 6-7): un fariseo e un pubblicano si recano presso il tempio di Dio per pregare:

Vulg unus phariseus et alter publicanus

OEG sundorhalga and oðer **manfull** (‘fariseo e l'altro peccatore’)

CH an wæs sunderhalga and oðer wæs openlice **synfull**
(‘uno era un fariseo e l'altro un pubblico peccatore’)

Successivamente, all'interno dello stesso passo, il fariseo si compiace di non essere come gli altri uomini, in particolare come il pubblicano:

Vulg velut etiam hic publicanus

OEG þe ic neom swylc þes **manfulla** (‘io non sono come i peccatori’)

CH oððe swilc þes **manfulla** ðe her stænt (‘o che sono come il peccatore’) (r.9)

⁶⁰⁷ GLNT, s.v. ‘τελωνης’.

Il pubblicano è invece consapevole delle sue mancanze:

Vulg et publicanus a longe stans

OEG ða stod se **manfulla** feorran ('lì stava da molto il peccatore')

CH ða stod se **manfulla** ('lì era un peccatore') (r.11).

È interessante notare che Ælfric in altre occorrenze del *corpus* (CH I, XXIV per rendere il passo di *Luca 15,1* e in CH II, III per rendere *Luca 3,12*) usi il sostantivo *gerefan*, che ha il significato di 'prefetto, amministratore fiscale di una contea, esattore'. In questo caso però, nella prima delle tre occorrenze, nel momento in cui viene introdotta la figura del pubblicano, è enfatizzato il fatto che i pubblicani siano pubblici peccatori (*openlice synfull*). La fonte di Ælfric per l'omelia XXVIII è Erico di Auxerre (Hom. II,30) che presenta in questo modo i pubblicani⁶⁰⁸:

Publicani autem dicebatur, vel qui publicis flagitiis incumbabant, vel qui publicis negotiis insirviebant, vectigalia reipublicae persolventes, id est telonarii, vel etiam qui per fas et nefas divitias sibi accumulabant

('Pubblicani sono detti coloro che provocano pubblici flagelli o coloro che esercitano commerci pubblici, assolvendo le funzioni dello stato, ossia i telonari, ossia coloro che accumulano ricchezze in modo lecito o illecito').

Solitamente Ælfric nelle sue omelie non condanna mai apertamente coloro che possiedono ricchezze terrene, mercanti, proprietari terrieri o semplici nobili (con cui tra l'altro poteva avere frequenti contatti), ma si mostra molto ostile nei confronti dei pubblicani, secondo la credenza per cui essi erano considerati dei peccatori, sottolineata tra gli altri anche dallo stesso Beda (Homiliae I.21)⁶⁰⁹. Anche la resa degli *OEG* sembra seguire questa linea di pensiero e utilizza il composto *manfulle* 'peccatore', così come le *Lindisfarne glosses* e le *Rushworth glosses*, che traducono con *bær-synning* 'portatori di peccato'.

Ælfric in realtà è consapevole del fatto che il mestiere di esattore delle tasse non era necessariamente disonesto; per evitare l'associazione tra pubblicano e peccatore, traduce perciò con *gerefan*, cioè 'amministratore delle tasse', in particolare in quegli episodi in cui questa figura si trova a essere al cospetto di Cristo (CH I, XXIV, r.3 e CH II, XXXII, r.8). Nonostante ciò, sa che, per sua stessa natura, quello del pubblicano è un mestiere rischioso,

⁶⁰⁸ Godden (2000: 584).

⁶⁰⁹ Godden (1990: 62-4).

come sottolinea anche nell'omelia XVI della II Serie (rr. 130-138) in cui si evidenzia che Matteo, in quanto esattore delle tasse, è certamente più propenso a commettere peccati rispetto a Pietro, che è invece un semplice pescatore:

for ðan ðe oðer is þæt man him ðurh fixnoðe bigleofan tilige and oðer þæt man ðurh toll feoh gegadrigre. Sume teolunga sind þe man began mæg buton synnum sume sind ðe man earfoðlice mæg oððe nateshwon buton synnum began.

(‘perché un conto è per un uomo trarre sostentamento dalla pesca, un altro è per un uomo accumulare ricchezza con il fisco. Ci sono alcuni mestieri che l'uomo può fare senza peccati, ce ne sono altri che l'uomo difficilmente potrà perseguire senza commettere peccati’).

Interessante, infine, valutare le due occorrenze del termine nell'omelia XXXII della II Serie che riprende l'episodio narrato da *Matteo 9,10-11*. Gesù si trova a casa di Levi quando sopraggiungono molti pubblicani e peccatori che si mettono a tavola con lui. Il latino *publicanum et peccatores* viene reso da *OEG* con *manfulle and sinfulle*, sostanzialmente sinonimi, mentre Ælfric usa nella prima delle due occorrenze *gerefan* per i pubblicani e *sinfulle man* (r.8), per i peccatori. I pubblicani vengono quindi presentati genericamente come esattori delle imposte e non come peccatori⁶¹⁰. Successivamente, quando i farisei si rivolgono ai discepoli, dicendo: *quare cum publicanis et peccatoribus manducat magister vester?*, Ælfric applica anche a *publicani* la traduzione generica *manfullum* ‘peccatori’.

Manfull ha come significato primario quello di ‘malvagio, maligno, che produce effetti maligni’, presente anche nell'a.s. *men-ful* e nell'aat. *mein-fol*. Si tratta di un lessema composto da *man* ‘falso, malvagio’ (che potrebbe avere attinenza con il latino *munus* ‘dono, scambio’ e che perciò denota il comportamento di chi agisce per avere qualcosa in cambio⁶¹¹) e il suffisso *-ful* ‘pieno’. Il sostantivo *sinful* ‘peccatore’, invece, molto più produttivo nell'inglese antico, si ritrova anche nell'a. fris. *sende*, nell'a.s. *sundea* e nell'aat. *sunt(ea)*, *sund(ea)*. Il termine, afferente alla sfera giuridica, potrebbe essere stato successivamente riadattato per ricalcare i significati della terminologia cristiana e per rendere il senso di colpa come peccato commesso nei confronti di Dio.

⁶¹⁰ Secondo Godden (2000: 605) per Beda, una delle fonti di Ælfric anche per questa omelia, pubblicani e peccatori rappresentava una formazione tautologica.

⁶¹¹ OED, s.v. ‘man’.

Puer

Il sostantivo *puer* viene utilizzato dalla fonte latina per coprire una vasta gamma di significati: il *puer* è infatti il bambino, ma anche il fanciullo o giovinetto (solitamente minore di 17 anni), ma questo sostantivo viene usato anche per denotare un (giovane) schiavo o semplicemente un figlio, ma anche un uomo non sposato⁶¹². Deriva probabilmente dalla radice proto ie. *PH₂ U-ERO ‘più piccolo’⁶¹³.

Isidoro ne dà ben tre accezioni, definendo *puer* colui che è appena nato, il bambino tra gli otto e i dieci anni e il giovinetto, il discepolo:

Puer autem tribus modis dicitur, pro nativitate ut Esaias: “Puer natus est nobis”. Pro aetate, ut octoennis, decennis. Unde est illud “Iam puerile iugum tenera cervice perebat”. Pro obsequio et fidei puritate, ut Dominus ait prophetam: “Puer meus es tu, noli timere” dum iam Ieremias longe puertia excessisset annos

(‘Puer è usato in tre modi, in riferimento alla nascita, come in Isaia: “Puer natus est nobis”. Per indicare l’età, come in otto, decenne. Così il seguente: “Iam puerile iugum tenera cervice perebat”. Poi in riferimento all’obbedienza e alla purezza della fede, come il Signore al suo profeta: “Puer meus es tu, noli timere”⁶¹⁴).

La prima accezione di *puer* è quella di bambino e viene quindi utilizzata per il Bambin Gesù in quattro delle undici occorrenze qui considerate. Si tratta degli episodi della nascita di Gesù (*Matteo 2, 8-14*), della sua circoncisione (*Luca 2,21*), del ritorno di Maria e Giuseppe in Galilea mentre il loro bambino cresce e si fortifica (*Luca 2,40*) e infine la presentazione di Cristo al tempio (*Luca 2,27*). Iniziando con l’analisi di queste occorrenze, si può osservare come la traduzione degli *OEG* sia sempre l’equivalente *cild*, tranne nell’episodio di *Luca 2,27* in cui *puer* viene tradotto con *hælend*, anticipando così il destino del bimbo come salvatore dell’umanità. Anche Ælfric utilizza in tre occasioni su quattro il medesimo sostantivo, *cild*⁶¹⁵. L’unica eccezione è presente nel commento dell’episodio della circoncisione e della scelta del nome di Gesù in cui Ælfric non fa menzione diretta di un bambino:

CH Æfter þan ðe wæron afyllede eahta dagas drihtnes acennednyse þæt he ymsniden wære; þa wæs his nama geciged iesus

⁶¹² Castiglioni&Mariotti, s.v. ‘puer’; Izdebska (2021: 80).

⁶¹³ De Vaan, s.v. ‘puer’.

⁶¹⁴ *Etimologie* II,6 – II, 12.

⁶¹⁵ Le occorrenze sono: CH I, V V Kalendas Januari Natale Innocentium Infantium, rr.22-23, 26, 28, 35-36, CH I, IX III Nonas Februarii in Purificatione Sanctae Mariae, r.224 e CH I, IX III Nonas Februarii in Purificatione Sanctae Mariae, rr.27-28.

(‘Dopo che furono compiuti gli otto giorni dalla nascita del Signore egli venne circonciso; egli venne chiamato Gesù’)⁶¹⁶.

In altre due occasioni, invece, *puer* designa un bimbo che non è Cristo. In *Matteo 2, 16-21*, episodio della fuga in Egitto, con *pueros* si intendono tutti i bambini sotto i due anni che Erode vuole far uccidere, sperando di trovare tra questi Gesù; la traduzione degli *OEG* è ancora *cild*, mentre quella di Ælfric è più precisa: *hysecild*, ossia ‘figli, bambini maschi’⁶¹⁷. In *Luca 1,80* si fa invece riferimento al piccolo figlio di Zaccaria, Giovanni il Battista, che cresce e si fortifica nello Spirito, e che viene chiamato *cild* da Ælfric⁶¹⁸, ma *cnapa* ‘ragazzo, giovane’ dagli *OEG*, forse, date le circostanze della narrazione, considerato ormai un giovinetto e non più un neonato. Si può notare che *cild* non ha riscontri nelle altre lingue germaniche antiche, eccetto che nel gotico *kilipei* ‘utero’, a sua volta derivato da *inkiupo* ‘donna incinta’⁶¹⁹. Nell’uso biblico ha appunto il significato di giovane, adolescente, secondo la semantica di *puer*, che traduce l’ebraico *yeled* ‘ragazzo, adolescente, figlio, bambino’⁶²⁰.

Puer viene utilizzato tuttavia anche per riferirsi ai servitori o agli schiavi, come ad esempio nell’episodio del servo del centurione, che viene da lui stesso chiamato *puer meus* (*Matteo 8,6 -13*). Gli *OEG* traducono come nell’esempio precedente con *cnapa*, mentre Ælfric utilizza il termine *cniht*⁶²¹. Nell’omelia elfriciana *cniht* viene usato dall’abate di Eynsham sia per riferirsi al servo del centurione sia per il figlio del funzionario regio (l’episodio trattato nella medesima omelia). Nell’omelia VIII della I serie, che rappresenta la sua prima resa dello stesso passaggio evangelico, Ælfric aveva usato *cniht* o *þeowa*. In una delle sue Omelie Supplementari (XII, 484) infatti, egli rende esplicito che esisteva una differenza tra *cniht* e *cnapa*: *cnapa* è il giovinetto e *cniht* è ormai il ragazzo:

þonne þæt cild wyxt and gewirð eft cnapa, and eft siððan cniht, oppæt he swa becymð to þære ylde þe him geann hys scippend

(‘quel bambino crebbe e divenne un giovinetto e poi dopo un ragazzo, e che poi arrivò a quell’età che si concesse al Creatore’).

⁶¹⁶ CH I, VI: Ocatbas et Circumcisio Domini, rr.8.

⁶¹⁷ CH I, V: Natale Innocentium Infantum, r.48.

⁶¹⁸ CH I, XXV: VIII Kalendas Iulii Nativitas Sancti Iohannis Baptistae, r.41.

⁶¹⁹ OED, s.v. ‘cild’.

⁶²⁰ DOE, s.v. ‘cild’.

⁶²¹ CH I, VIII: Dominica III post Epiphania Domini, r.8, 92-93 e 103.

Per cui nel caso del passaggio di *Matteo 8, 6-13*, il *puer* latino deve essere, secondo Ælfric, reso con *cnapa* e non con *cniht*, poiché solitamente *cnapa* rende *puer*, mentre *cniht* corrisponde al latino *adulescens* o *iuvenis*. Inoltre, l'uso di *cnapa* per tradurre *puer* è una caratteristica tipica del lessico di Winchester⁶²². Al tempo di Ælfric, inoltre, *cniht* stava restringendo il proprio significato, avvicinandosi al moderno *knight*, 'guerriero, cavaliere'. I soldati del centurione, infatti, vengono da Ælfric definiti dapprima *cempan*⁶²³ (plurale di *cempa* 'soldato') tuttavia nella prima delle successive Omelie Supplementari il termine scelto sarà proprio *cniht*.

Puer ha come significato 'servo' anche nel passo di *Giovanni 6,9*, in cui si nomina un giovane che ha con sé cinque pani e due pesci (in questo caso, sia *OEG* che *CH*⁶²⁴ traducono con *cnapa*). In occasione della recita del *Magnificat* da parte della Vergine Maria (*Luca 1,54*) si narra che Cristo è il servitore di Israele (*Suscepit Israel puerum suum*). Le *CH* si mantengono costanti nella scelta di *cnapa*, mentre gli *OEG* traducono con *cniht*.

Cnapa sta per 'giovane, ragazzo, figlio maschio', ma anche 'servo e schiavo', in particolare di sesso maschile, o assistente e servitore di qualunque età⁶²⁵. Probabilmente questa associazione tra il giovane e lo schiavo nasce dal fatto che la fine dell'infanzia e quindi l'inizio dell'età adulta, corrispondente a quella che può essere definita adolescenza o giovinezza, veniva collegata alla capacità di fornire un aiuto con il lavoro, risultando nel collegamento semantico con la servitù⁶²⁶. Il termine è presente anche in a.fris. *knapa*, a.ol. *knapo* e a.n. *knap*. Segue l'evoluzione di molte coppie sinonimiche di sostantivi, in cui a partire da una certa fase, uno dei due soppianta l'altro nell'uso. Così *bearn* 'discendente, figlio' per un certo lasso di tempo convive con *cild* 'bambino', il quale sostituirà il primo nell'uso acquisendo anche il significato di 'bambino' nel senso di neonato. Stessa sorte per la coppia *cniht/cnapa*: *cnapa*, a partire dall'anno 1000, sarà il solo sostantivo a designare il giovane, sostituendo *cniht* in quest'uso⁶²⁷.

Negli ultimi due frammenti evangelici del *corpus* in cui è presente il latino *puer*, infine esso ha ancora una valenza differente. Il primo, *Luca 11,6-7*, sull'insegnamento che Gesù dà ai propri discepoli, recita:

⁶²² Gneuss (1972: 76); Gretsche (1974: 150).

⁶²³ CH I, VIII: Dominica III post Epiphania Domini, rr.93-94.

⁶²⁴ CH I, XII: Dominica in Media Quadragesim, r.15.

⁶²⁵ OED, s.v. 'cnapa'.

⁶²⁶ Izdebska (2021: 86).

⁶²⁷ Kastovsky (1992: 404).

⁶ quoniam amicus meus venit de via ad me, et non habeo quod ponam ante illum,
⁷ et ille de intus respondens dicat: Noli mihi molestus esse, jam ostium clausum est, et pueri mei mecum sunt in cubili: non possum surgere, et dare tibi.

Se Ælfric traduce *puer* con *cild*⁶²⁸ (poiché si tratta in questo caso di bambini), gli *OEG* utilizzano invece *cnihtas*. Come spiegare questa scelta? Alcuni commentari medievali e anche gli scritti dei Padri, tra cui si ricorda Agostino, citano il passo rendendolo con: *Iam requiesco, et meum servi mei requiescunt*, ‘già riposo e i miei servi riposano con me’ (PL 38, 441) interpretando i *pueros* in questione non come bambini, figli del proprietario di casa, ma come servi; la stessa interpretazione che pare abbiano dato gli *OEG* scegliendo di tradurre con *cnihtas*. Ælfric, al contrario, interpreta *pueros* come bambini, traducendo con *cilde*, forse influenzato dagli scritti di Aimone di Auxerre (Homelia 92, PL 118, 532 A) in cui egli descrive i *pueri* come “puri et innocentes”, implicando quindi che essi fossero dei bambini.

Data l’ampiezza dello spettro semantico assunto da *puer* nella fonte latina, si assiste ad una molteplicità di rese in inglese antico: più simili tra loro nel caso in cui *puer* si riferisca a un bimbo, molto più varie in riferimento a giovinetti o giovani servi. La scelta, in particolare nel caso di Ælfric, risente sia della cornice narrativa di riferimento sia delle fonti da lui impiegate per la traduzione.

Radix

Il lessema compare nel Vangelo di Matteo (*Matteo 13,13*) e in quello di Luca (*Luca 8,13*) nel contesto della parabola del seminatore: si dice che i semi che egli lascia cadere sulla roccia simboleggiano coloro che, ascoltando la parola di Dio, la ricevono con gioia ma quando sono messi alla prova si tirano indietro, così come il seme che, caduto sulla roccia, non può crescere perché non ha radici. La parabola viene proposta da Ælfric nell’omelia VI della II Serie (rr.24-25, rr. 84-85), tratta dal Vangelo di Luca, ma l’abate di Eynsham inserisce alcuni riferimenti anche ai Vangeli di Marco e di Matteo, da lui usati per sviluppare la sua discussione sui tre ordini della società cristiana. Il passo tradotto da Ælfric è infatti ripreso da Matteo mentre quello inserito nell’omelia è parafrasato a partire da Luca, e interpolato con commentario di Beda⁶²⁹. In ogni caso, sia *OEG* che Ælfric scelgono di tradurre il latino *radix* con il composto *wyrtruman*.

⁶²⁸ CH I, XVIII In Letania Maggiore, r.50.

⁶²⁹ Godden (2000: 391).

Il lessema latino *radix* può essere paragonato alla forma sanscrita *vrad*, ‘essere pieghevole’ ed è presente anche nelle lingue germaniche antiche nelle forme aat. *wurz-a*, a.n. *rot*, a.sved. *rot*⁶³⁰, varianti della stessa base ie. dell’ags. *wort*, ‘pianta usata come cibo o per ricette mediche’. Il termine *wort* è presente già nel primo antico inglese, ad esempio nella traduzione della *Cura Pastoralis* di Gregorio Magno. La seconda parte del composto *trum*, *truma* indica qualcosa di forte, fermo, in grado di resistere, ma anche l’esercito, la truppa di soldati, derivando forse dalla semantica del latino *turma* ‘torma, truppa, squadrone’. In realtà l’ipotesi di una derivazione del latino è ancora da verificare, soprattutto in ragione del fatto che l’ags *trum* sia alla base di molti composti in inglese antico e potrebbe quindi essere un termine di origine germanica⁶³¹.

Quello che qui interessa rilevare, comunque, è la scelta di utilizzare un composto per rendere un *simplex* del latino. Questa soluzione può essere considerata efficace nell’ottica del destinatario in quanto, attraverso un metodo lessicale noto, rende più chiaro il significato del latino; in effetti, *wyrtrum* sembra essere la resa canonica anche nelle glosse⁶³².

Regulus

È il *Vangelo di Giovanni 4, 46-49* a riportare l’episodio del funzionario regio; egli aveva un figlio malato e perciò supplica Cristo di guarirlo dalla sua infermità. La fonte latina utilizza il sostantivo *regulus* che letteralmente sta per ‘giovane re, piccolo re,’ nel senso di colui che era alle sue dipendenze e quindi funzionario regio. Nel latino classico definiva un rappresentante regio che aveva la giurisdizione di un piccolo territorio e che spesso lavorava alle dipendenze di qualcuno più in alto di lui. Il termine si è formato a partire dal greco βασιλευς, ‘re’ che con l’aggiunta del suffisso di diminutivo, diventa βασιλικος, da cui deriva anche il termine per ‘basilisco’, considerato per analogia semantica il re dei serpenti⁶³³.

La resa negli *OEG* e nelle *CH*⁶³⁴ è in ogni caso *undercyning*, che ben rende l’idea di qualcuno soggetto alla volontà del re e che quindi nella scala gerarchica gli è sottoposto. Si

⁶³⁰ Come si può notare, la parte scandinava presenta semplificazione del cluster consonantico iniziale (DOE, s.v. ‘wort’).

⁶³¹ OED, s.v. ‘trum, truma’.

⁶³² DOEC, s.v. ‘radic’.

⁶³³ *Etimologie* XII, IV, 6: “Basiliscus Graecae, latine interpretatur regulus, eo quod serpentium sit, adeo ut eum videntes fugiant, quia olfactus suus eos necat”, ‘è una parola greca, tradotta *regulus* in latino, perchè è il re dei serpenti, quando lo vedono fuggono perchè egli uccide con il suo odore’.

⁶³⁴ CH I, VIII: Dominica III post Epiphania Domini, r.120.

tratta di un composto endocentrico determinativo primario del tipo avverbio + nome, in cui è possibile distinguere una testa (*cyning*). Viene usato anche nei documenti legali; un esempio è riscontrabile nel *Codex Diplomaticus aevi Saxonici* (vol.I, 183.13) in cui si trova: “Ic Offa, Myrcena cyning (...) Ic Aldred, Wigceastre undercyning”, ‘io Offa, re della Mercia (...)’. Io Aldredo, funzionario regio della contea di Wig’. Nella sua *Grammatica* (V, 16,19), Ælfric glossa *rex* con *cyning*, ‘re’ e *regulus* con *lytel cyning oððe undercyning*, ‘piccolo re o funzionario’⁶³⁵. Infine, la resa nelle *Lindisfarne glosses* e nelle *Rushworth glosses* è solitamente *reiglourd* o *regoloword*, lett. ‘guardiano del re’, ossia colui che è incaricato di far rispettare le regole all’interno del regno, per conto del re. La resa in inglese antico è quindi maggiormente focalizzata sulla funzione politica rivestita da questa figura e si discosta dalla fonte latina anche nella struttura del sostantivo, che al diminutivo *regulus* preferisce la composizione nominale (*undercyning*).

Sacculus

Nell’omelia XXXVI della II Serie, Ælfric commenta il ruolo ricoperto dai chierici come maestri dei propri fedeli, focalizzandosi sulla lettura del passo evangelico per l’occasione, ossia *Luca 10,1-7*, in cui Cristo invia i suoi discepoli con la missione di predicare la sua parola, raccomandando loro di non portare con sé ne borsa, né sacco, né calzari.

- Vulg.* Nolite portare sacculum meque peram neque calceamenta
OEG Ne bere ge **sacc** ne codd ne gescy (‘Non portate né sacca né borsa né calzari’)
CH Ne bere ge mid eow **þusan** oððe cod ne gescy
(‘Non portate con voi né borsello né borsa né calzari’) (r.8)

Il sostantivo è voce comune ad altre lingue, tra cui l’ebraico *saq* e il greco *σάκος* ‘sacco, coperta’, tutte riconducibili ad una forma ie. *SAK o *SAG, ‘chiudere, fermare’⁶³⁶. Con questo sostantivo si intende una borsa oblunga nella forma e aperta ad una estremità, solitamente di lino grezzo o canapa usata per il trasporto e per le scorte di frutta, mais e farina⁶³⁷. Il sostantivo viene reso dagli *OEG* con un forestierismo, ossia *sacc*, presente anche in altre lingue germaniche, come got. *sakkus* (anche se in questo caso la fonte originaria

⁶³⁵ Ægramm.V, 16,19.

⁶³⁶ Forcellini et al., s.v. ‘saccus’.

⁶³⁷ OED, s.v. ‘sack’.

sarebbe il greco), aat. *sac*, *sach* e a.n. *sekk-r*. La maggior parte degli studiosi è concorde nel ritenerlo un prestito piuttosto antico⁶³⁸, probabilmente introdotto nell'inglese antico dalle popolazioni germaniche sul Continente⁶³⁹. In realtà, Baugh e Cable pensano che sia uno dei prestiti avvenuti nel primo periodo di influenza del Cristianesimo (quindi dopo le missioni della fine del VI secolo), introdotto dalla Chiesa, riguardante non solo parole che denotano la nuova religione, l'organizzazione esterna ma anche, come nel caso in esame, la vita quotidiana delle persone⁶⁴⁰. Sul piano linguistico si può dire che il prestito si è acclimatato, in quanto si assiste alla cosiddetta *restoration* della vocale posteriore *a*, che inizialmente nel passaggio da latino a ags si era tramutata in *æ* (*saccus* > *sæc* > *sacc*)⁶⁴¹.

Differente, invece, la traduzione proposta da Ælfric: egli sceglie *pusa* 'borsa, portamoneta, portafoglio'. Come riportato dal BT, il lessema può tradurre il latino *pera* 'sacca, bisaccia' (*Lindisfarne glosses Marco 6,8; Luca 9,3; Luca 10,4*) ed è presente anche nell'aat. *pfosa* 'marsupio, borsa'. Anche in questo caso l'origine potrebbe essere latina, in particolare riconducibile al sostantivo *bursa*, che, nel passaggio da ie. a lingue germaniche, ha modificato la consonante oclusiva sonora iniziale in sorda. Per spiegare le motivazioni dietro la scelta di Ælfric, occorre ricordare che la sua fonte per questa omelia è, tra le altre, Gregorio Magno⁶⁴², come lo stesso Ælfric dichiara (r.16): *Gregorius spræc menig fealdlice be ðissere readung* 'Gregorio parlò di questa lettura innumerevoli volte'. Lo stesso Gregorio (Homelia XVII) interpreta il latino *sacculum* come una borsa contenente denaro, ossia una sorta di portafoglio, più che uno zaino⁶⁴³. Per questo motivo anche Ælfric, seguendo la sua fonte, preferisce utilizzare il sostantivo *pusa* che rende il concetto di portafoglio, distinto dalla sacca (che traduce come *cod*), ossia una borsa per il denaro simbolicamente legata alle ricchezze e proprietà di cui ogni discepolo di Gesù deve disfarsi per poter adempiere la sua missione. Lo stesso Ælfric più avanti nell'omelia si chiede: *hwæt mænð se pusa buton woruldlice byrðene?* 'cosa simboleggia il borsello se non un peso terreno?'⁶⁴⁴.

Il sostantivo viene ripreso dallo stesso Ælfric anche nell'omelia XVIII della II Serie (r.177): *se rica berð mare þonne he behofie to his formettum; se oðer berð æmtinne pusan,*

⁶³⁸ Durkin (2014: 112).

⁶³⁹ Kastovsky (1992: 301).

⁶⁴⁰ Baugh&Cable (2002: 78).

⁶⁴¹ Campbell (1983: 201).

⁶⁴² In particolare, cfr. *Homiliae in Evangelia* PL 76, Hom.17, col. 1138-39.

⁶⁴³ Godden (2000:638).

⁶⁴⁴ CH II, XXXVI: In Natale Plurimom Apostolum, rr.73-4.

‘il ricco per il suo viaggio possiede più provviste di quelle che necessita, mentre l’altro (sott.il povero) porta un borsello vuoto’. Ancora una volta Ælfric si discosta maggiormente dalla fonte latina, adattando la traduzione alle proprie esigenze retoriche ed esegetiche.

Sacerdos

La parola latina *sacerdos* indica originariamente ‘colui che offre a Dio le cose sacre, i sacrifici’; presso gli Ebrei, il sacerdote aveva l’ufficio di offrire vittime a Dio. Il sostantivo è formato dal latino *sacer*, indicante le cose sacre e da *do*, quasi *sacrorum dator*, e letteralmente sta per ‘colui che offre le cose sacre’⁶⁴⁵.

Nel *corpus* il sostantivo appare due volte: nell’episodio del lebbroso guarito (*Matteo 8,4*) e in quello dell’annuncio della nascita di san Giovanni Battista (*Luca 1,5*). Nel primo caso le traduzioni di *OEG* e *CH* sono identiche: entrambi i testi scelgono di utilizzare il prestito latino, mantenendo *sacerdos*. Nel caso di Ælfric, egli aggiunge una precisazione alla sua traduzione: il latino *vade, ostende te sacerdoti*, ossia ‘va’ e mostrati al sacerdote’, viene ampliato e reso con *far nu to godes temple 1 geswutela ðe sylfne þam sacerde* (‘vai presso il tempio di Dio e mostrati al sacerdote’)⁶⁴⁶, come a voler rendere maggiormente esplicito per il destinatario il luogo in cui poteva trovarsi questa figura. *Sacerd* è un prestito che viene fatto risalire al terzo periodo di influenza del latino sul lessico anglosassone, ossia quello concomitante con l’avvio della Riforma Benedettina. Questi prestiti appartengono prevalentemente al campo semantico della religione e dell’istruzione e, a differenza di quanto accadeva con quelli più antichi, vengono introdotti primariamente da e nella lingua scritta⁶⁴⁷.

Differente è invece l’atteggiamento traduttivo di Ælfric nell’episodio dell’annuncio della nascita di san Giovanni Battista, trattato all’interno dell’omelia XXV della I Serie dedicata alla nascita del Battista, in cui si racconta che Zaccaria, suo padre, era un sacerdote. Solitamente in questa occasione, come ricorda Godden, erano i passi di *Luca 1,57-68* ad essere letti (ossia il racconto della nascita del Battista), ma Ælfric si sofferma anche su *Luca 1,5-17*, ossia la sua concezione, il battesimo e la predicazione⁶⁴⁸. Con questa omelia, infatti,

⁶⁴⁵ Forcellini et al., s.v. ‘sacerdos’.

⁶⁴⁶ CH I, VIII: Domenica III post Epiphania Domini, r.12.

⁶⁴⁷ Kastovsky (1992: 306).

⁶⁴⁸ Godden (2000: 201).

Ælfric vuole focalizzarsi sull'importanza della figura del Battista, come rappresentante e inauguratore della vita ascetica. In ogni caso, per descrivere l'occupazione di Zaccaria, l'abate di Eynsham non sceglie un prestito, come gli *OEG*, ma ricorre a una perifrasi composta da materiale germanico ossia *godes þegen*, 'servitore di Dio'. Il termine germanico *þegen* ha svariati significati, tra cui 'servitore, colui che presta servizio per qualcun altro', ma anche 'ministro, officiante'; *þegen* è usato anche in ambito militare per indicare un soldato, il seguace del signore e nello specifico qualcuno coinvolto in un servizio per il re o la regina, sia nella sua tenuta che in campagna, un nobile. Il termine in questo caso ha cominciato ad assumere gradualmente un'accezione tecnica, denotando una classe sociale composta da diversi gradi⁶⁴⁹.

Come sottolineato da Godden, tuttavia, nella citazione del passo evangelico, Ælfric attraverso la perifrasi *godes þegen* compie solo un'allusione al fatto che Zaccaria fosse un sacerdote⁶⁵⁰. Al contrario il racconto biblico in questo passaggio conferisce una certa importanza al mestiere di Zaccaria, come è dimostrato dal passo seguente:

(8) Factum est autem, cum sacerdotio fungeretur in ordine vicis suae ante Deum, (9) secundum consuetudinem sacerdotii, sorte exiit ut incensum poneret, ingressus in templum Domini:(10) et omnis multitudo populi erat orans foris hora incensi⁶⁵¹.

In Ælfric questa parte è completamente assente; probabilmente l'abate di Eynsham ha evitato di soffermarsi sul duplice ruolo di Zaccaria come padre e officiante, per non sollevare dubbi sulla questione del matrimonio dei sacerdoti, che era un tema piuttosto controverso all'epoca. In ogni caso sembra che solamente Ælfric, nel panorama anglosassone, faccia ricorso a questa perifrasi. Anche le *Rushworth glosses* e le *Lindisfarne glosses* utilizzano infatti il prestito *sacerd* come *interpretamentum* del lemma *sacerdos*.

La resa di Ælfric, in entrambi in casi, tendendo a chiarificare il prestito mediante un'aggiunta da un lato (*far nu to godes temple*) e rendendo invece con una perifrasi esplicativa dall'altro (*godes þegen*), sembra voler avvicinare quanto più possibile il testo latino al destinatario, non considerato evidentemente in grado di decifrare correttamente il significato del latino *sacerdos* e le implicazioni morali e teologiche di questo ruolo.

⁶⁴⁹ BT s.v. 'þegn'.

⁶⁵⁰ Godden (2000: 202).

⁶⁵¹ Luca 1, 8-10.

Scorpio

Lo scorpione, appartenente alla classe degli aracnidi, è un artropode dotato di coda alla cui estremità si trova una punta in grado di ferire, anche mortalmente, le sue prede poiché inietta veleno. Si tratta di un prestito dal greco σκορπίων, σκορπίος ‘scorpione’⁶⁵².

L’estratto qui considerato è quello della parabola dell’amico importuno (*Luca 11, 12*) dove viene introdotto il paragone con un padre che non darebbe un serpente al figlio che gli chiede un pesce o uno scorpione a un figlio che gli chieda uova. Gli *OEG* prendono a prestito il sostantivo latino, trattandolo alla stregua di un nome scientifico affiancato da una glossa, come se il termine risultasse eccessivamente specialistico e quindi oscuro. Si legge infatti: *scorpionem þæt is an wyrmcynn*, ‘scorpione, che è una specie di serpente’, poiché *wyrm* è il termine anglosassone per serpente o rettile in generale.

Più articolata è invece la resa di Ælfric all’interno dell’Omelia *In Letania Maiore* (CH I, XVII, r.58). Il termine viene infatti tradotto: *wyrm þe is gehaten þrowend* (‘serpente che è chiamato *þrowend*’); diversamente dai traduttori degli *OEG*, Ælfric non utilizza un prestito, ma sceglie una traduzione addomesticante. Usa infatti prima il termine nativo *wyrm* e poi aggiunge il nome *þrowend*, utilizzato anche in altri testi anglosassoni con il significato di ‘scorpione’⁶⁵³: si trova ad esempio nelle omelie di Wulfstan, o all’interno di erbari, ricettari e testi medici risalenti all’Inghilterra anglosassone⁶⁵⁴. Più avanti, nell’omelia, Ælfric chiarisce come lo scorpione sia in contrasto con l’uovo, simbolo di speranza. Lo scorpione, al contrario, è velenoso e con la sua coda trafigge a morte le proprie prede. Conclude infine con questa spiegazione:

ondræd þe þone þrowend. þe gætrað mid þam tægle; Se mann locað underbæc. þe geortruað godes mildheortnyse: þonne bið his hiht geætrod mid þæs þrowendes tægle⁶⁵⁵.

(‘temete lo scorpione che avvolge con la sua coda; l’uomo si guarda indietro, colui che non crede alla misericordia di Dio: poi sarà la sua speranza ad essere avvolta dalla coda dello scorpione’).

Il termine *þrowend* è il participio presente del verbo *þrowian*, che significa ‘soffrire’ ma anche ‘far soffrire’ e può quindi indicare il dolore che deriva dal veleno dello scorpione⁶⁵⁶.

⁶⁵² Lewis&Short, s.v. ‘scorpio’.

⁶⁵³ *BT*, s.v. ‘þrowend’.

⁶⁵⁴ Alcuni esempi vengono riportati all’interno di: Cockayne (1894).

⁶⁵⁵ CH I, XVIII: In Letania Maiore, rr.128-129.

⁶⁵⁶ *BT*, s.v. ‘þrowend’.

A dimostrazione dell'equivalenza *prowend-scorpio* possiamo citare quanto scrive Ælfric nel suo *De Temporibus Annis* (XXVIII,10) a proposito del segno zodiacale:

þære sunran gear is þæt heo beyrne ðone micelan circul Zodiacum... 7 gecyme under aelc þæra twelf tacna... Eahteoðe is Scorpius þæt is *prowend*.

(‘qua l’anno solare è governato dal grande cerchio dello Zodiaco...e vengono per ciascuno, dodici segni... l’ottavo è lo scorpione che è *prowend*).

Lo scorpione, in territorio inglese, era conosciuto negli ambienti colti; sebbene vi fossero alcune rappresentazioni miniate all’interno di manoscritti, la sua conformazione fisica era spesso confusa con quella di un serpente, di un rettile e talvolta addirittura di un drago, assumendo così connotati quasi mitici. Per questo motivo, sia Ælfric, sia soprattutto i traduttori degli *OEG*, avvertono la necessità di usare una glossa per chiarire il significato del termine e renderlo più comprensibile per i loro destinatari.

Scriba

Gli scribi vengono menzionati in tre episodi evangelici considerati da *OEG* e *CH*. In *primis*, quello della venuta dei Magi (*Matteo 2,4*), (cfr. trattazione s.v. ‘mhyrra’). Inoltre, compaiono nell’episodio di *Luca 15,2*, in cui i pubblicani e i peccatori si avvicinano a Cristo per ascoltare le sue parole, mentre i farisei e gli scribi lo accusano di accogliere i peccatori e di mangiare con loro. Infine, vengono citati in *Matteo 5,20*, nel discorso che Gesù, sulla montagna, rivolge ai suoi discepoli, sottolineando come se la loro giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, essi non entreranno nel Regno dei Cieli. L’associazione tra scribi e farisei è molto presente nei Vangeli, sebbene le due figure non siano perfettamente sovrapponibili (cfr s.v. ‘phariseus’).

Il sostantivo *scriba* deriva dal verbo latino *scribere* ‘scrivere’, a sua volta riconducibile alla radice pie. *SKREIB^H-E/O, ‘scolpire, intagliare’ attestata in diverse lingue⁶⁵⁷. Nel Nuovo Testamento raramente il termine assume la connotazione di copista o segretario, mentre generalmente denota lo scriba in senso cristiano-giudaico. Lo scriba era, all’interno della casta dei rabbini, lo studioso di provata formazione e cultura e poteva prendere parte al processo in cui erano coinvolti i condannati a morti in veste di membro del

⁶⁵⁷ De Vaan, s.v. ‘scribo, -ere’.

sinedrio, in cui i rabbini più autorevoli sedevano come capi dei gruppi farisaici⁶⁵⁸. Essi vanno quindi distinti dai farisei, che sono invece appartenenti a ceti sociali di estrazione inferiore e privi di formazione teologica; gli scribi erano infatti essenzialmente gli interpreti della legge e delle Scritture⁶⁵⁹. Certamente l'associazione presente nel Vangelo tra scribi e farisei ha contribuito nel tempo ad alimentare una certa confusione terminologica, che è presente anche in *OEG* e *CH*.

Gli *OEG* in due occasioni su tre utilizzano *writera* per tradurre *scribas*, un nome d'agente costituito dalla radice del verbo *writen*, 'scrivere' con il suffisso ags. *-ere* esito del latino *-arius* (entrato anticamente in tutte le lingue germaniche) che caratterizza numerosi nomi d'agente o di professione⁶⁶⁰. Una sola volta la resa è *bocera* la cui radice è invece nominale (*boc*, 'libro'). Ælfric invece utilizza quest'ultimo sostantivo in tutte e tre le occorrenze⁶⁶¹. In ben due episodi evangelici su tre inoltre il sostantivo *scriba* appare in associazione con fariseo (*pharisei et scribae, scribarum et phariseorum*).

Il termine *bocera* ha confronti con altre lingue germaniche antiche: got. *bokareis*, aat. *buohhari* e a.s. *bokari* con il significato di 'autore, studioso', in riferimento agli scribi della società ebraica e in generale ai funzionari della religione ebraica⁶⁶². Il sostantivo *writere* può invece assumere il significato specifico di membro dell'antica classe ebraica di copisti di professione, interpreti della legge e delle Sacre Scritture⁶⁶³. Si tratta di un calco strutturale fedele (*Lehnübersetzung*) che ricalca la derivazione del latino *scribere* > *scriba* (ags. *writan* > *writere*) ma che risulta in ogni caso intelleggibile per il destinatario⁶⁶⁴. Come sottolinea Isidoro: "ab scribendo autem scriba nomen accepit, officium exprimens vocabuli qualitate", 'lo scriba prese il suo nome dallo scrivere, che esprime la sua funzione dal carattere della parola'⁶⁶⁵.

Se la derivazione di *writere* a partire dall'esempio latino è piuttosto chiara, l'esempio dell'ags. *bocere* (utilizzato in prevalenza dalle *CH*) invece dimostra ancora una volta la sorprendente capacità degli Anglosassoni di utilizzare proficuamente le risorse della propria

⁶⁵⁸ GLNT, s.v. 'γραμματένς'.

⁶⁵⁹ OED, s.v. 'scribe'.

⁶⁶⁰ Gusmani (1981: 11).

⁶⁶¹ Le occorrenze sono: CH I, V: V Kalendas Ianuari Natale Innocentium Infantium, r.15, CH I, XXIV Dominica III post Pentecoste, r.5 e CH II, XII Dominica in Media Quadragesima, r.456.

⁶⁶² DOE, s.v. 'bocere'.

⁶⁶³ OED, s.v. 'writer'.

⁶⁶⁴ Gneuss (1955: 3).

⁶⁶⁵ *Etimologie* VI, 14 2.

lingua tanto da riuscire a coniare nuovi termini evitando l'introduzione di prestiti⁶⁶⁶. In certi casi, infatti, come nell'esempio di *bocere*, alla traduzione letterale del termine straniero, si preferisce l'introduzione di neologismi formati a partire da materiale lessicale autoctono.

Sedes

Il sostantivo latino ha il significato primario di 'seggio, sedile, sedia', ma anche 'posto, dimora, abitazione' e 'sede, sito, luogo'⁶⁶⁷. Occorre perciò valutare il suo significato in contesto. Gli episodi evangelici considerati sia da *OEG* che da *CH* sono quattro: il primo, *Luca 1,32*, riguarda la visita dell'arcangelo Gabriele a Maria per annunziarle la nascita di Cristo: *et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus*. In questo caso il trono di Davide viene tradotto letteralmente dagli *OEG* con *dauides setl*, e con *dauides cynestl* dalle *CH*⁶⁶⁸.

Il secondo episodio è invece la visita di Maria ad Elisabetta e in occasione della recita del *Magnificat* da parte di Maria si dice che il Signore ha detronizzato i potenti (*Luca 1,52*): *deposuit potentes de sede*. In questo caso la traduzione dei due testi è concorde: *setle* sia per gli *OEG*⁶⁶⁹ che per le *CH*⁶⁷⁰.

Il terzo episodio, *Matteo 19,28*, fa invece riferimento al trono della gloria, in cui Cristo siederà alla fine dei tempi, assieme ai discepoli che lasciarono tutto per seguirlo: *cum sederit Filius hominis in sede majestatis suae, sedebit et vos super sedes*. *OEG* e *CH* traducono entrambi con *setle* sebbene Ælfric gli premetta il suffisso *dom*, rendendo così *domsetle*. In effetti Ælfric traduce il versetto con: *se ðe me fyliað sceolon sittan ofer twelf domsetlum þonne ic sitte on settle mines mægenþrymmes* 'coloro che mi hanno seguito sederanno su dodici troni e io siederò sul trono della mia gloria'⁶⁷¹.

Infine, il passo di *Matteo 25,31*, sul Giudizio Finale: *cum autem venerit Filius hominis in majestate sua et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem majestatis suae*. Gli *OEG* si mantengono fedeli alla scelta di *setl*, mentre Ælfric ancora una volta opta per

⁶⁶⁶ Jaspersen (1905: 42 ss.).

⁶⁶⁷ Castiglioni&Mariotti, s.v. 'sedes'.

⁶⁶⁸ CH I, XIII: VIII Kalendas Aprilis Adnuntiantio Sanctate Mariae, r. 54.

⁶⁶⁹ OEG: *He awearþ þa rican of setle* ('ha tolto i potenti dal trono').

⁶⁷⁰ CH I, XIII: VIII Kalendas Aprilis Adnuntiantio Sanctate Mariae, r. 190: *he awearþ þa rican of setle* ('ha tolto i potenti dal trono').

⁶⁷¹ CH I, XXVII Kalendas Iulii Natale Sancti Pauli Apostoli, rr.127-129.

una traduzione più specifica: *þonne sitt he on domsetle his mægenðrymnisse* ‘allora siederà sul trono della sua gloria’⁶⁷².

La traduzione di base vuole che il sostantivo latino *sedes* venga reso con il prestito *setl*, ossia ‘seggio, posto in cui uno resta, si trova’, utilizzato anche da altre lingue germaniche, got. *situs*, aat. *sez(z)al*, a.s. *sedel*, a.fris. *sedel*. Sembrerebbe quindi un prestito antico e anche piuttosto integrato (potremmo definirlo secondo la terminologia di Betz un *assimiliertes Lehnwort*) che presenta diverse forme quali *sedl*, *sedole*, *seate*. È inoltre molto produttivo, essendo alla base di un cospicuo numero di composti come *cynesetl* ‘trono’, lett. ‘sede regale’, *beorsetl* ‘mensola’, lett. ‘sede della birra’, *bisceopsetl* ‘sede vescovile’, etc. Tra questi rientrano anche i composti utilizzati da Ælfric che, a differenza dei traduttori degli *OEG*, si dimostra molto coerente con il contesto narrativo. Se infatti si parla del trono di Davide, ossia del trono di un re egli utilizza precisamente il composto *cynesetl* formato da *cyne* ‘regale’ da *cyning* ‘re’ e appunto *setl* ‘sede, trono’. Per designare invece i dodici troni destinati ai discepoli nel Giorno del Giudizio preferisce il composto *domsetl*, formato da *dom* ‘giudizio’ e *setl*, che va ad inserirsi perfettamente nel contesto di riferimento. Si tratta in tutti i casi di composti endocentrici determinativi primari, del tipo nome + nome⁶⁷³, in cui la testa del composto, in questo caso *setl*, può essere considerata un *locative noun* secondo la definizione di Kastovsky, come sottocategoria della famiglia dei suffissi nominali in -ele(e)/-l(a)/-ol, formanti nomi a partire da verbi⁶⁷⁴.

Sepulcrum

In *Matteo 27, 64-66* i capi dei sacerdoti e i farisei, per ordine di Pilato, vengono inviati a vigilare il sepolcro che custodisce il corpo di Cristo. Il latino *sepulcrum* viene reso da entrambi i testi con il sostantivo *byrgene*. Nell’episodio narrato in *Matteo 23,27*, invece, Cristo mette in guardia i suoi fedeli contro i farisei ipocriti, che egli paragona ai sepolcri imbiancati (*sepulchris dealbatis*), piacevoli alla vista, ma in realtà contenenti le ossa dei morti. Essere come un sepolcro imbiancato è diventato perciò sinonimo di falsità, di apparenza: in realtà, i sepolcri venivano imbiancati con la calce per risultare più visibili in quanto la tradizione religiosa imponeva di non toccarli poiché erano considerati impuri. In

⁶⁷² CH II, VII Domenica I in quadragesima, rr. 133-134.

⁶⁷³ Kastovsky (1992: 356).

⁶⁷⁴ Kastovsky (1992: 384).

questo caso gli *OEG* riprendono la fonte traducendo con *hwitum byrgenum* ‘sepolcri imbiancati’, mentre Ælfric utilizza l’espressione *gemettum ogergeweorcum* nel frammento seguente: *Eft he cwað. Wa eow hiwerum, ge sind gelice gemettum ofergeweorcan. þe beoð wiðutan wlitige mannum aeteowode and seo byrgen ðeah mið afylled mid deadum banum* (‘Poi disse: voi falsi, siete come i sepolcri imbiancati. Si mostrano splendidi da fuori e la tomba invece è piena di ossa di morti’)⁶⁷⁵.

Il latino *sepulcrum*, scritto talvolta anche come *sepulchrum* per falsa associazione con *pulchrum*, è un sostantivo derivato dall’aggettivo *sepelitus* ‘seppellito’ (dal verbo *sepelire*). La somiglianza con il termine sanscrito *saparyati* ‘onora, venera’ non può non essere considerata; il lessema *sepelio*, ‘seppellisco’ potrebbe infatti essere stato usato nello specifico per riferirsi agli onori resi ai morti⁶⁷⁶. La traduzione in inglese antico utilizza invece *byrgan*, da una radice germanica *burgjan, burzjan, a sua volta derivante da ie. *bherg ‘proteggere, coprire’. È presente anche in altre lingue germaniche: aat. *bergan*, a.s. *bergan* e a.n. *bjarga* ‘proteggere, celare’, got. *bairgan* ‘conservare’. Il sostantivo *byrgan* si riferisce a tombe organizzate in maniera simile ai moderni cimiteri, presenti sull’Isola già ai tempi delle prime invasioni germaniche. Le tombe si disponevano in file parallele e ciascuna di esse poteva presentare un tumulo. Gli *OEG* impiegano quindi un termine già esistente nella lingua anglosassone e lo adattano alle esigenze traduttive dettate dalla religione cristiana. Ælfric invece in un caso opta per una traduzione chiarificante utilizzando *gemettun ofergeweorcum* ‘cumuli imbiancati’. L’aggettivo deriva dal verbo *gemetan* ‘dipingere’, mentre il sostantivo è formato dal prefisso *ofer* ‘sopra’ e *geweorc* ‘struttura’, quindi letteralmente ‘struttura che sta sopra’, ossia ‘tumulo, tomba’. All’interno della medesima omelia (CH II, XXVI, r.26) Ælfric nomina nuovamente i sepolcri imbiancati chiamandoli però in questa seconda occasione *byrgene ðeah* ‘sepolcri verniciati; utilizza perciò il termine più comune in inglese antico, ritenendo di aver già precedentemente chiarito la loro natura di costruzioni di terra sopraelevate. Ancora una volta l’abate di Eynsham, a differenza degli *OEG*, ricerca soluzioni traduttive che, avvalendosi della composizione nominale, risultano più chiare per il destinatario.

⁶⁷⁵ CH II, XXVI: Dominica IX post Pentecosten, r.24.

⁶⁷⁶ Ernout&Meillet, s.v. ‘sepelio’.

Sicera

L'Annunzio della nascita di san Giovanni Battista a Zaccaria viene riportata nel *Vangelo di Luca*, 1, 13-16. Si dice che Zaccaria ed Elisabetta avranno un figlio, che sarà giusto davanti al Signore e non berrà vino né bevande inebrianti: *et ne vinum ne sicera non bibit*. Il latino *sicera* è un prestito dal greco σικερα, e già nella versione dei Settanta viene usato per tradurre l'ebraico *sekar*, un liquore intossicante e molto forte nominato anche nell'Antico Testamento che deriva il suo nome dal verbo ebraico *shakar* 'bere così tanto da intossicarsi o da ubriacarsi'⁶⁷⁷.

La resa di *sicera* negli *OEG* è *beor*, una bevanda fermentata, mentre Ælfric utilizza la perifrasi *þæra wætana þe men of druncniad* 'quella bevanda con cui gli uomini si ubriacano'⁶⁷⁸. Come evidenziato da Godden, la resa nelle glosse e negli *OEG* di *sicera* è normalmente *beor*; per cui probabilmente la differente traduzione proposta da Ælfric risente dell'influenza di una delle sue fonti, in particolare Rabano Mauro (Hom 102, PL 110, 339 B) che fornisce la seguente interpretazione: "Sicera interpretatur ebrietas, quo vocabulo Haebrei omne quod inebriare potest poculum...significant" ('sicera significa ebbrezza, che in ebraico è la bevanda che può inebriare')⁶⁷⁹.

Il sostantivo inglese antico *beor*, presente anche in aat. *bior*, a.fris. *biar*, a.nord. *bjor*, nasce come prestito del latino volgare *biber* 'bevanda' dal verbo *bibere* 'bere' e sta in relazione metatetica con il verbo inglese *brew*, ted. *brauen* 'fermentare'. Il termine è quindi piuttosto antico e, a giudicare dal numero di composti a cui ha dato origine in anglosassone (*beorsele* 'sala della birra, salone delle feste', *gebeorscipe* 'festa del bere', etc.) risulta anche piuttosto produttivo. Altre ipotesi invece lo considerano derivato dal germanico **beurho* > **behwo* 'orzo', in cui il dittongo *eu* del germanico ha subito la regolare evoluzione in inglese antico *eo*.

Il sostantivo *beor*, denotante la birra con aggiunta di luppolo, si è poi sovrapposto semanticamente alla denominazione germanica della bevanda di puro malto che era chiamata *ealu*. Il DOE definisce *beor* come la bevanda alcolica derivata dalla fermentazione di alcuni frutti; in effetti, la connessione etimologica con l'inglese moderno *beer*, non deve far pensare a una identità di *beor* con la birra nell'accezione moderna, poiché da essa differisce per

⁶⁷⁷ Forcellini et al., s.v. 'sicera'.

⁶⁷⁸ CH I, XXV VIII Kalende Ianuarii Sancti Iohannis Baptistae, r.15.

⁶⁷⁹ Godden (2000: 202).

ingredienti e preparazione. Spesso il sostantivo *beor* viene utilizzato in contrapposizione ad altre bevande alcoliche, tra cui il vino, anche in contesti medici o nei componimenti poetici, per intendere una bevanda da consumarsi in contesti di tipo conviviale. Si tratta quindi di un termine di derivazione non ecclesiastica, ma piuttosto di origine germanica. In effetti, essendo fermentata, la bevanda detta *beor* era alcolicamente più forte dell'*ealu*, e veniva per questo utilizzata anche dai guerrieri prima dei combattimenti, come liquido fortificante⁶⁸⁰. Tacito (*Germania*, 23) ne fa menzione come la bevanda tipicamente utilizzata dai Germani e ricavata dall'orzo o dal grano, fatti fermentare fino ad assomigliare in qualche modo al vino.

La scelta di Ælfric di utilizzare una perifrasi è probabilmente dettata dalla sua volontà di fornire al proprio pubblico una trattazione quanto più possibile chiara. Nella stessa omelia XXV della I Serie, nel momento in cui Ælfric descrive la vita del Giovanni Battista armonizzando le informazioni da fonti diverse, la traduzione da lui scelta è ancora leggermente diversa: *ne dranc he wines drenc ne nanes gemencgedes wætan* 'non beveva né vino né bevande mescolate'. Mentre nell'omelia VIII della II Serie (r.17), nel passaggio in cui tratta dei primi anni della vita del Battista, citando forse a memoria il passaggio riguardante la sua astensione dalle bevande alcoliche, Ælfric scrive: *ne dranc he naðor ne win ne beor ne ealu ne nan ðæra wætana ðe menn of druncniað* 'egli non beveva né vino, né birra fermentata, né birra, né bevande che inducono all'ubriachezza'. Ælfric possedeva quindi una vasta conoscenza delle bevande disponibili a suo tempo e probabilmente era consapevole delle differenze esistenti tra queste; la perifrasi da lui impiegata ossia *þæra wætana þe men of druncniað*, tuttavia, poteva essere più utile per rimarcare da un lato la generica astensione del Battista da ogni tipo di bevande inebrianti, e dall'altro l'estraneità degli Anglosassoni dagli usi ebraici di bere certi tipi di liquidi.

Spongia

Nell'episodio della Crocifissione, riportato da *Giovanni 19,29*, i soldati tentano di dissetare Gesù sulla croce con una spugna imbevuta di aceto: *illi autem spongiam plenam aceto, hyssopo circumponentes, obtulerunt ori ejus*. Gli OEG e le CH traducono con un prestito, utilizzando il lessema *spincgan*, all'accusativo singolare:

⁶⁸⁰ DOE, s.v. 'beer'.

- OEG* hi bewundon ane **spingan** myd ysopo seo wæs full ecedes
(‘imbevvero una spugna con ovatta, essa era piena di aceto’)
- CH* bedypte ane **spincgan** and bære to his muðe
(‘immersero una spugna e la portarono alla sua bocca’)⁶⁸¹

Il lessema utilizzato da *OEG* e da *CH*, sebbene presenti lievi differenze grafiche, è riconducibile all’ags. *spyngge*, *sponge*, prestito dal latino *spongia*, *spongea* ‘spugna’. Si tratta di un prestito piuttosto antico, entrato a far parte del lessico anglosassone probabilmente con le prime missioni cristiane sull’Isola⁶⁸². L’antichità del prestito è ulteriormente confermata dalla sua presenza in altre lingue germaniche antiche, come a.s. *spungia* e aat. *spunga* e anche dal fatto che esiste una certa variabilità grafica e fonetica nella sua resa. In particolare, Kastovsky sottolinea che la presenza di coppie (*doublets*) come *spyngge* e *sponge*, sia dovuta a due differenti fasi di contatto linguistico. Nel caso preso in esame, la forma più arcaica *spyngge* risalirebbe al primo periodo di contatti commerciali avvenuti tra tribù germaniche e popolazioni di lingua latina sul Continente, mentre il prestito *sponge*, più tardo, sarebbe la forma successivamente reintrodotta con l’avvento della Riforma Benedettina⁶⁸³. Nei prestiti più antichi, infatti, la vocale posteriore + nasale del latino si anteriorizza e si chiude risultando in ags. come /u/ o /y/ + nasale (come nel caso di lat. *spongia* > ags. *spyngge*)⁶⁸⁴. Nei prestiti più tardi, al contrario, la vocale posteriore *o* si mantiene (vedi il caso del prestito più recente lat. *spongia* > ags. *sponge*). Sia *OEG* che *CH* ricorrono al prestito arcaico *spincgan* per rendere un oggetto di uso quotidiano estraneo però al loro contesto culturale.

Synagoga

La *synagoga* è l’assemblea, la riunione, ma indica anche il luogo di culto degli Ebrei; il sostantivo ha quindi contemporaneamente un significato concreto e astratto e deriva dal greco συναγωγή, ‘congregazione, riunione’⁶⁸⁵. È il luogo dove gli Ebrei si riuniscono per esercitare il loro culto, per la preghiera e la lettura dei testi sacri. Nei Settanta il termine συναγωγή traduce due voci antico ebraiche, ossia *edah* e *qahal*, che indicano la comunità

⁶⁸¹ CH II, XIV: Dominica Palmarum, r. 271.

⁶⁸² Durkin (2014: 111).

⁶⁸³ Kastovsky (1992: 303).

⁶⁸⁴ Campbell (1983: 199 ss.).

⁶⁸⁵ Forcellini et al., s.v. ‘synagoga’.

nazionale, giuridica e culturale di Israele. Gradualmente il termine greco va a designare la singola comunità locale e non più la comunità nel suo complesso. Nel Nuovo Testamento, il *lessema* viene usato per indicare l'edificio giudaico e solo raramente può riferirsi alla riunione che vi ha luogo o alla comunità che la effettua⁶⁸⁶. Il termine compare all'interno dell'episodio del discorso escatologico:

(12) Sed ante haec omnia injicient vobis manus suas, et persequentur tradentes in synagogas et custodias, trahentes ad reges et praesides propter nomen meum.

In questo contesto la sinagoga, in quanto luogo di culto degli Ebrei, considerati degli infedeli, viene descritta come una sorta di prigione o luogo di tortura, triste destino dei martiri della religione. In realtà, in età neotestamentaria, la sinagoga svolgeva anche altre funzioni, come rifugio per poveri e pellegrini, luogo in cui avvenivano inchieste giudiziarie e in cui si prestavano giuramenti.

La traduzione è la stessa sia negli *OEG* che nelle *CH*⁶⁸⁷: in entrambi i casi, si utilizza, infatti, il calco strutturale *gesamnung*, che ricalca appunto la struttura dell'originale; esso è infatti formato da un prefisso *ge*, che indica collettività e dal sostantivo *samnung* 'assemblea, aggregazione, concilio, riunione', dal verbo *samnian* 'radunare' e il suffisso *-ung* (germ. *-unga) usato per la formazione dei sostantivi.

La traduzione proposta da *OEG* e *CH* non implica un'atteggiamento polemico nei confronti dell'istituzione sinagogale ma presenta una resa neutra del corrispondente latino. Nell'Isola britannica non ci furono comunità ebraiche consistenti prima dell'invasione normanna⁶⁸⁸; perciò in età anglosassone il giudaismo rappresentava una realtà remota che non entrava in contatto e quindi in conflitto con il Cristianesimo. Come ricorda Hofstetter, per tradurre il latino *ecclesia* il Winchester vocabulary preferiva *gelaðung* ai più comuni *cirice* e *gesamning*⁶⁸⁹. I traduttori degli *OEG* e lo stesso Ælfric, avendo presente il significato del termine *synagoga*, lo riproducono tuttavia con i mezzi espressivi della loro lingua.

È interessante notare che in aat. la traduzione preferita nei documenti più antichi sia *ding* con cui si designava l'assemblea pubblica dei Germani in cui venivano discusse le questioni giuridiche e sociali⁶⁹⁰. Questa resa del latino *synagoga* contribuisce a sottolineare

⁶⁸⁶ Cammarota (2001:107).

⁶⁸⁷ L'episodio di riferimento è *Luca 21,12* contenuto in *CH II, XXXVII*: In Natale Sanctorum Martirum, r.10.

⁶⁸⁸ Rubinstein (1996: 36).

⁶⁸⁹ Hofstetter (1988: 146).

⁶⁹⁰ Cammarota (2001: 106).

la posizione centrale della legge nell'istituzione sinagogale. Come sottolinea Green, il termine *þing*, comune alle lingue germaniche, rifletteva consuetudini antiche⁶⁹¹, glossando perifrasi quali *conventus populi* oppure era utilizzata per designare le assemblee legislative degli Israeliti sul monte Sinai che venivano chiamate: *ding kisamanot uuard*⁶⁹².

Telonium

Il *telonium*, nel latino tardo, designava il banco delle imposte, dove il gabelliere si sedeva per riscuotere le tasse. Originariamente era invece utilizzato per indicare l'imposta stessa prima di subire il passaggio semantico a banco delle imposte. Il sostantivo latino *telonium* (o *teloneo*) è un prestito dal greco *τελώνειον* o *τελώνιον* e indica il banco dei gabellieri, ma anche il dazio, la gabella⁶⁹³. Isidoro lo definisce: “sicut et teloneum dicitur ubi merces navium et nautarum emolumenta redduntur”, ‘così telonio è il nome del posto dove sono pagate le entrate delle navi e gli emolumenti dei marinai’⁶⁹⁴.

Il composto viene utilizzato all'altezza dell'episodio di *Matteo 9,9*: Gesù vede Matteo seduto al banco delle imposte e lo chiama con sé per farlo diventare uno dei suoi discepoli.

<i>Vulg</i>	Et, cum transiret inde Jesus, vidit hominem sedentem in telonio
<i>OEG</i>	da se hælend þanon ferde he geseah ænne man sittende æt tollsceamul (il Salvatore, passando di lì, vide un uomo che sedeva presso il telonio')
<i>CH</i>	da se hælend þanon ferde ða geseah he sittan sumne manna æt tollsetle (il Salvatore, passando di lì, vide un uomo che sedeva presso il telonio') ⁶⁹⁵ .

La resa degli *OEG* differisce leggermente da quella delle *CH*. *Matteo 9, 9-13* è precisamente il frammento evangelico che costituisce la lettura del giorno all'interno dell'omelia elfriciana; più avanti nel testo Ælfric, riprendendo il passo per commentarlo, non utilizzerà *tollsetle* ma la forma abbreviata *tolle* (r. 24-25: *He hine geseah sittan æt tolle*, ‘lo vide seduto al banco delle imposte’) e in una occasione *tollscire* (rr.30-31: *Matheus aras and forlet his tollscire*, ‘Matteo si alzò e abbandonò il suo banco delle imposte’). Anche gli *OEG*, in un

⁶⁹¹ Green (2000: 35).

⁶⁹² Karg-Gasterdadt (1958: 5).

⁶⁹³ Forcellini et al., s.v. ‘telonium’.

⁶⁹⁴ *Etimologie* XV,III, 41.

⁶⁹⁵ CH II, XXXII XI Kalendas Octobris: Natali Sancti Mathei Apostoli et Euangeliste (r.5).

altro passo (*Luca 5,27*) trattando della vocazione del pubblicano Levi seduto al suo banco delle imposte, utilizzeranno un altro termine ossia *ceapscemul*⁶⁹⁶, definito come ‘banchetto per gli affari’⁶⁹⁷, che viene usato anche per tradurre *gazophilacium*.

La differenza tra *tollsceamol* e *tollsetle* è minima. Si tratta in entrambi i casi di composti endocentrici determinativi in cui la testa viene modificata dal termine *toll*, ‘tassa, un certo pagamento dovuto al re, allo stato o in generale all’autorità locale’. L’origine del termine è incerta; forse deriva dal germanico *tulno, ma potrebbe anche essere un prestito adattato derivante dal latino popolare *toloneum*, a sua volta corruzione del latino *telonium*. Il sostantivo è presente anche in a.fris. e a.s., *tol*, in aat *zol* e in a.n. *tollr*⁶⁹⁸. Può presentarsi in combinazione con *sceamol*, ‘seduta’ probabilmente un prestito dal latino *scamellum* ‘panca, sgabello, seduta’ oppure con *setl*, termine comune a tutte le lingue germaniche antiche, derivato dal germanico *setlo, a sua volta riconducibile alla radice ie. *SED, riscontrabile anche nel latino *sella* ‘sella’.

Particolare è invece l’uso da parte di Ælfric del composto *tollscire* (ai rr.30-31). La testa del composto, *scire*, indica la carica ufficiale o amministrativa, ed è un termine molto utilizzato in inglese antico. *Tollscire* indica, perciò, non tanto il banco delle imposte, ma l’ufficio, il mestiere di esattore delle tasse e risulta quindi semanticamente differente dall’uso di *tollsceamol* e *tollsetle*. Viene qui usato da Ælfric coerentemente con la sua narrazione: il momento in cui Matteo si alza dal suo banco delle imposte per seguire Cristo nella predicazione simboleggia l’abbandono da parte di Matteo della sua professione (*tollscire* appunto) e con essa della sua vita precedente.

Terraemotus

Due sono gli episodi di riferimento all’interno del *corpus* considerato: il primo, *Luca 21,1* è il discorso escatologico che Cristo fa ai suoi discepoli. Alla fine dei tempi i discepoli subiranno persecuzioni e tribolazioni nel nome di Cristo, accompagnati da alcuni segni che annunceranno la fine del mondo: tra questi, pestilenze, carestie e grandi terremoti (*terraemotus magni*). La traduzione proposta dagli OEG è *eorþan styrunga*, lett. ‘movimento

⁶⁹⁶ *Luca 5,27 (OEG): geseah publicanum he wæs oþrum naman Levi gehaten æt ceapscemul sittende* ‘vide un pubblicano chiamato anche Levi che sedeva al banco delle imposte’.

⁶⁹⁷ DOE, s.v. ‘ceapsceamol’.

⁶⁹⁸ BT, s.v. ‘toll’.

della terra’, che in Ælfric diviene *eorðstyrunga*⁶⁹⁹. Anche all’interno dell’omelia (rr.43-44), seguendo la sua fonte per questa parte ossia Gregorio Magno⁷⁰⁰, Ælfric annuncia:

micele eorðstyrunga beoð geond stowa: Efne her is foresæd se upplica grama þe ofer mannum becymð to wræce heora madaedum

(‘vi saranno molti terremoti: così è preannunciata la furia celeste che verrà sugli uomini per vendicare i loro crimini’).

Nel secondo episodio considerato, ossia *Matteo 22,2*, dopo la morte di Cristo, un angelo scende dal cielo, sposta la pietra del sepolcro di Gesù e lì si pone a sedere, provocando un forte terremoto: *Et ecce terraemotus factus est magnus*. Ælfric si mantiene fedele a sé stesso traducendo nuovamente con il composto *eorðstyrung* ‘terremoto’⁷⁰¹, mentre il traduttore degli *OEG* (che in questo caso, trattandosi del Vangelo di Marco potrebbe essere diverso da quello che tradusse il Vangelo di Luca) utilizza il composto *eorþbifung*.

Si tratta in entrambi i casi di calchi strutturali fedeli del modello latino (*Lehnübersetzung*), in quanto la composizione latina *terrae + motus* è fedelmente riportata da *eorþ + bifung/stirung*. Essi sono anche composti endocentrici determinativi secondari, in cui la testa è il *nomen actionis*, *styrung/bifung* ‘movimento, tremore’. *Eorðstyrung* è letteralmente il ‘movimento della terra’, formato da *styrung* ‘movimento violento’ e da *eorð*, ‘terra’. Viene utilizzato anche in riferimento al movimento delle acque: *wæteres styrunge* (*OEG Giovanni 5,4*), *wearð micel styrung geworden on ðære sæ*, ‘si creò un grande movimento delle acque su quel mare’ (*OEG Matteo 8,24*). Anche *eorþbifung* è un composto, formato dal *nomen actionis* *bifung* ‘tremore, tremolio’. Sebbene meno utilizzato del suo corrispettivo (solo 13 le occorrenze segnalate nel DOE⁷⁰²), e presente prevalentemente in Orosio, nella *Anglo-Saxon Chronicle* e all’interno della versione anglosassone del Vangelo di Matteo.

⁶⁹⁹ CH II, XXXVII: In Natale Sanctorum Martirum, rr.7-8.

⁷⁰⁰ Gregorio Magno, Hom.35, PL 76, 1260 AB: “erunt terrae motus magni per loca”, ‘vi furono dappertutto grandi terremoti’.

⁷⁰¹ CH I, XV: Dominica Pasca, r.23.

⁷⁰² DOE, s.v. ‘eorþbifung’.

Thesaurus

Thesaurus, secondo l'accezione latina, può essere sia un tesoro, solitamente nascosto o riposto o il suo contenitore, il forziere o lo scrigno. Deriva dal greco θησαυρός, di composizione incerta⁷⁰³. Originariamente veniva utilizzato per lo scrigno o il forziere contenente il metallo o in generale i preziosi, per poi passare a designare, per metonimia, il contenuto. Come evidenziato da Isidoro:

Thesaurum iuxta Graecam proprietatem απο τηςθεσεως, a positionem, hoc est a repositio nominantur (...) et est nomen ex Graeco Latinoque sermone compositum: nam θες Graeci repositu dicunt, Latini aurem, quod iunctum sonat reposit aurum.

(‘Thesaurum è chiamato dal greco απο τηςθεσεως, una posizione, cioè un deposito (...) è un nome formato combinando il greco con una parola latina: infatti θες sta per deposito in greco e il latino fornisce ‘aurem’ così la parola suona come deposito d’oro’)⁷⁰⁴.

Nei testi in esame viene citato in tre occasioni. *Matteo 6,19* enfatizza il messaggio di Dio secondo cui è inutile accumulare tesori sulla terra, dove la tignola e la ruggine tutto corrodono. Anche *Marco 10,21* nomina il tesoro in accezione astratta: un uomo chiede a Gesù che cosa serva per ottenere la vita eterna, oltre che seguire i suoi comandamenti; Gesù gli risponde di lasciar perdere le ricchezze terrene e donarle ai poveri per ottenere un tesoro in cielo (*thesaurum in caelo*). Infine, nell'episodio di *Matteo 2,11*, il tesoro è in realtà lo scrigno, il forziere che contiene i doni che i Magi portano al Bambin Gesù: *et apertis thesauris suis, obtulerunt ei munera, aureum et myrrham*.

Gli *OEG* scelgono come traduzione in tutte e tre le occorrenze il composto *goldhord*; *Ælfric* utilizza lo stesso composto in due occasioni su tre⁷⁰⁵, tuttavia per rendere lo scrigno contenente i doni dei Magi preferisce il lessema *hordfatu*. *Ælfric* quindi sembra differenziare linguisticamente il tesoro come insieme di ricchezze (terrene in questo caso), dal tesoro inteso come contenitore di oggetti preziosi. *Hordfatu*, impiegato dall'abate di Eynsham specificamente per intendere lo scrigno, è un composto formato dal sostantivo *hord* ‘scorta, riserva, tesoro’, diffuso nelle lingue germaniche (usato anche nella poesia eroica e nel *Beowulf*), molto produttivo per la formazione di composti e presente nelle altre lingue germaniche antiche: a.s. *hord*, aat. *hort*, a.n. *hodd*, dal gmc **hozdo*, **kudhto* ‘nascosto,

⁷⁰³ Chantraine, s.v. ‘θησαυρός’.

⁷⁰⁴ *Etimologie*, XVI, XVIII,6.

⁷⁰⁵ Le prime due sono CH II, VII: Domenica in I Quadragesima, rr.104-105 e CH II, XXV Domenica VIII post Pentecosten, r.94. L'altra è: CH I, V: V Kalendas Ianuarii Natale Innocentium Infantium, rr.29-30.

celato'⁷⁰⁶ e da *fatu, fæt*. *Fatu* il recipiente o contenitore; il termine è presente anche nell'aat. *faz* e in a.s. *fat* e molto produttivo per formare derivati e composti come *goldfæt* 'lamina d'oro', *huselfæt* 'vessillo sacrificale', *wæterfæt* 'contenitore d'acqua'. Per cui con *hordfæt*, *hordfatu* si intende propriamente un contenitore per conservare e trasportare tesori.

La semantica di *godhord*, usato dagli *OEG* e da *Ælfric*, molto più comune nelle fonti in inglese antico, è piuttosto interessante. Il termine è già attestato nel *Vespasian Psalter* (XXXIV, 8.7) in cui *thesauris suis* viene glossato con *goldhordum his*. Traduce infatti il latino *thesaurus* nel senso di tesoro, riserva d'oro, deposito di preziosi. Siamo di fronte a un calco strutturale parzialmente fedele (*Lehnübertragung*): infatti soltanto il determinante *gold* del composto riflette il significato del latino *auris*, mentre la testa del composto (*hord*) non rappresenta la traduzione della prima parte del composto latino.

Tunica

Nell'episodio riportato da *Giovanni 19,23* si racconta come i soldati, dopo aver crocefisso Gesù, prendano le sue vesti e le straccino; decidono però di non stracciare la tunica, che, si dice, era senza cuciture, tessuta per intero dall'alto in basso, ma di tirare a sorte per decidere a chi di loro dovesse andare:

Milites ergo cum crucifixissent eum, acceperunt vestimenta ejus et fecerunt quator partes, unicuique multi partem et tunicam. Erat autem tunica inconsutilis.

Gli *OEG* traducono entrambe le occorrenze di tunica con il prestito *tunece*. *Ælfric* invece, nella rielaborazione del passo, la nomina solamente una volta, utilizzando comunque il prestito *tunece*:

þa dæoldon ða cwelleras cristes reaf on feower: heora ælcum his dæl swa him demde seo ta and heoldon his **tunecan** untoslitera, heo wæs eol buton seame.

('i soldati divisero la veste di Cristo in quattro: a ognuno la sua parte così come il destino aveva assegnato loro e tennero la sua tunica, che era senza cuciture')⁷⁰⁷.

Il secondo episodio del *corpus* fa invece riferimento alla predicazione di Giovanni Battista riportata in *Luca 3,11*: il Battista andava dicendo a chi avesse due tuniche di farne parte con

⁷⁰⁶ DOE, s.v. 'hord'.

⁷⁰⁷ CH I, XIV: Dominica Palmarum, rr. 235-237.

chi invece non ne possedeva: *Qui habet duas tunicas, det non habenti*. Ancora una volta la traduzione degli *OEG* fa uso del prestito *tuneca*, mentre le *CH* presentano una resa differente: *Se ðe hæbbe twyfeald reaf sylle þæt oðer þam þe næbbe*, ‘chi ha due vesti, dia l’altra a chi non ne ha’⁷⁰⁸. Il latino *tunica* nelle *CH* viene reso con *reaf*, che nel passaggio precedente era usato da Ælfric per tradurre il latino *vestimentum*, ossia ‘veste’. Probabilmente Ælfric in questo caso, a differenza dell’omelia XIV, non ha necessità di distinguere tra la veste (che era stata divisa in quattro dalle guardie) e la tunica (che invece era rimasta integra), bensì preferisce focalizzarsi sul messaggio di altruismo e generosità proposto dal Battista, optando per un termine più generico. La libertà interpretativa del passaggio è testimoniata anche dalle traduzioni presenti nelle *Lindisfarne glosses* e nelle *Rushworth glosses*: entrambe scelgono infatti di glossare il latino *tunicas* con *cyrtlas*, plurale di *cyrtel*, ossia ‘veste, abito, tunica’⁷⁰⁹.

Si tratta di un prestito, probabilmente da un termine di origine fenicia e legato all’ambito del commercio, da cui deriva anche il greco λιτόν ‘semplice, frugale’. Non è chiaro tuttavia se il latino lo abbia preso a prestito direttamente o per tramite di altre lingue⁷¹⁰. Nel passaggio da lat. *tunica* a ags. *tunece* la palatalizzazione della vocale posteriore /u/ non è avvenuta, segno che si tratta di un prestito più tardo, entrato quando si erano esauriti gli effetti della metafonia⁷¹¹. Il termine potrebbe pertanto essere associato al gruppo di lemmi della religione cristiana e dell’istruzione in generale, penetrati in inglese antico nel periodo della Cristianizzazione dell’Isola⁷¹².

Per quanto riguarda invece il lessema utilizzato da Ælfric, ossia *reaf*, esso ha come significato anche quello di ‘spoglie’ e più in generale di ‘indumento, veste o mantello’⁷¹³. L’origine del lessema è incerta: forse deriva dal restringimento semantico subito dal termine *reaf* che da ‘spoglia’ è passato ad indicare ‘indumento’, quindi ‘veste’, presente anche nel aat. *rauba* ‘spoglie, vestiti rubati’ sulla base del verbo esistente anche in inglese antico *reaven* ossia ‘derubare una persona o un gruppo di persone, spogliare’⁷¹⁴. Si può quindi notare il restringimento semantico del verbo: ‘rubare’ > ‘rubare vestiti’ e il conseguente

⁷⁰⁸ CH II, III: VIII. Idus Ianuarii Sermo in Aepiphania Domini, r.36.

⁷⁰⁹ BT s.v. ‘cyrtel’.

⁷¹⁰ Ernout&Meillet, s.v. ‘tunica’.

⁷¹¹ Durkin (2014: 116).

⁷¹² Baugh&Cable (2002: 78).

⁷¹³ BT s.v. ‘reaf’.

⁷¹⁴ DOE, s.v. ‘reaf’.

significato specifico di spogliare, sulla scia del parallelo sviluppo semantico del latino postclassico *rauba*, ‘spoglie’ poi ‘vestiti rubati al nemico’ e infine ‘vestiti, livrea’.

Relativamente alle scelte traduttive, possiamo osservare come Ælfric, come per la maggior parte delle scelte lessicali che lo discostano dalla fonte latina, predilige un lemma di origine germanica e di più immediata comprensione per i suoi destinatari e, ancora una volta, calibra le proprie scelte traduttive alla cornice narrativa di riferimento.

Uva/Vinea

Il riferimento all’uva in *OEG* e *CH* è presente in corrispondenza della traduzione di *Matteo 7,16*, in cui Cristo mette in guardia i suoi fedeli dai falsi profeti che vengono da loro vestiti come pecore, chiedendo come sia possibile raccogliere uva dalle spine o fichi dai rovi. La traduzione proposta sia da *OEG* che da *CH* è il composto *winberian*, plurale di *winberie*, ‘frutto, acino’ e quindi lett. ‘bacca, frutto del vino’. Il lessema inglese antico, presente anche in a.s. *win-beri*, aat. *win-beri*, a.n. *win-ber* e got. *weina-basi* è un composto determinativo primario formato da *win*, ‘vino’ e da *berie,berian*, termine di origine germanica probabilmente dal germanico **bazjo-m*, *bazjo-z*, ossia ‘nudo, senza buccia o guscio’, da ricondursi alla radice sanscrita *bhas-* ‘mangiare’. Con questo lessema si indica specificamente un piccolo frutto tondeggiate, ricco di succo, che non possiede buccia o guscio, ossia una bacca, generalmente l’acino dell’uva; in anglosassone viene usato essenzialmente per designare l’uva⁷¹⁵. Il sostantivo risulterà nell’inglese moderno *berry*, che ha subito un restringimento semantico e ora indica le bacche dei frutti di bosco.

In latino con *vinea* si indica invece il vigneto, la vite, il vitigno. Il riferimento alla vigna è presente in *Matteo 20, 1-7*: il regno dei cieli, si dice, è simile a un padrone di casa che di buon mattino esce per assumere alcuni lavoratori per la sua vigna. Comincia ad assumere i primi disoccupati che trova in strada, dal mattino fino alla sera. A fine giornata chiama il suo fattore per far pagare gli operai e decide di dare a tutti la stessa quantità di denaro, sia a coloro che sono arrivati di buon mattino sia agli ultimi. Perciò i primi operai assunti si lamentano della disparità di trattamento e il fattore risponde loro che non devono temere perché nel regno di Dio gli ultimi saranno i primi e i primi saranno gli ultimi. Il

⁷¹⁵ OED, s.v. ‘berian’.

secondo episodio evangelico di riferimento riguarda invece la parabola del fico sterile (*Luca 13,6*), in cui si narra di un fico piantato nella vigna (vedi trattazione s.v. ‘*ficus, ficulnea*’).

La traduzione in inglese antico dei due testi in tutte le occorrenze considerate⁷¹⁶ utilizza il composto determinativo primario *wingearð*, lett. ‘recinto del vino’ quindi ‘vitigno, vigna, vite’, presente in got. *weina-gards*, a.s. *win-gardo*, aat. *win-gart* e a.n. *vin-gadr*. Si tratta pertanto di un lessema di origine germanica, presente già nella traduzione di età alfrediana della *Consolatione Philosophiae* di Boezio⁷¹⁷. La testa del composto, *gearð*, ha il significato di luogo di dimora, recinto, regione, spazio delimitato di terra, derivato dalla base germanica *gerd-*, *gard-*, *gurd-*, ‘giardino’ dalla radice ie. *GHORT, da cui hanno tratto origine il latino *hortus* ‘giardino’ e il greco *χορτος* ‘cortile, aia’. Il significato generale di *gearð* è quindi quello di recinto, tuttavia il termine viene usato prevalentemente nella formazione di composti: *wingearð* ‘vigna’, *wyrtgearð* ‘orto’, *middangeard*, ‘recinto di mezzo’ (usato metaforicamente per designare la Terra).

Le traduzioni di *uva* e *vinea* confermano ulteriormente la predilezione di *OEG* e *CH* per la composizione nominale in luogo del *simplex* presente nel testo latino. I composti scelti in traduzione inoltre, testimoniano che il prestito *win* era ormai ampiamente acclimatato e produttivo in inglese antico e quindi utilizzato anche per la produzione di composti. Allo stesso tempo, il ricorso a *winberie* e *wingearð* sottolinea come, ancora al tempo di Ælfric, il vino fosse essenzialmente un prodotto di importazione: la maggior parte degli Anglosassoni non conosceva per esperienza diretta le tecniche di coltivazione per produrlo né spesso i frutti di tale coltivazione e non aveva perciò la necessità di designare la vite o l’uva con termini presi a prestito.

Vinum

I tre episodi evangelici di riferimento sono tratti da *Giovanni 2, 3-10*, *Luca 1,15* e *Marco 15,23*. Nel primo caso la narrazione è incentrata sui miracoli compiuti da Cristo a Cana: durante un banchetto nuziale, viene a mancare il vino e Maria, la madre di Gesù, lo fa notare al figlio; Cristo chiede perciò ai servitori di riempire con dell’acqua sei recipienti, che poi trasformerà in vino. L’episodio viene riportato da Ælfric all’interno dell’omelia IV della II

⁷¹⁶ Per quanto riguarda le CH i riferimenti sono: CH II, V: Domenica in Septuagesima, rr.6-10; CH II, XXVI Domenica IX post Pentecosten, r.73.

⁷¹⁷ BT, s.v. ‘wingearð’.

Serie (rr.6-7, 17, 20-22), per cui la lettura del giorno è precisamente *Giovanni 2, 1-11*. I sei recipienti di pietra simboleggiano le sei età del mondo, mentre il vino è la verità spirituale celata negli eventi della Storia⁷¹⁸.

Il secondo episodio contenuto nel *corpus*, invece, tratto da *Luca 1,15*, è l'annuncio della nascita di Giovanni Battista da parte dell'angelo del Signore: il Battista, si dice, sarà un uomo giusto e retto e si asterrà dal bere vino e bevande alcoliche: *et vinum et siceram non bibit*. L'episodio viene trattato da Ælfric nell'omelia XXV della I Serie (r.15). Il terzo estratto riguarda la morte di Gesù in croce sul monte Golgota; i soldati gli danno da bere del vino mischiato con mirra (vedi trattazione s.v. 'mhyrra').

Il latino *vinum* è una forma pan-mediterranea che si trova in diverse lingue tra cui ittita, greco e armeno⁷¹⁹. Può ricondursi a una radice pie *UEIH₁-(O)N, *UIH₁-N-, *UIH₁-E/ON-M, 'vino'⁷²⁰. La vite è una delle più antiche piante coltivate dall'uomo e nell'antichità assunse una notevole importanza, soprattutto nelle celebrazioni di sacrifici e come offerta alla divinità, nonché come ingrediente di numerosi banchetti cultuali. In particolare, l'abbondanza di vino era considerata una benedizione di Dio. Nel Nuovo Testamento tuttavia il greco οἶνος è principalmente usato per rendere il concetto di vino e praticamente mai all'interno dei contesti di atti cultuali⁷²¹. Il miracolo del vino compiuto in occasione delle nozze di Cana (cfr. *supra*) viene riferito solamente dal quarto Vangelo. Nei racconti dell'ultima cena, invece, non viene mai menzionato direttamente il vino, sebbene si faccia riferimento al calice sollevato da Cristo in questa occasione.

Da un punto di vista culturale, il vino è per eccellenza la bevanda tipica delle popolazioni del Mediterraneo. Come riportato anche da Tacito (*Germania*, 23), sebbene la fonte non sia imparziale, i Germani sollevano bere una bevanda simile al vino; in realtà esistevano dei vitigni anche sull'Isola britannica, ma il vino restava un bene di importazione e di lusso, come dimostrato anche dal seguente dialogo tra maestro e alunno presente nei *Colloquia* di Ælfric (rr.147-150):

- And hwæt drincst ðu?
- Eala, gif ic hæbbe oððe wæter gif ic næbbe elu
- Ne drincst ðu win?
- In ne eom swa wedig ðæt ic mæge bicgean ne win.

⁷¹⁸ Godden (2000: 370).

⁷¹⁹ Ernout&Meillet, s.v. 'vinum'.

⁷²⁰ Ernout&Meillet, s.v. 'vinum'.

⁷²¹ GLNT, s.v. 'οἶνος'.

- (- Che cosa bevi?
- Birra se ne ho oppure acqua se non ho birra
- Non bevi vino?
- Non sono così ricco da potermi compiere del vino).

Il vino compare ancora nell'episodio dell'annuncio della nascita di Giovanni Battista; tra le sue caratteristiche si ricordano la sua astensione dal vino e da qualunque bevanda alcolica, considerate dannose per le loro proprietà inebrianti, poichè avrebbero allontanato l'uomo dall'influsso benigno dello Spirito Santo, conducendolo a una vita di perdizione. Quanto al riferimento contenuto in *Marco 15,23*, ossia del vino mischiato con mirra (o con fiele, come riportato in *Matteo 27, 34*), ricordiamo che si tratta di un'usanza diffusa nell'antichità, ossia quella di offrire al condannato a morte che stava per essere giustiziato una bevanda amara per intorpidirlo e prepararlo così ad un trapasso meno doloroso (cfr. *supra*)⁷²².

Il prestito *win* in inglese antico presenta un alto grado di acclimatemento essendo molto produttivo per la formazione di composti quali *winbirige*, *wingearde* etc. Tra IX e XII secolo la fase climatica più mite che aveva attraversato l'Inghilterra doveva aver in parte favorito la crescita di vitigni; in particolare, per ovvie ragioni, erano i monasteri a possedere alcune coltivazioni di vite, sebbene il vino rientrasse ancora tra i prodotti di prestigio e fosse disponibile per i monaci solamente in particolari occasioni celebrative⁷²³. Il vino tuttavia restava prevalentemente una bevanda di lusso, adatta a re e principi guerrieri che ricavano dal nettare forza e vigore per la guerra⁷²⁴.

OEG e *CH* utilizzano in tutte le occorrenze il prestito ormai acclimatato *win*, presente anche in a.fris., a.s. e aat. *wîn*, in a.n. *vin* e in gotico *wein*, riconducibile al germanico *winam, prestito dal latino *vinum*. Si tratta di un prestito antico⁷²⁵, legato all'ambito del commercio e dei prodotti alimentari, adottato dalle popolazioni germaniche a seguito dei primi contatti con i Romani sul Continente⁷²⁶. Una delle più importanti branche del commercio romano con le popolazioni germaniche era infatti il commercio di vino⁷²⁷. La sua antichità può essere ulteriormente dimostrata da un punto di vista fonetico: il prestito, infatti, doveva essere penetrato in inglese antico in una fase antica, prima che l'approssimante *velare*

⁷²² GLNT, s.v. 'otvog'.

⁷²³ Hagen (1995: 217).

⁷²⁴ Hagen (1995: 226).

⁷²⁵ Durkin (2014: 110).

⁷²⁶ Baugh&Cable (2002: 73).

⁷²⁷ *Ibid.*

/w/ divenisse una fricativa labiodentale /v/, nel passaggio da latino classico a volgare. Se l'inglese avesse presto a prestito il termine, al contrario, dal latino volgare, si avrebbe avuto un esito in fricativa labiodentale sorda /f/⁷²⁸.

Zizania

Il latino prende il termine direttamente dal greco ζιζάνια che è il plurale neutro di ζιζάνιον⁷²⁹. Si tratta di una pianta graminacea che infesta in particolare i campi di cereali e che deve la sua notorietà alla famosa parabola evangelica della zizzania che cresce nei campi con l'erba. Cristo allora consiglia di lasciarla crescere, di raccogliarla e bruciarla nel fuoco, perché è il diavolo ad averla seminata. Raccogliere le zizzanie per gettarle nel fuoco rappresenta simbolicamente ciò che avverrà alla fine dei tempi, quando Cristo radunerà tutti i peccatori per destinarli alle fiamme dell'inferno.

Il passo in questione, ossia *Matteo 13, 26-40*, viene da Ælfric inserito e commentato all'interno dell'omelia XXXV della I Serie (rr.122-132); in realtà essa è incentrata sulla parabola del banchetto nuziale del figlio del re (*Matteo 22, 1-14*), che simboleggia la severità assunta dalla Chiesa nel momento in cui dovrà separare chi sarà salvato da chi non avrà il permesso di entrare nel regno dei Cieli. La pericope di Matteo viene invece citata da Ælfric all'interno dell'omelia vera e propria dopo che si dice che l'angelo di Dio raccoglierà con sé i giusti e i malvagi. In questo contesto Ælfric cita la parabola della zizzania per dimostrare che nella Chiesa di Dio esistono sia il bene che il male, così come nei campi coltivati sono presenti sia il grano buono che la zizzania; tuttavia, alla fine dei tempi, il Signore manderà il suo angelo per raccogliere e portare via la zizzania: *hwæt his englas gadrian þone coccel* 'così il suo angelo raccoglierà la zizzania' (r.124).

In tutte le occorrenze la traduzione fornita sia da *OEG* che da *CH* è la medesima: il latino *zizania* viene reso con il sostantivo *coccel(e)*, ossia 'pianta infestante dei campi di grano, zizzania'⁷³⁰. Si tratta di un prestito dal latino postclassico **cocculus* (forma ricostruita), diminutivo sia di *coccus*, dal greco κοκκος, 'grano, seme' che di *coccum*, nel latino classico e postclassico usato per riferirsi al chicco scarlatto formato dai corpi essiccati degli insetti su di un tipo particolare di quercia.

⁷²⁸ Durkin (2014: 152).

⁷²⁹ Lewis&Short, s.v. 'zizania'.

⁷³⁰ DOE, s.v. 'coccel'.

Coccel viene considerato da Durkin un prestito antico, avvenuto già sul Continente, in linea con la maggior parte dei prestiti rientranti nella categoria lessicale dei nomi di piante sconosciute agli Anglossassoni⁷³¹. Kastovsky pensa sia invece penetrato nel lasso temporale compreso tra il ritiro delle truppe romane dall'Isola e la cristianizzazione dell'Inghilterra; come suggerisce Strang, è importante sottolineare comunque che:

it is difficult to know how far the early English loans from Latin represent direct borrowing from Latin-speaking Britons who remained among them (i.e. the Germanic tribes on the Island), how far they are words which have passed through British to enter OE, or even how far they are continental loans resulting from close contacts the English maintained with Europe⁷³².

Ad ogni modo, oltre a *coccel*, ai tempi di Ælfric si registrano altre soluzioni traduttive. Nelle *Lindisfarne glosses*, *zizania* è glossato in tutti i casi con *unwæstm*, tranne in uno in cui si trova *wynnunga*, 'qualcosa di intrecciato, intricato, un ostacolo'. Le *Lindisfarne glosses* sottolineano quindi la caratteristica di pianta parassitaria utilizzando il prefisso con valore negativo *un-* a cui fa seguito il sostantivo *wæstm*, 'qualcosa che cresce, frutto'. Nelle *Rushworth glosses* invece la glossa restituisce in tutti i casi *weod* 'erbaccia'.

Nomi Propri

In coda all'analisi dei lessemi, si è deciso di creare una categoria a parte dedicata ai nomi propri più interessanti relativi a persone, festività o luoghi geografici individuati all'interno del *corpus* di riferimento. L'obiettivo è valutare come questi lessemi, spesso semanticamente connotati nella cultura biblica delle origini, venissero trasposti nel lessico anglosassone. Allo stesso tempo sarà interessante indagare anche quali particolari difficoltà traduttive essi pongano ai traduttori degli *OEG* e ad Ælfric e come questi le risolvano adottando strategie differenti.

⁷³¹ Durkin (2014: 108).

⁷³² Strang (1970: 390).

Festum azymorum

L'episodio di riferimento è contenuto nel Vangelo di *Luca 22,1* (vedi trattazione s.v. 'Pascha'). *Azymorum*, genitivo plurale di *Azymus*, deriva dal greco ἄζυμος, 'che è senza lievito'⁷³³, pane che gli Ebrei solevano mangiare durante la settimana della Pasqua.

La traduzione proposta dagli *OEG* è *freolsdæg azimorum*, ossia '(giorno di) festa degli azzimi', utilizzando quindi il composto *freolsdæg*, 'festa, festività, celebrazione' accompagnato dal prestito *azimorum*, tratto dal latino. *Ælfric* traduce con una perifrasi esplicativa che non fa uso di alcun prestito denominando la festa come il giorno delle preziose sofferenze: *þa genealæhte se dæg his ðeorwurðan ðrowung*, 'si avvicinava il giorno delle sue preziose sofferenze'⁷³⁴, forse facendo riferimento alla passione di Cristo oppure all'episodio del sacrificio degli agnelli (detti anche azzimi) da parte delle famiglie ebee. Gli *OEG*, quindi, chiariscono che si tratta di una celebrazione o solennità tramite l'uso di *freolsdæge*; tuttavia, mantengono l'estraneità del termine usando *azimorum*. *Ælfric*, invece, operando ancora una volta una traduzione più libera rispetto ai Vangeli anglosassoni, vuole veicolare la valenza simbolica di tale festività, attraverso una perifrasi che vuole ricreare nel destinatario un effetto di equivalenza dinamica.

Golgotha

Il Vangelo di Marco 15,22 fa riferimento al luogo in cui Cristo venne crocifisso, al Golgota, che tradotto significa 'luogo del teschio': *Et perducunt illum in Golgotha locum: quod est interpretatum Calvarie locus*. Nella *Vulgata* è quindi presente, accanto al nome proprio del luogo della crocifissione, anche una sorta di glossa interna al testo che spiega il significato etimologico del termine. *Golgotha* è in effetti un prestito dall'ebraico *Gulgatha*, passato attraverso il greco κρανίου τόπος 'luogo del cranio', con cui era designato il Calvario ai tempi di Cristo. In aramaico era *Gelgotha*, in ebraico *Gulgatha* e significava 'cranio, teschio', che in latino era tradotto con *calva* o *calvario* 'teschio, cranio nudo'⁷³⁵. Il soprannome di 'luogo del cranio' gli venne probabilmente dato per due motivi: sia perché il

⁷³³ ThLL, s.v. 'Golgotha'.

⁷³⁴ CH II, XIV: Dominica Palmarum. De Passione Domini, r.14.

⁷³⁵ Forcellini et al., s.v. 'Golgotha'.

suo vertice roccioso era somigliante a un teschio sia perché sulla sua sommità vi si trovavano spesso i crani dei giustiziati⁷³⁶.

La resa nelle due traduzioni è particolarmente interessante, anche perché esse si trovano a dover tradurre sia il nome proprio (*Golgotha*), sia la sua traduzione (*Calvarie locus*), in un doppio processo di interpretazione. Gli *OEG* rendono con:

and hi læddon hine on **ða stowe golgoða** ða þæt is on ure gepeode gereht **heofodpanna**
stowe
(‘ed essi lo condussero sul luogo del Golgota che nella nostra lingua è detto luogo del cranio’).

Gli *OEG* mantengono il nome proprio usato in latino (*golgoða*) e poi traducono utilizzando il composto *heafodpan*, ‘teschio, cranio’, presente nei trattati medici e nella resa di Calvario nella versione anglosassone del Vangelo di Matteo 27,33: *ða comon hig þa stowe þe is genemned Golgotha, þæt is heafodpanna stow*, ‘arrivarono in quel luogo che è chiamato Golgota, che è luogo del cranio’⁷³⁷.

La traduzione elfriciana è, anche in questo caso, più libera, ma più chiara e comprensibile per il pubblico anglosassone; Ælfric infatti traduce:

Hwæt ða ceman ða hine gelæddon to ðære **cwealmstowe** þær man cwealde sceaðan
(‘subito i soldati lo portarono al luogo di esecuzione dove gli uomini vengono condannati’)⁷³⁸

Come si può notare, Ælfric utilizza il composto endocentrico determinativo primario *cwealmstowe* ‘luogo di esecuzione’, non riportando il nome proprio Golgota. Si tratta di un composto formato da *cwealm*, ‘morte violenta, assassinio, uccisione, tormento’ e da *stow* ‘luogo’ ed ha appunto il significato complessivo di ‘luogo di esecuzione’. Viene usato da Ælfric in numerose occasioni, non sempre in riferimento al Calvario. All’interno delle *CH*, nell’episodio dell’*inventio crucis* da parte di sant’Elena, madre di Costantino, ad esempio Ælfric usa *cwealmstowe*, riferendosi al luogo dell’esecuzione in cui venne rinvenuta la croce: *Arærde þa cyrcan on ðære cwealmstowe þær ge nod on læg* (‘costruì la chiesa nel luogo dell’esecuzione, dove giaceva la croce’)⁷³⁹. In un altro passo Ælfric utilizza il composto *cwealmstowe* per tradurre il latino *praetorium regis*: *Se sundorhalga ða Iosia lædde þone*

⁷³⁶ Forcellini et al., s.v. ‘Golgota’.

⁷³⁷ DOE, s.v. ‘heafodpanna’.

⁷³⁸ CH II, XIV: Dominica Palmarum, rr.222-223.

⁷³⁹ CH II, XVIII: V Nonae Mai Inventio Sanctae Crucis, r.46.

apostol to þære cwealstowe, ‘i farisei condussero l’apostolo Giacomo al luogo dell’esecuzione’ (*scriba phariseorum mitteret funem in collo eius et perduceret eum ad praetorium herodis regis*)⁷⁴⁰. Ancora una volta, la traduzione proposta da Ælfric, evitando il prestito del nome proprio Golgota e impiegando un composto i cui componenti sono facilmente scomponibili, risulta più generica, ma anche più trasparente per il pubblico anglosassone.

Lazarus

All’interno del *corpus* di riferimento i due passi in cui viene citato il nome di *Lazarus* sono *Luca 16, 20-25* e *Giovanni 12, 9-10*. Nel primo caso si tratta della parabola del ricco epulone in cui si fa riferimento a Lazzaro, un povero mendicante che aveva trovato riparo presso la porta del ricco signore (vedi per la trattazione s.v. ‘poenitentia’). Il Vangelo di Giovanni riporta invece la miracolosa resurrezione di Lazzaro ad opera di Cristo; i sommi sacerdoti decidono poi di uccidere lo stesso Lazzaro in quanto, a causa sua, molti Giudei avevano iniziato a credere in Cristo. In generale il nome proprio Lazzaro viene usato per indicare un povero, un mendicante e un lebbroso anche in senso antonomastico, o colui al quale è stato portato aiuto in quanto Cristo lo ha fatto resuscitare dalla morte⁷⁴¹.

Sia *OEG* che *CH*, in tutte le occorrenze prendono a prestito il nome direttamente dal latino, traducendo quindi con un forestierismo non integrato *Lazarum*⁷⁴². In particolare, Ælfric, nell’omelia XXIII della I Serie, incorpora alcuni concetti derivanti dall’interpretazione delle sue fonti, parafrasando i riferimenti alla morte di Lazzaro per aderire maggiormente alla dottrina cristiana e identificandolo come lebbroso, interpretazione di origine medievale che però non ha nessun precedente o riferimento biblico⁷⁴³.

Jonas

Nell’episodio di *Matteo 16,17* Gesù domanda ai suoi discepoli che cosa la gente dica a proposito del Figlio dell’Uomo; è Simon Pietro a rispondergli e a riconoscere in lui il Figlio

⁷⁴⁰ CH II, XXVII: Natale Sancti Iacobi Apostoli, r.148.

⁷⁴¹ Etimologiae VII, X, 6: “Lazarus adiutus eo quod sit a morte resuscetatus”, ‘Lazzaro aiutato, colui che è stato resuscitato dalla morte’.

⁷⁴² Le occorrenze nelle CH sono: CH I, XIV: Dominica Palmarum, rr.26,32. CH I, XXIII: Dominica Secunda post Pentecosten, rr.7, 12,14.

⁷⁴³ Vedi anche discussione contenuta in Godden (2000: 190-191).

del Dio vivente, perciò Cristo gli risponde: “Tu sei beato, Simone, figlio di Giona” (*Beatus es Simon Bar Jona*). L’interpretazione di questa espressione latina (*Bar Iona*) viene esplicita anche da Isidoro:

Simon Bar Iona in lingua nostra sonat filius columbae et est nomen synum pariter et Hebraeum. Duor quippe syra linguae filius, Iona Hebraice columba. Alii simpliciter accipiunt, quod Simon, id est Petrus, filius sit Iohannis (...) et volunt scriptorium vitio deprobatum, ut pro Bar. Iohannem hoc est filius Iohannis, Barione scriptum sit, una detracta syllaba

(‘Simon Bar Iona nella nostra lingua suona come figlio della colomba ed è un nome siriano ed ebraico. Infatti, *sar* nella lingua siriana è figlio, *Iona* in ebraico è colomba. Alcuni semplicemente lo interpretano come Simone, cioè Pietro, sei figlio di Giovanni (...) e considerano errore scribale ossia che stesse per Bar.Iohannem ossia figlio di Giovanni, scritto come Barione, senza una sillaba)⁷⁴⁴.

L’interpretazione di *Bar Iona* ha quindi suscitato parecchie perplessità già in tempi antichi. Letteralmente, infatti, *Bar Iona* suona come figlio della colomba in quanto in ebraico *Yohah* designava appunto la colomba. Altre interpretazioni, come sottolinea Isidoro, vogliono che invece la denominazione *Bar Iona* sia dovuta ad un errore scribale per cui “Bar.Iohannem”, abbreviazione per indicare ‘figlio di Giovanni’, sia stata erroneamente trascritta come “Bar Iona”, eliminando la sillaba finale.

Simone o Simeone, figlio di Giona, era uno dei discepoli di Gesù; quest’ultimo lo aveva soprannominato Pietro: per questo spesso nelle Scritture esso viene chiamato Simonpietro oppure Simone, detto Pietro. Si tratta di uno dei più importanti discepoli di Cristo, che attesterà la sua fedeltà a Gesù in numerose occasioni, tra cui l’episodio dell’ultima cena (come narrato nel Vangelo di Marco 14,31).

OEG e *CH* traducono allo stesso modo utilizzando la perifrasi *culfran bearn*, ‘figlio della colomba’. In particolare, la traduzione è contenuta nell’omelia elfriciana XXVI della I Serie (rr.10-11): la lettura evangelica del giorno è precisamente il passo di *Matteo 16, 13-19* in cui Pietro professa la sua confessione di fede in Cristo come figlio del Dio vivente e Cristo per questa ragione lo soprannomina Pietro, poiché egli simboleggia la pietra su cui Dio costruirà la sua Chiesa. Come riportato da Godden sia la resa del nome proprio (*Bar*) *Iona* sia quella del nome *Petrus* viene realizzata ‘silently’, silenziosamente; Ælfric infatti incorpora direttamente le spiegazioni etimologiche dei due sostantivi senza fornire i nomi propri del testo biblico, traducendo quindi *Bar (Iona)* direttamente con *culfran bearn*, ‘figlio

⁷⁴⁴ Etimologiae VII, IX, 4.

della colomba⁷⁴⁵. Probabilmente, in questa scelta, pesa anche l'influenza delle sue fonti, tra cui Beda (Hom I.20, rr.78-86):

Bar Iona Syriace, Latine dicitur filius colombae. Filius autem columbae recte vocatur apostolus Petrus, quia videlicet columba multum simplex est animal et ipse prudenti ac pia simplicitate dominum sequebatur ... vel certe quia sanctus spiritus super dominum in columbae specie descendit, recte filius columbae nuncupatur qui spiritali gratia plenus exstitisse monstratur

(‘Bar Iona è siriano, in latino viene detto figlio della colomba. Il figlio della colomba è giustamente chiamato l’apostolo Pietro, che come la colomba è un animale molto semplice e segue Dio con la stessa prudenza e pia semplicità ... oppure perché lo Spirito Santo discende sopra il Signore in forma di colomba, così giustamente è chiamato figlio della colomba chi si è mostrato essere pieno della grazia dello Spirito’).

Il termine inglese antico *culfre*, ‘colomba’ non è presente nelle altre lingue germaniche antiche; si tratta forse di un prestito dal latino *columba*, ‘colomba’ che è penetrato solamente nell’anglosassone; tuttavia, l’etimo e l’origine del termine sono ancora oggetto di studio⁷⁴⁶. Interessante, infine, notare come nelle *Lindisfarne glosses* il passo di Matteo 16,17 non venga glossato, mentre le *Rushworth glosses*, a differenza di *OEG* e *CH*, mantengono l’estraneità del nome proprio latino glossando con *sunu iona*, ‘figlio di Iona’.

Magus

È il Vangelo di Matteo 2, 1-16 ad essere trattato da Ælfric nell’introdurre la figura dei Magi, sapienti venuti dall’Oriente e che, guidati da un astro, giungono nel luogo dove è nato il re dei re e gli offrono i loro doni. In greco il *μαγος* è colui che è in possesso di un sapere particolare, riguardante specialmente il significato del corso degli astri e delle loro corrispondenze nella storia del mondo. Generalmente *Magos* indicava i saggi persiani e la casta sacerdotale dei saggi o degli astrologi, derivando il proprio nome dall’antico persiano *magush* ‘mago’. Resta comunque difficile stabilire con certezza se i *μαγοι ανατολων* siano in senso specifico degli astrologi⁷⁴⁷. Isidoro ne dà la seguente definizione:

Primum autem idem stellarum interpretes magi nuncupabantur sicut de his legitur qui in Evangelio natum Christum adnuntia venunt, postea hoc nomine soli Mathematici

⁷⁴⁵ Godden (2000: 211).

⁷⁴⁶ OED, s.v. ‘culfre’.

⁷⁴⁷ GLNT, s.v. ‘μαγος’.

(‘I primi interpreti delle stelle sono chiamati Magi, come leggiamo di quelli che nel Vangelo vennero ad annunciare la nascita di Cristo, poi vennero chiamati matematici’)⁷⁴⁸.

La traduzione utilizzata sia da *OEG* che da *CH* in tutte le occorrenze del *corpus* è *tungolwitega*, letteralmente ‘conoscitore delle stelle’⁷⁴⁹. Si tratta di un composto endocentrico determinativo primario formato dall’aggettivo sostantivato *witega* (da *witig* ‘conoscitore, saggio’ con l’aggiunta del suffisso *-a* per la formazione dei nomi d’agente) e da *tungol*, ‘stella, corpo celeste’ presente anche in got. *tuggl*, in a.s. *tungal*, aat. *zungal* e a.n. *tungl*. Il lessema è utilizzato per designare colui che, per mezzo delle stelle, fa profezie e spesso glossa anche il latino *mathematicus*⁷⁵⁰. Il composto è usato anche nelle *Rushworth* e nelle *Lindisfarne glosses* sebbene in questi casi la testa del composto sia differente: *tungulcraeftga*, *tungulkraeftgu*, ossia ‘colui che maneggia le stelle’. Il composto è creato a partire da materiale lessicale germanico e si rivela particolarmente adatto a rendere il doppio concetto di Magi come astrologi, quindi conoscitori delle stelle (*tungol*), ma anche saggi, studiosi (*witega*). Il lessema viene più volte utilizzato da Ælfric nelle *CH*, sebbene inizialmente egli preferisca tradurre con *cyninga*, ‘re’ alludendo forse alla posizione di potere che i Magi ricoprivano nell’antichità nella società persiana.

Mammona

Si tratta di un prestito dal greco μαμωνᾶς e indica l’abbondanza, la ricchezza, da una forma aramaica *mamon* ‘ricchezza, abbondanza’⁷⁵¹. È personificato in *Matteo 6,24* ma non in *Luca 16,9*, i due episodi di riferimento. Per questo, in particolare nelle glosse, esiste incertezza nella resa: le *Lindisfarne glosses* in taluni casi rendono *mammonae* con *deofle*, mentre in altre occorrenze (*Luca 16,9*), esso viene glossato con *wælom* (*friondas of wælom and unrehtwisnises*), ossia ‘fervore, diavolo, spirito malvagio’.

Nell’episodio di *Matteo 6,24* si dice che nessuno può servire due padroni, ossia Dio e mammona. Gli *OEG* traducono con: *ne magon ge gode þeowian and woruldwelan*, ‘non si può servire Dio e le ricchezze terrene’. Partendo dalla resa degli *OEG*, si può dire che *woruldwela*, composto endocentrico determinativo primario del tipo nome + nome rende

⁷⁴⁸ *Etimologie IX*, 25.

⁷⁴⁹ Le occorrenze nelle *CH* sono: *CH I*, V: V Kalendas Ianuarii Natale Innocentium Infantium, rr. 10, 20, 47,49.

⁷⁵⁰ BT, s.v. ‘tungolwitig’.

⁷⁵¹ ThLL, s.v. ‘mammona’; Forcellini et al., s.v. ‘mammona’.

esplicito il significato del nome proprio *Mammona*. Esso è formato dalla testa *wela, weola*, ‘ricchezza’ e dal determinante *weorold, woruld* ‘mondo, Terra’ e quindi ha il significato di ‘ricchezza terrena’. Le *CH* (*CH* II, XXXI, rr.5-6) rendono invece con *ne mage ge soðlice þeowian gode and eowres feos gestreone*, ‘non si può quindi servire Dio e la ricchezza derivante dalle vostre proprietà’. Anche nell’episodio che traduce *Luca 16,9* in cui Dio suggerisce ai suoi fedeli di farsi degli amici con le ricchezze ingiuste, gli *OEG* traducono il latino *mammona iniquitatis* con *worulde welan unrihtwisnesse*, mentre le *CH* (*CH* I, XXIII, rr. 124-125), ancora una volta, si discostano dal testo latino rendendo il passo con *godes þearfum*, ‘buoni profitti’.

Ælfric in entrambe le occorrenze, preferisce quindi ricorrere a perifrasi esplicative del significato del sostantivo, esplicitando nel primo caso che si tratta di ‘ricchezze derivate dal possesso’, forse influenzato dalla sua fonte, Beda (*Commentarium in Lucam* 5.154-165): “Audiant hoc avarus, audiat qui censetur vocabulo christiano non posse simul mammonae, hoc est divitiis”, ‘Ascolti questo l’avaro, che è chiamato secondo il nome di cristiano, che egli non può servire allo stesso modo (Dio) e mammona, ossia le ricchezze’⁷⁵². Ancora una volta si può notare che l’abate di Eynsham, a differenza degli *OEG*, adatta la propria traduzione al contesto narrativo di riferimento: nel caso del passo matteano, anche per influenza della sua fonte, traduce con la perifrasi *feos gestreone*, ‘ricchezza derivante dalle proprietà’ per sottolineare la contrapposizione tra chi è schiavo delle ricchezze terrene e non è in grado perciò di servire Dio. Nell’episodio di Luca, in cui invece il riferimento è alle ricchezze accumulate in maniera ingiusta, Ælfric preferisce una perifrasi esplicativa, ossia *godes þearfum*, ‘buoni profitti’.

Paraclitus

Il latino *Paraclitus* è un prestito e significa ‘chiamato presso qualcuno, invocato’ e quindi ‘consolatore’ dal greco *παράκλητος*, ‘avvocato, difensore, consolatore’⁷⁵³. Ha una connotazione di tipo religioso, designando lo Spirito di Verità, il Consolatore, lo Spirito Santo, solo all’interno del Vangelo di Giovanni (gli altri Vangeli, infatti, non utilizzano questo termine).

⁷⁵² Godden (2000: 602).

⁷⁵³ ThLL, s.v. ‘paracletus’; Lewis&Short, s.v. ‘paraclitus’.

All'interno del *corpus* compare in due episodi. Il primo, *Giovanni 15,26*, in cui Cristo anticipa ai suoi discepoli che, quando verrà il Consolatore (*Paraclitus*) egli manderà loro lo Spirito di Verità che procede dal Padre per rendergli testimonianza. La traduzione proposta dagli *OEG* è *frefriend* 'consolatore', mentre Ælfric sceglie il composto *frofrogast* 'spirito consolatore' nell'omelia dedicata alla natura di Dio, in cui viene affrontata anche la natura della Trinità (CH I, XX, r.84).

Giovanni 14,26 fa ancora riferimento allo Spirito Santo detto appunto *Paraclitus*; gli *OEG* traducono qui con (*halige*) *frofre gast* '(santo) spirito consolatore', mentre Ælfric preferisce discostarsi maggiormente dalla fonte latina. Nell'omelia, parlando della natura dello Spirito Santo, aggiunge la citazione tratta da *Giovanni 14,26*. Lo Spirito Santo, egli sostiene, non è il Figlio ma procede dal Padre e dal Figlio (*gast þære sodfastnysse þe of minum fæder gæð*, 'lo Spirito di verità che procede dal Padre mio'); per questo motivo, probabilmente, nell'inserire la traduzione della citazione giovannea preferisce non fare riferimento al Paraclito ma alludere semplicemente allo Spirito Santo mediante l'espressione *halige gast* 'spirito santo', coerentemente con la traduzione contenuta nell'omelia⁷⁵⁴.

Il composto *frefriend*, utilizzato solo dagli *OEG*, è il participio presente del verbo *frefrian* 'consolare' e denota appunto il Consolatore. In realtà, *frefriend* viene usato anche da Ælfric in altre occasioni, per esempio all'interno delle Omelie Supplementari (X, 396-405) quando egli spiega l'origine del nome latino di *Paraclitus*:

se halga gast is gehaten Paraclitus on grecisce spræce and on leden Consolator, þæt is frefrigend on englisc, for ðan þe he gefrefrað þæra manna heortan þe heora synna behreowsiað.

('lo Spirito Santo è chiamato Paraclito in greco e *Consolator* in latino, che è consolatore in inglese, poiché egli consola i cuori degli uomini e li guarisce dai peccati').

Anche all'interno delle omelie Ælfric utilizza *frefriend*, soprattutto nelle spiegazioni del nome latino:

Se halga gast hi gefrefrað. Se þe deð forgyfennysse ealra synna; se is gehaten Paraclitus þæt is frefriend, for ðan ðe he gefrefrað þæra behreow siendra heorfan

('lo Spirito Santo li consola; egli perdona i loro peccati; è chiamato Paraclito che è consolatore, perché consola i cuori dei penitenti per mezzo della sua grazia')⁷⁵⁵.

⁷⁵⁴ CH I, XXI: Ascensione Domini, rr.49-50.

⁷⁵⁵ CH I, XXXVI: Natale Omnium Sanctorum, rr.207-208.

Il composto *froforgast*, utilizzato in questo contesto sia da *OEG* che da *CH*, è una coniazione usata per rendere un concetto cristiano e formata da *frofor*, *frover* ‘consolazione, conforto’ e *gast* ‘spirito’ e quindi traducibile letteralmente come ‘spirito di consolazione’. Viene utilizzato anche nell’omelia elfriciana XXII della I Serie (rr.175-177) in cui si narra della venuta dello Spirito Santo in forma di fuoco:

He is gehaten on greciscum gereorde paraclitus þæt is froforgast for þi ðe ne frefrað þa dreorigan þe heora synna behreowsiað and gilð him forgyfensse hi hit and heora unrotan mod gelidegað

(‘è chiamato in greco Paraclitus che significa spirito di conforto poiché conforta i miseri, che si pentono dei loro peccati e dà loro speranza di redenzione e conforta le loro menti addolorate’).

Viene utilizzato frequentemente nelle glosse ed è presente nella traduzione dei *Dialogi* di Gregorio Magno di età alfrediana.

Le *Lindisfarne glosses* e le *Rushworth glosses*, invece, preferiscono il termine *rummoda*, calco strutturale del latino *magnanimus* (formato da *magnus* + *animus*), composto da *rum*, ‘grande, ampio’ e *mod* ‘animo’, letteralmente ‘colui che ha un grande animo, magnanimo’, appellativo usato per lo Spirito Santo.

Parasceve

Il latino *parasceve* deriva la sua etimologia dal greco *παράκλητος*, ossia ‘preparazione’⁷⁵⁶; in particolare, gli Ebrei denominavano in questo modo il venerdì, vigilia del sabato, perché in questo giorno iniziavano i preparativi per l’indomani, giorno di riposo in cui occorreva astenersi da ogni tipo di attività lavorativa⁷⁵⁷.

Nel *corpus* il termine viene utilizzato in *Matteo 27,62* e *Giovanni 19,31*. Nel primo caso in riferimento al momento in cui i sommi sacerdoti e i farisei si riuniscono presso Pilato il giorno seguente alla morte di Cristo, ossia il giorno dopo la Parasceve: *Altera autem die, quae est post Parasceven*. In questo caso gli *OEG* traducono con il composto *gearcungdæg* ‘giorno della preparazione’, mentre nell’omelia elfriciana XV (r.6), in corrispondenza della traduzione del passo, Ælfric omette il riferimento all’occasione della *Parasceve* (*ða ða crist*

⁷⁵⁶ ThLL, s.v. ‘Parasceve’.

⁷⁵⁷ Forcellini et al., s.v. ‘Parasceve’.

bebiriged wæs. þa cweðan þa Iudeiscan to heora ealdermen Pilate, ‘così Cristo venne seppellito. i Giudei andarono dal loro comandante Pilato’).

L’episodio contenuto nel Vangelo di Giovanni è ambientato invece durante il giorno della Preparazione: i Giudei chiedono a Pilato che ai morti in croce fossero spezzate le gambe e i loro corpi fossero portati altrove, così da non rimanere appesi alla croce durante il sabato, giorno solenne. L’episodio viene così trattato da *OEG* e *CH* (*CH* II, XIV, rr. 310-312):

Vulg. Judaei ergo (quoniam **Parasceve** erat) ut non remanerent in cruce corpora sabbato (erat enim magnus die ille Sabbah) rogaverunt Pilatum ut frangerentur eorum crura et tollerentur

OEG ða Iudeas bædon pilatum þæt man forbræce hyra sceancan and lete hi nyder forþam þe hit wæs **gegearcungdæg** þæt þa lichaman ne wurdon an rode on restedæg: se dæg wæs mære restedæg.
(‘i Giudei chisero a Pilato che si spezzassero le loro gambe e che fossero portati giù perché era il giorno della preparazione così che i corpi non rimanessero sulla croce il sabato; quel giorno era giorno di riposo solenne’)

CH ða wælhreowan Iudaei noldon geðafian for ðam **ymbeldæge** þæte hi swa hangodon cruce on ðam nodum ac woldon hi acwellon and bædan Pilate þæt man heora sceancan tobræce ær þær estertide
(‘i barbari Giudei non credevano opportuno per quel giorno di festa che essi fossero così appesi in croce a quel modo ma volevano ucciderli e chiesero a Pilato che fossero rotte loro le gambe prima della Pasqua’)

Da notare che il latino *Sabbato* viene tradotto con il composto determinativo *restedæg* negli *OEG*, mentre Ælfric sceglie *ær þær estertide* (‘il giorno prima della Pasqua’). Attraverso il composto *restedæg*, il traduttore da un lato persegue un obiettivo di chiarezza e dall’altro evita di identificare il giorno di riposo (sacro per gli Ebrei) con un giorno preciso della settimana presentandolo come un vincolo della legge mosaica (appartenente a una cultura “altra”, quella ebraica) non valido invece per la comunità cristiana. *Restedæg* rappresenta una delle traduzioni più comuni in inglese antico per *sabbato*, ma non è presente nelle altre lingue germaniche.

Ritornando all’analisi della resa di *Parasceve*, in anglosassone il prestito è attestato ad esempio nel documento cardine della Riforma Benedettina, la *Regularis Concordia*:

þisum gelice sy þis gehalden on þam oðrum dagum, buton parasceue þæt is geacunge dæg, þe we nemnað þone langan frigidæg

(‘anche questo viene soddisfatto in un altro giorno, eccetto la parasceve, che è il giorno della preparazione, che noi chiamiamo venerdì santo’)⁷⁵⁸.

On þone dæg, þe is parasceue gehaten, þæt is se langa frigadæg ær eastron
(‘in questo giorno, che è chiamato parasceve, che è il venerdì santo prima di Pasqua’)⁷⁵⁹.

Come si può notare, in inglese antico esistono diversi modi per tradurre *Parasceve*. Il composto *gearcungdæg* sembra essere quello preferito dai traduttori degli *OEG*. Il DOE in effetti registra quattro occorrenze del lessema tutte riconducibili ai Vangeli anglosassoni e in particolare alle traduzioni dei Vangeli di Matteo e di Giovanni. È formato da *gearcung*, ‘preparazione’ e *dæg* ‘giorno’, ricalcando quindi piuttosto fedelmente il significato del latino o, meglio, del greco. Si tratta di quello che Kastovsky descrive, pur con dei margini di dubbio, come “genitive compound” e, nel caso preso in esame, parla di un tipo preciso di formazione nominale ossia di “analogical formations involving a temporal relationship”⁷⁶⁰. Il lessema è presente anche nelle *Lindisfarne glosses* e nelle *Rushworth glosses*. Ælfric invece traduce con *symbeldæge*, ossia ‘giorno di festa’, di matrice più chiaramente germanica. *Symbel*, termine presente anche in a.s. *simbala* ‘festa, banchetto’ e a.isl. *sumbl*, ‘banchetto’ è piuttosto diffuso anche nella poesia anglosassone, e nel *Beowulf* in particolare, per indicare il banchetto, la festa, l’intrattenimento nella *hall*, la sala del signore dove i guerrieri si riunivano solitamente per festeggiare il buon esito di una battaglia. Solo secondariamente indica una solennità religiosa. Ælfric quindi nella resa di *Parasceve* decide di addomesticare il termine che risultava particolarmente opaco per i destinatari, poiché denotava una festa religiosa della cultura ebraica e decide di renderlo con lessico germanico. In questo modo l’abate crea nel destinatario un effetto di equivalenza dinamica ponendo in risalto l’aspetto di convivialità della celebrazione che rappresentava il culmine della settimana di passione di Cristo le cui tribolazioni vengono paragonate a quelle dei guerrieri del *comitatus* che, vittoriosi, si concedono il banchetto nel salone delle feste del loro signore.

⁷⁵⁸ Regularis Concordia, 84,5.

⁷⁵⁹ Regularis Concordia, 84,14.

⁷⁶⁰ Kastovsky (1992: 370).

Pascha

Il sostantivo latino trae la sua origine dal greco *πάσχα* e in ultima istanza dall'ebraico *pesach*, *psh* dal verbo *pasach* 'passare oltre', indicava infatti la festa del passaggio o della liberazione⁷⁶¹. Presso gli Ebrei, la *pesach* era la solennità in cui si celebrava la liberazione dalla schiavitù d'Egitto. Questo nome deriva dal fatto che l'Angelo sterminatore, nella notte della strage degli Egizi, passò oltre e tralasciò le case degli Ebrei i quali avevano dipinto con il sangue degli agnelli le loro porte; in questo modo vennero risparmiati e per festeggiare ogni famiglia l'indomani sacrificò un agnello. Alla luce di questo episodio il faraone, colpito dalla vicenda, pone fine al loro periodo di cattività. Presso i cristiani, il termine assunse connotazione religiosa, divenendo una festa mobile che commemorava la resurrezione di Cristo. La festa fu ben presto collocata in una cornice storica e messa in relazione con l'esodo dall'Egitto. Fu solo in Canaan che la festa di Pasqua si fuse con quella degli Azzimi che durava per l'appunto sette giorni e che seguiva la Pasqua⁷⁶². Nel Nuovo Testamento, in effetti, il termine indica sia la festa della Pasqua giudaica che durava sette giorni, sia la celebrazione della Pasqua sia, sporadicamente, l'agnello pasquale.

Il riferimento alla Pasqua, nel *corpus* qui considerato, è presente in *Giovanni 6,4* e in *Luca 22,1*. Il Vangelo di Giovanni 6,4 utilizza l'espressione *Pascha dies festus*, reso dagli OEG con *iudea freolsdæge*, '(giorno di) festa degli Ebrei', mentre Ælfric traduce con il più fedele *halige eastertid*, 'santa Pasqua'⁷⁶³. Il Vangelo di Luca 22,1 invece parla di un *dies festus Azymorum, qui dicitur Paschae*; gli OEG traducono con *freolsdæg azimorum ge is gecweden eastre*, 'festa degli azzimi che è chiamata Pasqua', mentre Ælfric traduce con *se dæg his deorwurðan ðrowunge*, 'il giorno delle loro preziose sofferenze'⁷⁶⁴.

Il lessema *eastre* è comunemente usato per indicare la più antica e importante festività della Chiesa cristiana. È di origine germanica, presente in a.s. *ostar*, aat. *ostara* e a.ol. *oster*, probabilmente dalla stessa base di *east* 'est, aurora', acquisendo il senso di rinascita⁷⁶⁵. Le altre lingue germaniche antiche come il gotico (*Paska*) e l'a.n (*Pasken*) utilizzano invece il termine di origine ebraica mutuato per tramite del latino (*pash*). *Eastre* viene usato da Ælfric anche in altre occasioni, come nel *De Temporibus Annis* (IV,84).

⁷⁶¹ Forcellini et al., s.v. 'Pascha'.

⁷⁶² GLNT, s.v. 'πάσχα'.

⁷⁶³ CH I, XII: Dominica in Media Quadragesima, rr.8-9.

⁷⁶⁴ CH II, XIV: Dominica Palmarum de Passione Domini, r.14.

⁷⁶⁵ OED, s.v. 'easter'.

Secondo Beda (*De Temporum Ratione* XV,9) *Eastre* deriverebbe il suo nome dalla dea pagana Eostre, forse la dea dell'alba, celebrata dagli Anglosassoni nel periodo dell'equinozio di primavera. Secondo Beda, la festività cristiana della Pasqua avrebbe sostituito questo culto pagano con cui aveva delle similarità, in quanto la resurrezione di Cristo era considerata una rinascita⁷⁶⁶. Questa ipotesi, seppur verosimile, non è stata però confermata da nessun'altra fonte⁷⁶⁷. Se l'ipotesi di Beda fosse corretta, ciò confermerebbe ulteriormente l'atteggiamento di tolleranza degli Anglosassoni verso le nomenclature pagane, spesso riconvertite per designare concetti introdotti dalla religione cristiana. Allo stesso tempo, li distinguerebbe da altri contesti, come quello gotico, in cui invece si preferisce il prestito cristiano *paska*.

L'utilizzo di *eastre* conferma la diffusione di un termine originariamente pagano che, come *hell* e *gifu*, è stato piegato ad esprimere un concetto cristiano. Dall'altro lato, si può anche notare come gli *OEG* siano restii alla sperimentazione traduttiva preferendo rendere con *freolsdæge* 'festa' (letteralmente 'giorno di libertà', con riferimento alla liberazione dalla schiavitù d'Egitto che questa festa originariamente celebrava), premettendogli l'aggettivo *iudea* 'ebraico' quasi a voler sottolineare l'estraneità della celebrazione per la cultura anglosassone. Ælfric, per la traduzione del passo di Luca, invece, ricorre a una perifrasi piuttosto ambigua denominando il giorno della festa degli Azzimi come quello delle preziose sofferenze' (*deorwurðan ðrowunge*), forse in riferimento alla morte di Cristo sulla croce. L'effetto, in questo caso, è di rendere una traduzione più generica rispetto all'originale ma di un certo impatto sul destinatario.

Petrus

Pietro, il discepolo prediletto di Cristo, è al centro di ben otto episodi evangelici trattati da *OEG* e *CH*⁷⁶⁸. Nel Nuovo Testamento, Pietro è unicamente il soprannome dato da Gesù al discepolo Simeone, nome ebraico piuttosto diffuso tra i Giudei. Nelle fonti neotestamentarie Simone (o Simeone) viene chiamato anche κηφας, traslitterazione dell'aramaico *kefa*, che è un nome comune di cosa e significa 'roccia' (*Giovanni 1,42: tu vocaberis Cephas, quod*

⁷⁶⁶ Beda, *De Temporum Ratione* (XV,9): "Eostur-monath, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum quae Eostre vocabatur, et cui in illo festa celebrabant, nomen habuit, a cuius nomine nunc paschale tempus cognominant, consueto antiquae observationis vocabulo gaudia novae solemnitate vocantes".

⁷⁶⁷ OED, s.v. 'easter'.

⁷⁶⁸ *Matteo 4,18- 14,28-29 - 16,18 - 19,27 - 26, 33-35 - 26,58; Luca 22, 55 -22, 61-62; Giovanni 21, 2-3.*

interpretatur Petrus.) In greco viene anche tradotto con il corrispondente Πέτρος (da cui il latino *Petrus*) che significa appunto ‘pietra, roccia’. La denominazione del discepolo non è costante nei Vangeli: esso viene chiamato alternativamente Simone, Pietro o Simon Pietro⁷⁶⁹. Il fatto che l’originale aramaico *kefa* sia stato tradotto in greco è un’ulteriore dimostrazione del fatto che in greco esso non fosse considerato un nome proprio, bensì un soprannome e indicava una caratteristica della persona, ossia la fermezza della sua fede.

Fu Cristo a dare a Simone il soprannome di Pietro, poiché lui era la pietra su cui avrebbe fondato la sua Chiesa: *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam* (Matteo 16,18). Questo episodio è cruciale per comprendere quindi l’etimologia del nome Pietro riportata anche da Ælfric nell’omelia CH I, XXVI in cui troviamo una traduzione precisa della citazione matteana⁷⁷⁰:

drihten cwæð to petre. **þu eart stænen**; for ðære strence his geleafan 1 for anrædnysse his andetnysse he underfeng þone naman. for þan ðe he geþeodde hine sylfne mid fæstum mode to criste. se þe is stan gecweden fram þam apostole paule 1 ic timbrie mine cyrcan uppon þysum stane þæt is ofer þam geleafan þe ðu andetst; Eall godes gelaðung is ofer þam stane gebytlod þæt is ofer criste for þan ðe he is grundweal ealra þæra getimbrunga his agenre cyrcan

(‘il Signore disse a Pietro: “Tu sei di pietra”; per la forza della sua fede e per la fermezza della sua professione, egli ricevette questo nome perché si è legato con mente salda a Cristo, che è chiamato ‘pietra’ dall’apostolo Paolo. “E costruirò la mia Chiesa su questa pietra, cioè sulla fede che tu professi”. Tutta la Chiesa di Dio è costruita su una pietra cioè su Cristo, perché egli è la base di tutta la struttura della sua Chiesa’)⁷⁷¹.

La traduzione del latino *Petrus* fornita da Ælfric in questa omelia, contrariamente sia agli *OEG* che a tutte le altre occorrenze del corpus elfriciano (che scelgono di riprodurre fedelmente il nome proprio latino *Petrus*), è una glossa incorporata nel testo, ossia *stænen* ‘di pietra’. Secondo Godden in questa scelta lessicale Ælfric poteva essere stato influenzato da una delle sue fonti, Erico di Auxerre (Hom.II, 23.288f)⁷⁷². Ælfric in un’altra omelia (CH I, XXXVIII, rr. 156-161) sottolinea come Pietro fosse originariamente chiamato Simone prima della sua conversione ossia quando riconobbe Cristo come il Figlio del Dio vivente. Ælfric, in questa occasione, suggerisce tuttavia che dietro il nome Pietro si celi una etimologia differente non riconducibile al significato di pietra:

⁷⁶⁹ GLNT, s.v. ‘Πέτρος’.

⁷⁷⁰ La fonte di Ælfric per questa omelia è Beda, Hom I.20,122-134.

⁷⁷¹ CH I, XXVI: Passio Petri et Pauli, rr.60-65.

⁷⁷² Godden (2000: 323-324).

Petrus wæs geciged symon. ær his gecyrrrednysse; ac crist hine gehet petrus. þæt getacnað *oncnawende* for þan ðe he oncnæow crist mid soþum geleafan; þa ða he cwæð þu eart crist þæs lyfigendan godes sunu; Untwylice se ðe god rihtlice oncnæwð 1 him gehyrsumað he hylt on his drohtnunge þyssera twegra namena getacnunge.

(‘Pietro era chiamato Simone prima della sua conversione, ma Cristo gli diede il nome Pietro, che significa ‘colui che riconosce’ poiché ha riconosciuto Cristo con vera fede, quando ha detto: “Tu sei Cristo, il figlio del Dio vivente”. Certamente egli riconobbe veramente Dio, e gli obbedisce, tenendo nella sua vita il significato di questi due nomi).

La fonte di Ælfric per quest’omelia potrebbe essere Erico di Auxerre (Homelia II.46, 132ff): “Simon Petrus, qui interpretatur oboediens, sive agnoscende”, che associa quindi il nome di Pietro sia all’obbedienza (quindi alla fermezza della fede) sia alla conoscenza (in quanto egli è stato colui che ha riconosciuto che Cristo era figlio di Dio). Aimone di Auxerre, altra fonte di Ælfric, invece, associa il nome di Pietro unicamente alla conoscenza di Dio: “Hanc virtutem in se habuit, qui corde, hominem videns, Deum cognovit, dicens: tu, Christe filius Dei vivi”, ‘Questa virtù ha dentro di sé il cui cuore, vedendo l’uomo, riconosce Dio, dicendo: tu, Cristo figlio del Dio vivente’ (Homelia I, PL 118, 754C)⁷⁷³.

Anche l’omelia XXIV della II Serie individua nell’episodio in cui Simone riconosce Cristo come figlio di Dio, il momento in cui Simone cambia il suo nome in Pietro⁷⁷⁴. In questa occasione, l’abate di Eynsham, seguendo la sua fonte, ossia Agostino, ricollega l’etimologia del nome proprio del discepolo alla pietra e utilizza il prestito *Petrus*, premurandosi però di tradurlo:

Ær ðan fyrste wæs his nama Simon ac drihten him gesette þisne naman **Petrus þæt is stænen** to ði þæt he hæfde getacnunge cristes gelaðunge; Crist is gecweden Petra þæt is stan and of ðam naman is gecweden Petrus eal cristen folc; Crist cwæð þu eart stænen and ofer ðisne stan þæt is ofer ðam geleafan þe ðu nu andettest ic getimbrige mine cyrcan: Ofer me sylfne ic getimbrige mine cyrcan. ofer me ic getimbrige ðe. na me ofer ðe. Ic eom seo trumnyss ðe ðe healdan sceal and ealle ða getimbrunge cristenre gelaðunge

(‘Prima di quel momento il suo nome era Simone ma il Signore gli dette il nome di Pietro cioè di pietra così che simboleggiasse la chiesa di Cristo. Cristo è chiamato Petra, cioè pietra e da questo nome viene chiamato Petrus da tutta la gente cristiana. Cristo disse “tu sei di pietra, e su questa pietra, cioè sul credo che tu professi, costruirò la mia Chiesa”. Su di me costruirò la mia Chiesa, su di me la costruirò, non me su di te. Io sono la fermezza che ti reggerà e tutta la struttura della Chiesa’).

⁷⁷³ Godden (2000: 323-324).

⁷⁷⁴ CH II, XXIV: Sancti Petri Apostoli, rr.164-165.

L'atteggiamento traduttivo di Ælfric, a differenza di quello dei traduttori degli *OEG*, pare essere più eterogeneo. Ciò risente sia del trattamento delle fonti da lui utilizzate sia dalla sempre presente volontà ælfriciana di fornire al suo pubblico una chiara e corretta interpretazione esegetica dei passi.

Rama

Il lessema latino *Rama* è presente nell'episodio della strage degli innocenti contenuto nel Vangelo di Matteo 2,18: *Vox in Rama audita est ploratus et ululatus multus. Rama, ramah* che in ebraico significa 'altezza', era una città sul confine tra i due regni di Israele e di Giuda. Se ne fa menzione in Geremia 15:5, la cosiddetta profezia di Geremia, che viene confermata dal Vangelo di Matteo; Erode, alla ricerca di Cristo, decide di far uccidere tutti i primogeniti maschi di Israele; la profezia su Rachele è compiuta e si ode forte e chiaro il grido di dolore e sgomento della donna che piange i suoi figli e non vuole essere consolata.

La traduzione proposta da *OEG* e *CH*⁷⁷⁵ è la medesima; il latino *in Rama* viene reso con *on heannysse*, 'in altezza' che apparentemente si presenta come una glossa incorporata direttamente nel testo. Questa soluzione sembra essere particolarmente diffusa nel contesto medievale inglese, appare infatti anche nelle *Rushworth glosses* (che glossano con *in heannisse*). La fonte di Ælfric potrebbe essere Aimone di Auxerre (Hom.12, PL 118, 79D) il quale spiega, probabilmente ispirandosi a sua volta a Girolamo, che Rama non è il nome di una città, ma è da intendersi come un luogo posto in alto, un'altura: "Non hic Rama nomen urbis vel loci, ut quidam putant, simpliciter sonat, sed potius in excelsum significat"⁷⁷⁶. In tal caso la traduzione proposta non va intesa come una glossa che spiega il significato del nome della città, bensì come una resa letterale basata su una particolare interpretazione diffusa nel contesto anglosassone della parola *Rama*.

Salvator

Il termine latino *Salvator* è il titolo dato a Cristo per la sua opera di salvezza compiuta attraverso la sua passione, morte e resurrezione e letteralmente significa 'colui che salva'. È infatti composto dal suffisso *-tor*, usato per la creazione di nomi d'agente a partire da

⁷⁷⁵ CH I, V: V. Kalendas Ianuarii Natale Innocentium Infantium, rr.51-52.

⁷⁷⁶ Godden (2000: 41).

aggettivi, postposto all'aggettivo *salvus* 'salvo', dalla stessa radice di *salus* 'salute' e a sua volta derivato dal sanscrito *sarvas* 'intero', nel senso quindi di 'illeso, salvo', riscontrabile anche nel greco ολος 'intero, integro' e nel gotico *sarva* 'arma difensiva'. Nell'episodio di *Luca 2,11*, l'angelo Gabriele annuncia ai Magi la nascita del Salvatore, che è il Cristo Signore.

OEG e *CH* traducono con *Hælend*, *nomen agentis* che significa letteralmente 'colui che salva, il Salvatore' ampiamente utilizzato in inglese antico per indicare Gesù Cristo. *Hælend* è il participio presente del verbo *hælan*, 'curare, salvare' presente anche in a.s. *heliand*, *heleand* e in aat. *heilant*. Si tratta quindi di un termine comune alle lingue germaniche occidentali e riconducibile al germanico *hailjan 'salvare, guarire'⁷⁷⁷, in cui è evidente il passaggio dal dittongo *ai* del germanico a *æ* dell'ags. L'aggettivo *heilag*, nel contesto germanico pagano, era originariamente utilizzato per designare il dono sovranaturale della fortuna e da qui anche oggetti, luoghi e persone che, agendo da intermediari, lo trasmettevano attraverso la loro presenza nel mondo⁷⁷⁸. Il lessema assume quindi il significato di 'salvo, sano, intatto' mentre il sostantivo *heil* indicava la 'buona sorte, buona fortuna', inteso come una benedizione derivata dall'osservanza delle pratiche culturali.

Il lessema *hælend* è una neoformazione che riproduce il termine latino elemento per elemento, ossia una *Lehnübersetzung*. Allo stesso tempo si può anche parlare di composto formato a partire dal verbo *hælian* 'salvare' a cui viene aggiunto uno dei suffissi più produttivi dell'inglese antico, ossia *-end*, per formare un nome d'Agente a partire dal verbo⁷⁷⁹.

Samaritanus

Il Vangelo di Giovanni 8,48 riporta l'episodio in cui i Giudei accusano Cristo di essere un Samaritano: *Nonne bene dicimus nos quia Samaritanus es tu*. Il nome deriva dalla città di Samaria, distrutta dagli Assiri nel 74 a.C. e a cui seguì la deportazione degli Israeliti della città in regioni vicine, già occupate da altre popolazioni. Gli Ebrei vennero così a mescolarsi etnicamente con le tribù vicine e cominciarono ad essere chiamati Samaritani⁷⁸⁰. Di questo

⁷⁷⁷ OED, s.v. 'hælend'.

⁷⁷⁸ Green (2000: 16).

⁷⁷⁹ Kastowsky (1992: 385).

⁷⁸⁰ Forcellini et al. s.v. 'Samaria'.

conflitto tra Ebrei e Samaritani troviamo tracce in diversi passi evangelici, tra cui *Giovanni 4,5*, *Luca 9,52-53*, *Luca 10,30*. La differenza tra la religione giudaica e quella samaritana risiedeva principalmente in due fattori di contesa: il luogo eletto, che per gli Ebrei era il monte Sion, mentre per i Samaritani era il monte Garizim, e il libro sacro che per i Samaritani era il Pentateuco⁷⁸¹. Sono essenzialmente i Vangeli di Luca e Giovanni a citare i Samaritani e ad utilizzare Samaritano come uno sferzante insulto; in effetti, lo stupore provato dalla Samaritana per la richiesta di Gesù di un sorso d'acqua dalla sua brocca (*Giovanni 4,9*) conferma che in età neotestamentaria i Giudei equiparavano i Samaritani ai pagani.

OEG e *CH* preferiscono mantenersi aderenti al latino traducendo in entrambi i casi con *Samaritanisc*, prestito dal latino *Samaritanus*, in cui il suffisso *-tanus* del latino, usato per formare aggettivi di nazionalità a partire da nomi di nazione, trova il suo equivalente nel suffisso ags *-isc*. Si tratterebbe quindi, secondo la terminologia di Betz, di un cosiddetto *assimiliertes Lehnwort*, ossia un prestito (parzialmente) integrato nella lingua d'arrivo.

A conclusione dell'analisi lessicale di ognuno dei sostantivi più significativi contenuti all'interno del *corpus*, si procederà ora a tracciare alcune riflessioni conclusive; in particolare, si prenderà in considerazione l'incidenza di prestiti, calchi e composti nei passi evangelici in comune tra *OEG* e *CH* col fine di tracciare un quadro delle tendenze e delle pratiche traduttive dei traduttori dei Vangeli anglosassoni e di Ælfric, che comprenda anche un'analisi delle strategie traduttive più riuscite. Si porranno altresì in evidenza le motivazioni dietro le scelte compiute e, allo stesso tempo, le conseguenze da esse provocate sul piano della ricezione del testo evangelico da parte del pubblico anglosassone.

⁷⁸¹ GLNT, s.v. Σαμαρειτα΄.

Conclusioni

Nell'Inghilterra alto medievale i Vangeli sono stati oggetto di diverse traduzioni. Fra queste gli *OEG* e le *CH* di Ælfric di Eynsham. I due testi presi in esame – come si è evidenziato all'interno del capitolo 2 – condividono la stessa area di composizione (l'Inghilterra meridionale) e lo stesso contesto storico-culturale di riferimento, ossia la temperie culturale della Riforma Benedettina, che, come messo in luce nel §1.1.2., è debitrice verso il programma di re Alfredo il Grande sotto diversi aspetti. Allo stesso tempo, tuttavia, il confronto tra *OEG* e *CH* risulta interessante anche per le diversità che li caratterizzano: essi, infatti, appartengono a due tipologie testuali differenti. Si tratta di una traduzione 'propriamente detta' nel caso dei Vangeli anglosassoni e di una 'rielaborazione' nel caso di Ælfric; questo fa sì che sia le finalità d'uso che i destinatari a cui esse si rivolgono non siano coincidenti, determinando così l'adozione di pratiche traduttive diverse nella restituzione del testo evangelico.

Gli *OEG* erano pensati essenzialmente per la *lectio* divina, per la formazione di novizi e probandi nella loro lingua; la traduzione poteva essere perciò usata accanto al testo latino, in un periodo in cui la conoscenza della lingua latina in Inghilterra era in forte declino; le *CH*, al contrario, vennero prodotte principalmente per una fruizione comunitaria, in quanto il commento al testo evangelico poteva essere letto dal predicatore a commento della lettura del giorno, in un contesto di istruzione religiosa rivolta ad un pubblico piuttosto eterogeneo. L'aspetto performativo ricopriva quindi un ruolo tutt'altro che marginale⁷⁸². La traduzione di Ælfric è perciò maggiormente focalizzata sugli elementi retorici e performativi del testo, per ragioni stilistiche ma anche esegetiche, più attenta alle sfumature di significato dei lessemi, per cui si trovano spesso rese sinonimiche di uno stesso lemma. La traduzione ælfricana si caratterizza inoltre per un numero maggiore di omissioni e aggiunte, che testimoniano una più matura riflessione sui concetti del lessico cristiano e sul Cristianesimo in generale⁷⁸³. Ælfric, più che un traduttore, può essere definito *auctor*, laddove gli *OEG* ci restituiscono un testo più lineare, privo di ornamenti retorici e maggiormente volto alla comprensione del testo latino.

⁷⁸² La questione della performance, soprattutto nel passaggio da una lingua culturalmente più elevata come il latino a una più "bassa" come l'inglese antico, diventa anche un problema sociolinguistico con cui il traduttore deve confrontarsi.

⁷⁸³ Francini (2009: 154).

A partire da queste premesse, l'analisi lessicale, al centro della trattazione, è stata condotta tenendo conto degli strumenti di analisi offerti dai *Translation Studies* (cfr. § 1.3.3.). Come evidenziato da § 1.3.3., le riflessioni di Even-Zohar nei suoi studi descrittivi sulla letteratura tradotta sono risultate utili anche per il contesto dell'Inghilterra alto medievale: la traduzione acquista infatti un ruolo fondamentale all'interno di quei sistemi giovani, ancora in formazione, in cui l'importazione di materiale linguistico dall'esterno permette al sistema ricevente di arricchirsi dal punto di vista sia linguistico che intellettuale nonché di rafforzare la propria identità culturale. La traduzione diviene perciò uno dei mezzi preferiti per elaborare un nuovo repertorio culturale e letterario nella lingua d'arrivo (Even Zohar 1990: 47). Il contesto anglosassone può essere definito come un polisistema giovane; va tuttavia ricordato che nel periodo in cui vennero prodotti *OEG* e *CH* gli Anglosassoni avevano già da secoli maturato un'identità cristiana. È per questo che Ælfric – non strettamente ancorato alla restituzione principale della Sacra Scrittura – ricorre a una serie di strategie che si adattano al messaggio che, di volta in volta, egli vuole veicolare. Come osserva Lefevre, ogni traduzione è sempre anche una riscrittura e non esistono traduzioni innocenti, in quanto ognuna di esse viene prodotta per uno specifico obiettivo (Lefevre 1992: XI). La traduzione di Ælfric mostra questi aspetti con particolare evidenza.

Nel primo capitolo, si è osservato come nel caso di *OEG* e *CH*, il testo evangelico è stato trasposto dal latino, che, all'altezza cronologica di cui si tratta, possedeva un elevato prestigio culturale. Successivamente nel capitolo 2, in una prospettiva comparatistica, si sono illustrate le principali affinità e diversità dei due testi per quanto riguarda, tra gli altri, i destinatari e la paternità del testo, che per gli *OEG* e a differenza delle *CH* risulta più problematica da definire. L'analisi lessicale, nucleo della trattazione, è invece al centro del capitolo 3; essa comprende una parte generale dedicata a sostantivi denotanti entità astratte e concrete e una sezione dedicata invece all'analisi dei nomi propri. All'interno del terzo capitolo si è dapprima individuata la base teorica per la terminologia di riferimento riguardante prestiti, calchi (strutturali e semantici) e composti a partire dagli importanti contributi del linguista tedesco Betz (1974: 137), e, per quanto riguarda i composti, da quelli rielaborati e ampiamente approfonditi da Molinari (1994: 83 ss.), poiché entrambi gli studiosi si sono focalizzati sullo studio delle lingue germaniche antiche. A partire da questo quadro teorico, cui sono state incorporate anche riflessioni e teorie linguistiche più recenti e consideranti anche le lingue moderne e standard, si è proceduto con l'analisi dei singoli

lessemi: partendo dalla fonte latina, la *Vulgata*, si sono prese in esame le rese in inglese antico nei corrispondenti passi evangelici tradotti da *OEG* e *CH*. Nel caso di Ælfric si è precisato anche il suo trattamento delle fonti nonché le spiegazioni esegetiche a corredo della citazione del passo, così da fornire un'ampia e motivata panoramica sulle sue scelte traduttive. L'analisi è stata portata avanti tenendo sempre presente anche l'etimologia dei sostantivi latini; come si è evidenziato, molti di essi sono prestiti dal greco: in particolare si tratta di concetti base della religione, come per i termini *angelus* e *diabolus*, ma anche piante e animali di derivazione orientale come *aloe*, *mhyrra* e *scorpio* (per cui spesso anche la traduzione in inglese antico propone dei prestiti estranianti). Infine anche molti termini denotanti luoghi simbolo della religione, come *gazophylacium*, *domus orationis* o *telonium* sono prestiti dal greco, ma verranno resi da *OEG* e *CH* attraverso tecniche di addomesticamento.

A seguito dell'analisi dei lessemi si possono formulare alcune riflessioni circa le modalità traduttive utilizzate dai traduttori degli *OEG* e da Ælfric. Nelle tabelle in appendice si è scelto di mantenere la nomenclatura in tedesco proposta da Betz e già illustrata nel capitolo 3 (cfr. § 3.2.). Per quanto riguarda l'incidenza di prestiti (*Lehnwort*), essa è in generale maggiore negli *OEG* rispetto alle *CH*, con una netta prevalenza, soprattutto nel caso di Ælfric, nell'uso del cosiddetto *assimiliertes Lehnwort* (cfr. tabella a). Le incidenze dei calchi sono invece equivalenti nei due testi (con una leggera preferenza per questa scelta da parte dell'abate di Eynsham), tuttavia ciò che preme segnalare è la più alta frequenza, in Ælfric, della tipologia del calco semantico (*Lehnbedeutung*), come evidenziato nella tabella a e tabella d. Per quanto riguarda la trattazione dei nomi propri (come evidenziato nella tabella b) si conferma la preferenza degli *OEG* per l'impiego di prestiti, mentre si può notare come per i calchi e i composti le occorrenze siano più numerose negli *OEG* che nelle *CH*, diversamente da quanto evidenziato per la parte generale. Il fenomeno è imputabile al fatto che Ælfric, in talune occasioni, per alcuni nomi riferiti a elementi culturali, predilige impiegare perifrasi esplicative in luogo del calco. Ad esempio, per la traduzione del latino *Pascha*, Ælfric, diversamente dagli *OEG*, preferisce rendere con *deorwurðan ðrowunge* ('preziose sofferenze')⁷⁸⁴. Per ciò che concerne i composti, infine, l'atteggiamento traduttivo è piuttosto simile in entrambi i testi con una netta preferenza per i composti di tipo endocentrico su quelli di tipo esocentrico (cfr. Tab. e).

⁷⁸⁴ CH II, XIV, r.14.

Privilegiando un punto di vista qualitativo per l'analisi dei dati emersi, si possono quindi delineare le strategie traduttive prevalenti adottate negli *OEG* e nelle *CH*, mettendo tuttavia in evidenza che esse non risultano totalmente dicotomiche come ci si potrebbe attendere sulla base della loro differente tipologia testuale. Alla luce dell'analisi dei singoli lessemi e dai risultati emersi si può asserire che la traduzione veicolata dagli *OEG* è maggiormente *source oriented* e in molti casi presenta una tendenza a provocare nel destinatario un effetto di straniamento attraverso l'utilizzo di prestiti. È il caso, ad esempio, della traduzione del latino *mons*, reso dagli *OEG* con *munt* (cfr. s.v. 'mons') o di *castel*, che è invece tradotto con il prestito *ceastre* (cfr. s.v. 'castellum/civitas'), laddove Ælfric invece preferisce degli equivalenti lessicali come *dune* e *byrig* rispettivamente.

La traduzione di Ælfric è invece generalmente più *target oriented* e legata al contesto, in quanto la chiarezza del messaggio per il destinatario e la coerenza della traduzione rispetto alla cornice narrativa paiono essere due elementi imprescindibili per l'abate di Eynsham, come evidenziato dalla preferenza per i calchi (in particolare semantici) e dall'uso di perifrasi esplicative. Si veda, in questo senso, la resa ælfriciana del latino *Paradisus*, tradotto con un prestito da *OEG*; Ælfric sceglie invece il composto *neorxanawang*, che, probabilmente, risultava più intelligibile per i destinatari; l'attenzione di Ælfric al contesto narrativo è riscontrabile anche nella traduzione del latino *sedes*, inteso come sede regale, trono: mentre gli *OEG* traducono in tutte le occorrenze con *setl*, l'abate di Eynsham differenzia le sue traduzioni scegliendo *cynesetle* ('trono regale' da *cyning* 're') per indicare il trono di Davide e *domsetle* ('sede del giudizio' da *dom*, 'giudizio') per rendere invece i dodici troni su cui siederanno gli apostoli il Giorno del Giudizio (cfr. s.v. 'Paradisus' e s.v. 'sedes').

Il solido bagaglio culturale di Ælfric e la sua capacità di maneggiare la lingua per i propri scopi, nonché la volontà di uniformare le proprie pratiche traduttive agli usi del cosiddetto "Winchester vocabulary" (cfr. § 2.2.3.), fanno sì che le sue traduzioni si rivelino particolarmente trasparenti per il destinatario, adottando soluzioni addomesticanti efficaci nel trasporre il messaggio cristiano nel *milieu* culturale germanico.

Al di là delle differenze traduttive dei due testi si può notare come esistano anche delle affinità: la soluzione traduttiva prevalente è quella del calco, che permette di riconvertire termini legati al campo semantico del mondo pagano, in particolare all'istituzione del *comitatus*, in chiave cristiana o di crearne di nuovi a partire da materiale

lessicale già esistente nella lingua d'arrivo. Per la prima tipologia, si pensi alla resa del latino *Dominus*, usato per indicare il Signore che, in entrambi i testi, è tradotto con il lessema *drihten*, indicante in origine il comandante militare a capo di un gruppo di guerrieri suoi seguaci, che a lui dovevano fedeltà in cambio di una ricompensa (cfr. s.v. 'Dominus'). Dall'altro lato il nome d'agente *bocere* (dalla radice nominale *boc*, 'libro' a cui viene aggiunto il suffisso *-ere*) per la resa del latino *scriba* ben testimonia la capacità di coniazione di nuovi termini a partire da lessico autoctono (cfr. s.v. 'scriba').

Queste modalità traduttive si inseriscono nel solco dell'operazione di conversione voluta da papa Gregorio Magno con l'invio di missionari in Inghilterra nel VI secolo ed esplicitata nella sua lettera a Mellito, contenuta nella *Historia Ecclesiastica* di Beda (HE I.30):

uidelicet, quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant; sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur; aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur. Quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debeant commutari; ut dum gens ipsa eadem fana sua non uidet destrui, de corde errorem deponat, et Deum uerum cognoscens ac adorans, ad loca, quae consueuit, familiarius concurrat.

'abbiamo concluso che i templi degli idoli tra quella gente non devono assolutamente essere distrutti; ma gli idoli che si trovano dentro di essi vanno distrutti; gli stessi templi vengano aspersi con acqua benedetta, siano costruiti gli altari e siano poste le reliquie. Perché, se questi templi sono ben costruiti, devono essere purificati dal culto dei demoni e dedicati al servizio del vero Dio. In questo modo la gente, vedendo che non sono stati distrutti i propri templi, può abbandonare l'errore e, riconoscendo e adorando il vero Dio, congregarsi volentieri presso i luoghi che gli erano familiari'⁷⁸⁵.

Un'altra caratteristica traduttiva è costituita dall'impiego di composti (come si evince dalla tabella b e tabella e) per un *simplex* nel testo latino. Anche questo tipo di costruzione permette al traduttore di utilizzare materiale lessicale autoctono, risultando così in una resa più trasparente per il pubblico. L'analisi condotta sulle occorrenze di prestiti, calchi e composti sembra quindi rivelare gli stessi esiti della ricerca di Kursova (2011: 139), sui processi di prestito tra latino e volgare nella traduzione della *Historia ecclesiastica gentis anglorum* nel periodo alfrediano.

Riassumendo, dall'analisi emerge:

- una preferenza degli *OEG* per una traduzione *source-oriented* (testimoniata da un maggior impiego di prestiti), laddove le *CH* paiono maggiormente *target oriented*;

⁷⁸⁵ Colgrave&Mynors (1969: 106). La traduzione è di chi scrive.

- tecniche di traduzioni generalmente addomesticanti (soprattutto nel caso di Ælfric) che mirano a ricreare nel destinatario un effetto quanto più simile a quello che l'originale poteva avere per i suoi destinatari;
- una riconversione del lessico base dell'*ethos* germanico in chiave cristiana così da risultare più comprensibile e più accettabile per i destinatari anglosassoni.

Ælfric e i traduttori degli *OEG*, adottando strategie differenti, ma non totalmente dicotomiche, mirano a veicolare il messaggio evangelico a una più ampia platea. La consapevolezza delle difficoltà di questa operazione e dei rischi è dichiarata dallo stesso Ælfric nella sua prefazione alla traduzione della Genesi (rr. 6-8):

nu þincð m, leof, þæt þæt weorc is swiðe pleolic me oððe ænigum men to underbeginne,
for þan þe ic ondræde, gif sum dysig man ðas boc ræt oððe rædan gehyrþ, þæt he wille
wenan þæt he mote lybban nu on þære niwan æ.

‘ora a me sembra, amico mio, che il lavoro (di traduzione) sia molto pericoloso da intraprendere per me o per chiunque, perché temo che se qualche stolto legge o sente leggere questo libro, possa pensare che oggi si possa vivere secondo la legge con cui gli antichi padri vivevano’⁷⁸⁶.

La traduzione risulta comunque necessaria come strumento di promozione di un sapere che in questo modo risultava convalidato, in un periodo in cui la conoscenza del latino era in forte declino in Inghilterra, come già ampiamente sottolineato da re Alfredo nella sua prefazione alla traduzione della *Cura Pastoralis* (Fulk, 2021: 4, rr. 16-18):

Ða ic ða ðis eall gemunde, ða wundrade ic swiðe swiðe ðara godena wiotena ðe giu wæron
giond Angelcynn, & ða bec eallæ befullan geliornod hæfdon, ðæt hie hiora ða nænne dæl
noldon on hiora agen geðiode wendan. Ac ic ða sona eft me selfum andwyrde & cwæð: Hie
ne wendon ðætte æfre menn sceolden swæ reccelease weorðan & sio lar swæ oðfeallan; for
ðære wilnunga hie hit forleton, & woldon ðæt her ðy mara wisdom on londe wære ðy we ma
geðeoda cuðon.

‘Quando rammento tutto ciò, mi meraviglio molto dei giusti e saggi uomini che un tempo camminavano tra gli Anglosassoni e avevano studiato a fondo tutti i libri, e non avevano voluto tradurli nella loro lingua. Ma ancora mi sono presto risposto e ho detto: “Essi non credevano che gli uomini sarebbero stati così negligenti e che il sapere sarebbe stato così in declino; di proposito essi si astenero da ciò, e si auguravano che in questa terra ci sarebbe stato tanto più sapere, quante più lingue avremmo conosciuto’.

La forza di queste traduzioni (sebbene esse siano molto più di questo) risiede nella loro capacità di trasmettere una realtà ‘altra’ contribuendo a favorire la diffusione e assimilazione

⁷⁸⁶ Crawford (1923: 80, rr. 97-99). La traduzione, dove non diversamente specificato, è di chi scrive.

del nuovo credo. La sperimentazione linguistica è dunque un processo fondamentale nella fruizione di una cultura, che assorbe i concetti del Cristianesimo, per restituirli alla cultura d'arrivo in veste confacente al destinatario. Si noti perciò la capacità di modellare la mentalità e il giudizio di chi, direttamente o indirettamente, ne fruisce. Come sottolinea Stanton (2002: 142): “in a scriptural context more than any others, translations become originals in their intentions and effects”.

Bibliografia

Fonti

- Adriaen, Marci. *Gregorii Magni Moralia in Job: libri XXIII-XXXV*. Turnholti: Brepols, 1985.
- Bright, James Wilson. *The Gospels of St. Matthew, St. Mark, St. Luke, and St. John in West Saxon*. Lexington: D.C. Heath and Co., 1904-10.
- Campbell, Alistair. *The Chronicle of Æthelweard*. London: Nelson's Medieval Texts, 1962.
- Charles, Jones. *Beda's opera didascalica 2, De temporum ratione Corpus Christianorum Series Latina, 123B*. Turnhout: Brepols, 1997.
- Clemoes, Peter. *Ælfric's Catholic Homilies: The First Series*. Oxford: Oxford University Press for EETS, 1997.
- Cockayne, Thomas Oswald. *Leechdoms, wortcunning, and starcraft of early England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1864.
- Colgrave, Bertram, e R.A. Mynors. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Crawford, Samuel John. *The Old English Version of the Heptateuch, Ælfric's Treatise on the Old and New Testament and his Preface to Genesis*. London: Early English Text Society, 1922.
- Dove, Mary. *Gloss on the song of the songs, Glossa Ordinaria, Pars.22 in Canticum Canticorum*. Turnhout: Brepols, 1997.
- Fulk, Robert D. *The Old English Pastoral Care*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2021.
- Garmonsway, George Norman. *Ælfric's Colloquy*. London: Methuen, 1939.
- Godden, Malcolm. *Ælfric's Catholic Homilies: Second Series*. Oxford: Early English Text Society by the Oxford University Press, 1979.
- . *Ælfric's Catholic Homilies: Introduction, Commentary and Glossary*. Oxford: Oxford University Press for EETS, 2000.
- Godden, Malcolm & Susan Irvine. *The Old English Boethius. An Edition of the Old English Versions of Boethius's De Consolatione Philosophiae*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gretsch, Mechthild. *Die Regula sancti Benedicti in England und ihre altenglische Uebersetzung*. Munchen: Fink, 1973.
- Grünberg, Madeleine. *The West Saxon Gospels: A Study of the Gospel of St. Matthew with the Text of the Four Gospels*. Amsterdam: Scheltema & Holkema, 1967.

- Helm, Karl. *Altgermanische Religionsgeschichte. 2Bde.* Heidelberg: Winter (Germanische Bibliothek, 5), 1937-1953.
- Henel, Heinrich. *Ælfric's De Temporibus Annis.* Oxford: Early English Text Society, 1942.
- Hickes, George. *Antiquae Litteraturae septentrionalis.* Oxford: Oxoniae, 1705.
- Hilberg, Isidorus. *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae.* Vindobonae-Lipsiae-Tempsky: Freytag, 1910.
- Hubbel, H.M. *Cicero II: De Inventione: De Optimo Genere Oratorum.* Cambridge-Harvard: Harvard University Press, 1949.
- Isidoro, Di Siviglia. *Etymologiae sive Origines.* Torino: UTET, Etimologie, o Origini a cura di Angelo Valastro Canale.
- Junius, Franciscus. *Quatuor D.N. Jesu Christi Evangeliorum versiones perantique duae, Gothica scil. et AngloSaxonica; quarum illam ex celeberrimo Codice Argenteo nunc primum depromsit Franciscus Junius F.F. Hanc autem ex Codicibus MSS. collatis emendatius recudi curavit Thom.* Dodrecht: Typis et sumptibus Junianis; excudebant H. et J. Essaei, 1665.
- Kemble, John Mitchell. *Codex Diplomaticus Aevi Saxonici.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Liuzza, Roy Michael. *The Old English Version of the Gospels vol.1.* Oxford: Oxford University Press, 1994.
- . *The Old English Version of the Gospels, vol.2 Notes and Glossary.* Oxford: Early English Text Society, 2000.
- Marsden, Richard. *The Old English Heptateuch and Ælfric's Libellus de Veteri Testamento et Novi, vol.1: Introduction and Text.* Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Mynors, R.A.B., Rodney Thomson, e Michael Winterbottom. *Gesta Regum Anglorum: The History of the English Kings: Vol 1.* Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Mynors, Roger. *Cassiodori Senatoris Institutiones Edited from the Manuscript.* Oxford: Clarendon Press, 1937.
- Parker, Matthew & John Foxe. *The Gospel of the Fower Evangelistes in the Olde Saxons tyme out of Latin into the vulgate toung of the Saxons, newly collected out of ancienne Monumentes of the sayd Saxons, and now published for testimonie of the same.* London: printed by Daje, John, 1571.
- Pascasius, Radbertus. *Expositio in Matthaео CCCM 56B B. Paulus (ed.).* Turnhout: Brepols, 1984.
- Plummer, Charles. *Venerabilis Baedae: Historiam Ecclesiasticam Gentis Anglorum.* Oxford : Oxford University Press, 1896.

- Pope, John. *Homilies of Ælfric: a Supplementary Collection. Being twenty-one full homilies of his middle and later career for the most part not previously edited, with some shorter pieces, mainly passages added to the second and third Series. 2 volumes.* London: Oxford University Press for the EETS, 1967-68.
- Quadri, Riccardo, e Roland Demeulenaere. *Heirici Autissiodorensis Homiliae per circum anni CCCM 116B.* Brepols: Turnhout, 1992.
- Sedgefield, Walter John. *King Alfred's Old English Version of Boetius de Consolatione philosophiae edited from the mss, with introduction, critical notes and glossary .* Oxford: Clarendon Press, 1899.
- Schaefer, Kenneth Gordon. *An Edition of Five Old English Homilies for Palm Sunday, Holy Saturday, and Easter Sunday.* New York: Columbia University Press, 1972.
- Skeat, Walter William. *The Holy Gospels in Anglo-Saxon, Northumbrian and Old Mercian Versions: Synoptically Arranged with Collations exhibiting all the readings of all the mss.* Cambridge: Cambridge University Press, 1871-1900.
- Swanton, Michael. *The Anglo-Saxon Chronicle.* London: Orion Publishing Co, 2000.
- Sweet, Henry. *The Anglo-Saxon version of Gregory's Pastoral Care from the Hatton MS. and the Cotton MSS.* London: Routledge, 1871-1872.
- Symons, Thomas, e Sygrid Spath (eds.). «Regularis Concordia Anglicae Nationis.» In *Corpus Consuetudinum Monasticarum VIII.3*, di Kassius Hallinger, 61-147. Siegburg: Schmitt, 1984.
- Tamoto, Kenichi. *The MacRegol Gospels of the Rushworth Gospels. Edition of the Latin Text with the Old English Interlinear Gloss Transcribed from Oxford, Bodleian Library, MS Auctarium D.2.19.* Amsterdam: Benjamin, 2013.
- Thorpe, Benjamin. *Sermones Catholici or Homilies of Ælfric, 2 vol.* London: Printed for for the Aelfric Society, 1844-46.
- . *The Anglo-Saxon Poem of Beowulf.* Oxford: James Wright, 1855.
- Weber, Robert, e Roger Gryson. *Biblia Sacra Vulgata.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- Zupitza, Julius. *Ælfrics Grammatik und Glossar. Text und Varianten. 3. Auflage.* Berlin: Weidmann, 1880.

Studi

- Anlezark, Daniel. «The Anglo-Saxon World View.» In *The Cambridge Companion to Old English Literature*, di Malcolm Godden e Michael Lapidge, 66-81. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- Bassnett, Susan, e André Lefevere. *Translation, History and Culture*. London: Printer Publishers, 1990.
- Bately, Janet. «Did King Alfred actually translates anything? The integrity of the Alfredian canon revisited.» *Medium Aevum*, 2009: 189-215.
- . «King Alfred and the Old English Translation of Orosius» *Anglia*, vol.88, 1970: 433-460.
- Baugh, Albert, e Thomas Cable. *A History of the English Language Fifth Edition*. London: Routledge, 2002.
- Bennett, Jack Arthur Walter (ed.). *Early Middle English Verse and Prose*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Bernard, George. «The Dissolution of the Monasteries.» *History. The Journal of the Historical Association* vol. 96, 2011: 390-410.
- Berthurum, Dorothy. «The Form of Ælfric's Lives of Saints.» *Studies in Philology*, 1932: 515-533.
- Betz, Werner. *Der Einfluss des Lateinischen auf den altochdeutschen Sprachschatz. 1. Der Abrogans*. Heidelberg: Winter, 1936.
- . *Deutsch und Lateinisch. Die Lehnbildungen der altochdeutschen Benediktinerregel*. Bonn: Bouvier, 1949.
- . «Lehnwörter und Lehnprägungen im Vor- und Früdeutschen.» In *Deutsche Wortgeschichte*, di Rupp H. Maurer F., 135-163. Berlin-New York: De Gruyter, 1974.
- Bischoff, Bernhard, e Michael Lapidge. *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Bisetto Antonietta, e Sergio Scalise. «The classification of compounds.» *Lingue e Linguaggio*, 2005: 319-332.
- Blair, Peter Hunter. «From Bede to Alcuin.» In *Anglo-Saxon Northumbria*, di Peter Blair e Michael Lapidge, 239-60. London: Variorum Collected Series, 1984.
- . *The world of Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Bloomfield, Leonard. *Language*. New York: University of Chicago Press, 1933.
- Bradbury, Jim. *The Capetians: Kings of France 987-1328*. London: Continuum, 2007.
- Breindl, Eva, e Maria Thurmair. «Der Fürstbischof im Hosenrock. Eine Studie zu den nominalen Kopulativkomposita des Deutschen.» *Deutsche Sprache*, 20, 1992: 32-61.
- Brown, Michelle (ed.). *The Lindisfarne Gospels: Society, Spirituality and the Scribe*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Bullough, Daniel. «The educational tradition in England from Alfred to Ælfric: teaching utriusque linguae.» In *Carolingian renewal*, di Daniel Bullough, 297-334. Manchester: Manchester University Press, 1991.

- Burnley, David. *The History of English Language: Some Sources*. London: Routledge, 2000.
- Buzzetti, Carlo. «Quale traduzione della Bibbia usiamo? Note per una classificazione dei tipi in "quattro modelli".» *La traduzione dei testi religiosi*. Trento: Morcelliana, 1995. 35-56.
- Cammarota, Maria Grazia. «Ecclesia e sinagoga nei primi documenti alto-tedeschi antichi.» *Incontri linguistici* (24), 2001: 101-125.
- . «Riflessioni sulle prime traduzioni del Pater Noster in antico alto tedesco.» In *Studies on Late Antique and Medieval Germanic Glossography and Lexicography in Honour of Patrizia Lendinara*, di Claudia Di Sciacca, Concetta Giliberto, Carmela Rizzo e Loredana Teresi, 71-87. Pisa: Edizioni ETS, 2018.
- Cammarota, Maria Grazia, e Francesco Lo Monaco. *"Barbara locutio". Il "De vocatione gentium" latino-antico alto tedesco dei Frammenti di Mondsee*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2021.
- Caplan, Harry. «The Four Senses of Scriptural Interpretation.» *Speculum* vol.4, 1929: 282-290.
- Carr, Charles. *Nominal Compounds in Germanic*. London: St. Andrews University, 1939.
- Cerruti Massimo, e Riccardo Regis. «Dal discorso alla norma: prestiti e calchi tra i fenomeni di contatto linguistico.» *Vox Romanica* 74, 2015: 20-45.
- Chiesa, Paolo. «"Ad verbum" o "ad sensum"? : modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo.» *Medioevo e Rinascimento*, 1987: 1-51.
- Clemons, Peter. «The Chronology of Ælfric's Works.» *The Anglo-Saxons: Studies in some aspects of their history and culture presented to Bruce Dickens*, 1959: 212-247.
- . «Ælfric.» In *Continuations and Beginnings: Studies in Old English Literature*, di Eric Gerald (ed.) Stanley, 176-209. London: Nelson, 1966.
- . *Rhythm and Cosmic order in Old Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Copeland, Rita. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Cubitt, Catherine. «The tenth-century Benedictine Reform in England.» *Early Medieval Europe* 6 (1), 1997: 77-94.
- . *Anglo-Saxon Church Councils, c.650-c.850*. Leicester: Leicester University Press, 1995.
- . «Ælfric's Lay Patrons.» In *A companion to Ælfric*, di Hugh & Swan, Mary Magennis, 165-193. Leiden: Brill's Companion to the Christian Tradition, 2009.
- Dal Negro Silvia, e Federica Guerini. *Contatto: dinamiche ed esiti del plurilinguismo*. Roma: Aracne, 2007.

- Daniell, David. *The Bible in English: Its History and Influence*. Yale: Yale University Press, 2003.
- Deanesly, Margareth. *The Pre Conquest Church In England*. Wallingford: Adam and Charles Black, 1961.
- Del Negro, Silvia, e Federica Guerini. *Contatto. Dinamiche ed esiti del plurilinguismo*. Roma: Aracne, 2007.
- Del Zotto Tozzoli, Carla. «La predicazione in volgare nell’Inghilterra anglosassone e normanna: Ælfric e Orm.» *Antonianum* 69(1), 1994: 35-68.
- De Rossi, Giovanni Battista. *La biblioteca della Sede apostolica ed i Catalogi dei suoi manoscritti – i gabinetti di oggetti di Scienze Naturali arti ed archeologie*. Roma, Tipografia della Pace, 1884.
- . *De Origine Historia Indicibus Scrinii et Bibliotheca e Sedis Apostolicae Commentatio Joannis Baptistae De Rossi* [Ex Tomo I recentionis Codicum Palatinorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae]. Roma: Ex Typographia Vaticana, 1886.
- Derrida, Jacques. «Des tours de Babel.» In *Teorie contemporanee della traduzione*, di Siri (a cura di) Nergaard, 228-262. Milano: Strumenti Bompiani, 1995.
- Dietrich, Edward. «Abt Aelfric, Zur Literatur-Geschichte der angelsächsischen Kirche.» *Zeitschrift für die historische Theologie* 25, 1855: 487-594.
- Discenza, Nicole Guenther. «Alfred’s Verse Preface to the Pastoral Care and the Chain of Authority.» *Neophilologus* 85, n.4, 2001: 625-633.
- Drake, Emery Allison. *The Authorship of West Saxon Gospels*. New York: Press of E.Scott Co., 1894.
- Dumville, David. «King Alfred and the Tenth-Century Reform of the English Church.» In *Wessex and England from Alfred to Edgar: Six Essays on Political, Cultural, and Ecclesiastical Revival*, di David Dumville, 185-205. London: Woodbridge, 1992.
- Durkin, Philip. *Borrowed Words: A History of Loanwords in English*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Eco, Umberto. «Riflessioni teorico-pratiche sulla traduzione.» In *Teorie contemporanee della traduzione*, di Siri Nergaard, 78-90. Milano: Bompiani, 1995.
- . *Dire quasi la stessa cosa*. Milano: Bompiani, 2003.
- Even-Zohar, Itamar. «The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem.» *Poetics Today*, 1990: 45-51.
- Folena, Gianfranco. *Volgarizzare e tradurre*. Torino: Einaudi, 1991.
- Förster, Max. *Über die Quellen von Ælfric’s Homiliae Catholicae*. Berlin: Vogt, 1894.

- Fox, Michael. «Ælfric on the creation and fall of the angels.» *Anglo-Saxon England*, 2002: 175-200.
- Francini, Marusca. *Il Vangelo di Giovanni in anglosassone*. Pavia: Pavia University Press, 2019.
- Fulke, Robert, e Caine Christopher. *A History of Old English Literature*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Funke, Ottho. «Studien zur allitterierenden und rythmischen Prosa in der alteren ältenenglischen Homiletik.» *Anglia* 80, 1962: 9-36.
- Gadamer, Hans-Georg. «Hermeneutics and Social Sciences.» *Philosophy Social Criticism*, 1975: 307-316.
- . «Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio.» In *Teorie contemporanee della traduzione*, di Siri Nergaard, 212-226. Milano: Bompiani, 1995.
- Garmonsway, George Norman. «Anglo-Saxon Heroic Attitudes.» *Studies Francis Peabody Magan*, 1939: 139-146.
- Gautier, Alban, e Jean-Pascal Pouzet. «Les langues de l'Angleterre médiévale: au delà du bilinguisme.» *Médiévales*, 2015: 15-24.
- Gerould, Gordon Hall. «Abbot Ælfric's Rhythmic Prose.» *Modern Philology*, Vol.22, 1925: 353-366.
- Gittos, Hellen. «The Audience for Old English Texts: Ælfric, Rhetoric and the Edification of the Simple.» *Anglo-Saxon England* 43, 2014: 231-266.
- Gneuss, Helmut. *Lehnbildungen und Lehnbedeutungen im Altenenglischen*. Koblenz: Schmidt, 1955.
- . *Hymnar und Hymnen im Englischen Mittelalter*. Berlin: De Gruyter, 1968.
- . «The origin of Standard Old English and Æthelwold's school at Winchester.» *Anglo-Saxon England vol.1*, 1972: 63-83.
- . «A Preliminary List of Manuscripts Written or Owned in England up to 1100.» *Anglo-Saxon England vol.9*, 1981: 1-60.
- . «Anglo-Saxon libraries from the Conversion to the Benedictine Reform.» In *Books and Libraries in Early England*, di Helmut Gneuss, 643-688. Aldershot: Variorum, 1996.
- . *"Anglicae linguae interpretatio": Language contact, lexical borrowing and glossing in Anglo-Saxon England*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- . *Ælfric of Eynsham: His Life, Time and Writings*. Western Michigan University: Medieval Institute Publications, 2002.

- Gneuss, Helmutt, e Michael Lapidge. *Anglo-Saxon manuscripts: A bibliographical handlist of manuscripts written or owned in England up to 1100*. Toronto: Toronto University Press, 2014.
- Godden, Malcolm. «Ælfric and the Vernacular Prose tradition .» In *The Old English Homily and its Backgrounds*, di Paul Szarmach e Bernard Huppé, 99-117. Albany: SUNY Press, 1978.
- . «Money, power and morality in late Anglo-Saxon England.» *Anglo-Saxon England*, 1990: 41-65.
- . «Ælfric as Grammarian: The evidence of his Catholic Homilies.» In *Early Medieval English Texts and interpretations: Studies Presented to Donald G. Scragg*, di Rosser Susan Treharne Elaine, 13-30. Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002.
- . «Did King Alfred write anything?» *Medium Aevum*, 2007: 1-23.
- . «Ælfric and the Alfredian Precedent .» In *A companion to Ælfric* , di Hugh Magennis e Mary Swan, 139-164. Leiden: Brill's Companion to the Christian Tradition, 2009.
- . «The Alfredian Project and its Aftermath: Rethinking the Literary History of the Ninth and Tenth Centuries.» *Proceedings of the British Academy 162*, 2009: 93-122.
- . «Literacy in Anglo-Saxon England.» In *The Cambridge History of the book in Britain vol.1, c.400-1100*, di Richard Gameson, 580-90. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- . «Prologues and Epilogues in the Old English Pastoral Care and their Carolingian Models .» *Journal of English and Germanic Philology 110(4)*, 2011: 441-473.
- Green, Dennis Howard. *Language and history in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Greenfield, Stanley, Daniel Calder et al. *A New Critical History of Old English Literature with a survey of the Anglo-Latin background by Michael Lapidge*. New York: New York University Press, 1986.
- Gretsch, Metchild. «Æthelwold's Translation of the Regula Sancti Benedicti and its Latin Exemplar.» *Anglo-Saxon England 3*, 1974: 125-151.
- . *The Intellectual Foundations of the English Benedictine Reform*. Cambridge: Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 1999.
- . «A Key to Ælfric's Standard Old English.» *Leeds Studies in English*, 2006: 161-177.
- . «Ælfric, Language and Winchester.» In *A companion to Ælfric*, di Hugh Magennis e Mary Swan, 109-138. Leiden: Brill's Companion to the Christian Tradition, 2009.
- Grocock, Cristopher, e I.N. Wood. *The Abbots of Wearmouth and Jarrow*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Gusmani, Sergio. *Saggi sull'interferenza linguistica*. Firenze: Le Lettere, 1981.
- . «Interlinguistica.» In *Linguistica storica*, di Romano Lazzeroni, 87-114. Roma: Carocci, 1987.
- Hagen, Ann. *A Second Handbook of Anglo-Saxon Food and Drinks*. London: Anglo-Saxon Books, 1995.
- Hargreaves, Henry. «From Bede to Wyclif: Medieval English Bible Translations.» *Bulletin of the John Rylands Library*, 1965: 118-140.
- Haspelmath, Martin. «Lexical borrowing: Concept and issues.» In *Loanwords in the world's languages: A comparative handbook*, di Uri Tadmor e Martin Haspelmath, 35-54. Berlin: De Gruyter, 2009.
- Hatcher, Anna. *Modern English Word-Formation and Neo-Latin. A Study of the Origins of English Copulative Compounds*. Baltimore: John Hopkins Press, 1951.
- Haugen, Einar. «The Analysis of Linguistic Borrowing.» *Language*, Vol. 26, 2, Apr - Jun 1950: 210-231.
- . *The Norwegian Language in America, a Study in Bilingual Behavior, Volume 2*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1953.
- Hill, Joyce. «Ælfric's use of etymologies .» *Anglo-Saxon England 17*, 1988: 35-44.
- . «Translating the tradition: manuscripts, models and methodologies in the composition of Ælfric's Catholic Homilies.» *Bulletin of John Rylands Library 79(1)*, 1997: 43-66.
- . «Reform and Resistance: Preaching Styles in Anglo-Saxon England.» *De l'homélie au sermon: histoire de la prédication médiévale; actes du colloque international de Louvain-la-Neuve 9-11 juillet 1992*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1992. 15-46.
- . «The Benedictine Reform and Beyond.» In *A Companion to Anglo-Saxon Literature*, di Phillip Pulsiano e Elaine Treharne, 151-169. Malden: Blackwell Publishers, 2001.
- . «Ælfric's Authorities.» In *Early Medieval English Texts and Interpretations: Studies Presented to Donald G. Scragg*, di Susan Rosser e Elaine Treharne, 51-66. Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002.
- . «Ælfric: His life and works .» In *A companion to Ælfric*, di Hugh Magennis e Mary Swan, 35-67. Leiden: Brill's Companions to the Christian Tradition, 2009.
- Hofstetter, Walter. «Winchester and the standardization of Old English vocabulary.» *Anglo-Saxon England 17*, 1988: 139-161.
- Holmes, James. *Translated: Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi, 1988.
- Holz-Mänttari, Justa. *Translatorisches Handeln: Theorie und Methode*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1984.

- Hordis, Sandra. «Neorxnawang: Aelfric's flawed Anglo-Saxon Paradise.» *Heroic Age*, 2015 (articolo web).
- Izdebska, Daria. «Weapon boys and Once-Maidens: a study of Old English vocabulary for stages of life.» In *Early Medieval English Life Courses: Cultural-Historical Perspectives*, 2021: 47-89.
- Jaspersen, Otto. *Growth and Structure of the English Language*. Leipzig: Teubner, 1905.
- John, Eric. «The kings and the monks in tenth century reformation.» *Bulletin of the John Rylands Library*, 1966: 154-180.
- Karg-Gasterdädt, Elizabeth. «Althochdeutsch thing - neuhochdeutsch Ding. Die Geschichte eines Worte.» *Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse*, 104,2, 1958: 1-31.
- Kastovskj, Dieter. «Semantics and vocabulary.» In *The English Language. Vol.I: The Beginnings to 1066*, di Richard Hogg, 290-408. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . «Inflectional Classes, Morphological Restructuring, and the Dissolution of OE Grammatical Gender.» In *Gender in Grammar and Cognition*, di Barbara Unterbeck, Matti Rissanen, Terttu Nevalainen e Mirja Saari, 709-727. Berlin: De Gruyter Mouton, 2000.
- Ker, Neil. *Catalogue of manuscripts containing Anglo-Saxon*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Keynes Simon, e Michael Lapidge. *Alfred the Great: Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources*. Harmondsworth: Penguin, 1983.
- Keynes, Simon. «Alfred the Great and the Kingdom of the Anglo-Saxons.» In *A companion to Alfred*, di Paul Szarmach e Nicole Discenza, 11-46. Brill, 2015.
- King, John. *Foxe's Book of martyrs and Early Modern Print Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Krahe Hans, e Wolfgang Meid. *Germanische Sprachwissenschaft. III. Wortbildungslehre*. Berlin: De Gruyter, 1967.
- Kursova, Anya. *Indirect Borrowings in Old English in the Light of Naturalness Theory: The Evidence of Simple, Derived and Compound Nouns from the Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. London: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2013.
- Laistner, Max Ludwig. *A Hand-List of Bede Manuscripts*. NY: Cornell University Press, 1943.
- Lampe, Geoffrey Hugo. *The Cambridge History of the Bible vol.2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

- Lapidge, Michael, e Michael Winterbottom. *Wulfstan of Winchester: the Life of St. Æthelwold*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Lapidge, Michael. «The hermeneutic style in tenth-century Anglo-Latin literature.» *Anglo-Saxon England vol.4*, 1975: 67-111.
- . «The school of Theodore and Hadrian.» *Anglo-Saxon England vol.15*, 1986: 45-72.
- . *The Anglo-Saxon Library*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Lapidge, Michael, e Michael Herren. *Aldhelm: The Prose Works*. London: D.S. Brewer, 2009.
- Lapidge, Michael, e Simon Keynes. *Alfred the Great: Asser's life of King Alfred and other contemporary sources*. London: Penguin, 2004.
- Lavezzo, Kathy. «Another Country: Ælfric and the Production of English Identity.» *New Medieval Literatures 3*, 1999: 67-93.
- Lawton, David. «Englishing the Bible.» In *The Cambridge History of Medieval English Literature*, di David Wallace, 454-482. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lendinara, Patrizia. «The 'Unglossed' Words of the Lindisfarne Glosses.» In *The Old English Gloss to the Lindisfarne Gospels: Language, Author and Context*, di Julia Fernandez Cuesta e Sara Pons-Sanz, 329-360. Boston: De Gruyter, 2016.
- Lenker, Ursula. «The West Saxon Gospels and the gospel-lectionary in Anglo-Saxon England: manuscript evidence and liturgical practice .» *Anglo-Saxon England 28*, 1999: 141-178.
- Lefevre, André. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge, 1992.
- Liuzza, Roy Michael. «Who read the Gospels in Old English?» *Words and Works: Studies in Medieval Language and Literature in Honour of Fred C. Robinson*, 1998: 3-24.
- . «Scribal habit: the evidence of the Old English Gospels.» *Rewriting Old English in the Twelfth Century*, 2000: 143-165.
- Luiselli Fadda, Anna Maria. «La traduzione nel Medioevo germanico: condizioni culturali e procedimenti operativi.» *Romanobarbarica 11*, 1991: 257-290.
- Magennis, Hugh. «Ælfric Scholarship .» In *A companion to Ælfric*, di Hugh Magennis e Mary Swan, 5-34. Leiden: Brill's Companion to the Christian Tradition, 2009.
- Marchand, Hans. *The Categories and Types of Present-Day English Word-Formatio. A Synchronic-Diachronic Approach*. Munich: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969.
- Marsden, Richard. «'Ask what I am called': the Anglo-Saxons and their Bibles.» In *The Bible as Book: the Manuscript Tradition*, di John Sharpe e Kimberly. Van Kampen, 145-175. London: Oak Knoll Press, 1998.

- . «Wrestling with the Bible: Textual Problems for the Scholar and the Student.» In *The Christian Tradition in Anglo-Saxon England*, di Paul Cavill, 69-90. Cambridge: Brewer, 2004.
- . *The Text of the Old Testament in Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Matras, Yaron, e Jeanette Sakel. «Investigating the mechanisms of pattern replication in language convergence.» *Studies in Language* 31 (4), October 2007: 829-865.
- Meli, Marcello. «Oralità e traduzione: riflessi sulla cultura "germanica" arcaica.» In *Teoria e pratica della traduzione nel Medioevo germanico*, di Maria Vittoria Molinari, 29-42. Padova: Unipress, 1994.
- Molinari, Maria Vittoria. «Traduzione e funzione poetica dei composti nominali anglosassoni.» In *Teoria e pratica della traduzione nel Medioevo germanico*, di Maria Vittoria Molinari e al., 83-105. Padova: Unipress editrice, 1994.
- Morrison, Stephen. *Continuity, and innovation in Early English Homilies: Studies on the vocabulary of Spiritual Warfare in Old English Writings and the Ormulum*. York: Centre for Medieval Studies, 1980.
- . «Vernacular Literary Activity in Twelfth Century England: Redressing the Balance.» *Culture politique des Plantagenet (1154-1224) Actes du colloque tenu à Poitiers du 2 au 5 mai 2002*. Poitiers: Martin Aurell, 2003. 253-67.
- Muller, Mögens. *The Expression Son of Man and the development of Christology. A History of Interpretation*. New York: Routledge, 2008.
- Myers-Scotton, Carol. *Contact Linguistics: Bilingual Encounters and Grammatical Outcomes*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . *Multiple voices : an introduction to bilingualism*. Malden: Blacwell Pub., 2006.
- Nelson, Janet. «‘A King across the Sea’: Alfred in Continental Perspective.» *Transactions of the Royal Historical Society, vol.36*, 1985: 45-68.
- Nergaard, Siri. *La teoria della traduzione nella storia*. Milano: Bompiani, 1993.
- . *Teorie contemporanee sulla traduzione*. Milano: Bompiani, 1995.
- . «Translation and power: recent theoretical updates.» In *The garden of Crossing Paths: the manipulation and rewriting of medieval texts*, di Marina Buzzoni e Massimiliano Bampi, 33-43. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, 2005.
- Neuss, Eimar. «Kopulativkomposita.» *Sprachwissenschaft* 6, 1981: 32-68.
- Nichols, Ann. «Ælfric and the Brief Style.» *The Journal of English and Germanic Philology*, 1971: 1-12.
- Nida, Eugene. *Toward a Science of Translating*. Leiden: Brill, 1964.
- . *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill, 1969.

- Nigel, Saul. *The Oxford Illustrated History of Medieval England*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Nord, Christiane. «Translating as a purposeful activity.» *TEFLIN Journal*, 2006: 131-143.
- O'Sullivan, Deindre, e Robert Young. *English Heritage Book of Lindisfarne: Holy Island*. London: BT Batsford Ltd, 1995.
- Orioles, Vincenzo. «Il calco strutturale. Da Werner Betz a Roberto Gusmani.» In *Per Roberto Gusmani 1. Linguaggi, culture, letterature 2. Linguistica storica e teorica. Studi in ricordo*, di Orioles Vincenzo e Giampaolo Borghello, 173-183. Udine: Forum, 2012.
- Peck, Harry Thurston, Daniel Coit Gilman, e Frank Moore Colby (eds.). «Parker, Matthew.» In *New International Encyclopedia*, di Harry Thurston Peck, Daniel Gilman, e Frank Colby, 364. New York: Dodd Mead, 1905.
- Plummer, Charles. *The Life and Times of Alfred the Great*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1902.
- Pope, Janet. «Monks and Nobles in the Anglo-Saxon Monastic Reform.» In *Anglo-Norman Studies: Proceedings of the Battle Conference*, di Cristopher Harper-Brill, 165-180. Woodbridge: The Boydell Press, 1994.
- Pratt, David. *The political thought of Alfred the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Price, Maurice. *The Ancestry of our English Bible*. Philadelphia: The Sunday School Times Company, 1906.
- Reiss, Katherine, e Hans J. Vermeer. *Groundwork for a General Theory of Translation*. Niemeyer: Tubergen, 1984.
- Rubinstein, William. *A History of the Jews in the English-speaking world*. Great Britain: Basingstoke, 1996.
- Saibene, Maria Grazia. «Rewriting and Intertextuality: metamorphosis, interference and reinterpretation of Medieval Texts.» In *The Garden of Crossing Paths*, di Marina Buzzoni e Massimiliano Bampi, 15-32. Venezia: Editrice Cafoscarina, 2005.
- Schleiermacher, Friedrich. «Sui diversi metodi del tradurre.» In *La teoria della traduzione nella storia*, di Siri Nergaard, 143-180. Milano: Bompiani, 1993.
- Schuchardt, Hugo. *Slawo-deutsches und slawo-italianisches*. Graz: Leuschner & Lubensky, 1884.
- Schwarz, Werner. *Principles and Problems of Biblical Translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- Scragg, Donald. «The corpus of vernacular homilies and prose saints' lives before Ælfric.» *Anglo-Saxon England Vol.8*, 1979: 223-277.

- Shepherd, Geoffrey. «English Versions of the Scriptures before Wycliffe.» In *The Cambridge History of the Bible*, di Geoffrey Hugo Lampe, 362-386. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Sisam, Kenneth. «MSS Bodley 340 342: Ælfric's Catholic Homilies.» *The Review of English Studies* (Clarendon Press), 1931: 7-22.
- . *Studies in the History of OE Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Smetana, Cyril. «Ælfric and the Early medieval Homiliary.» *Traditio* 15, 1959: 163-204.
- Snell-Hornby, Mary. *Translation Studies: An Integrated Approach*. Amsterdam: John Benjamin Publishing Company, 1988.
- Sowerby, Richard. *Angels in Anglo-Saxon England, 700-1000*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Stanley, Eric Gerald. «King Alfred's Prefaces.» *The Review of English Studies*, Vol. 39, No 155, August 1988: 349-364.
- Stanton, Robert. *The culture of translation in Anglo-Saxon England*. Cambridge: D.S. Brewer, 2002.
- Steiner, Georg. *Dopo Babele*. Firenze: Garzanti, 1975 (1984).
- Stephenson, Rebecca. *The Politics of Language: Byrhtferth, Aelfric, and the Multilingual Identity of the Benedictine Reform*. Toronto: University of Toronto Press, 2022.
- Strang, Barbara. *A History of English*. London: Routledge, 1970.
- Swan, Mary. «Identity, and Ideology in Ælfric's Prefaces.» In *A companion to Ælfric*, di Hugh Magennis e Mary Swan, 247-270. Leiden: Brill's Companion to the Christian Tradition, 2009.
- Szarmach, Paul. «Boethius's Influence in Anglo-Saxon England: The Vernacular and the De consolatione philosophiae.» In *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, di Paul Szarmach, 221-254. Leiden: Brill, 2012.
- Tamoto, Kenichi. *Learning in Medieval England (600-1100): A Medley of Philological Studies in Anglo-Saxon Literature*. Riga: VDM Verlag Dr. Müller, 2010.
- Thieme, Adelheid. *Gift exchange and the heroic ethos in Old English poetry*. Arizona: Arizona State University ProQuest Dissertations Publishing, 1994.
- Thomason Sarah, e Terence Kaufman. *Language contact, creolization, and genetic linguistics*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Timofeeva, Olga. «Lexical loans and their diffusion in Old English: of 'gospels', 'martyrs' and 'teachers'.» *Studia Neophilologica* 89(2), 2017: 215-237.
- Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. London: John Benjamins Publishing Company, 1995.

- Tymoczko, Maria, e Edwin Gentzler. *Translation and Power*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2002.
- Upchurch, Robert. «Catechetical Homiletics: Ælfric's Preaching and Teaching During Lent.» In *A companion to Ælfric*, di Hugh Magennis e Mary Swan, 217-246. Leiden: Brill's Companion to the Christian Tradition, 2009.
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. New York: Routledge, 1995.
- Vermeer, Hans. *Skopos and Commission in Translational Action*. Helsinki: Oy Finn Lectura Ab, 1989.
- Vezzosi, Letizia. «Ælfric e il suo linguaggio.» *Lettura di Ælfric: XII Seminario Avanzato di Filologia Germanica*, di Vittoria Dolcetti Corazza e Renato Gendre, 223-276. Alessandria: Bibliotheca Germanica. Studi e Testi, 2012.
- Von Humboldt, Wilhelm. «Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo.» In *La teoria della traduzione nella storia*, di Siri Nergaard, 125-142. Milano: Bompiani, 1993.
- Voyles Joseph. *West Germanic Inflection, derivation and Compounding*. Berlin: De Gruyter, 1974.
- Walls, Andrew. «The Translation Principle in Christian History.» In *Bible translation and the spread of the church*, di Andrew Walls, 24-39. Leiden: Brill, 1990.
- Wasserstein, Abraham, e David Wasserstein. *The Legend of the Septuagint: from Classical Antiquity to Today*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Weinreich, Uriel. *Languages in contact: findings and problems*. New York: The Hague, 1953.
- Whitelock, Dorothy. «Two notes on Ælfric and Wulfstan.» In *History, Law and Literature in 10th-11th century in England*, di Dorothy Whitelock, 122-126. London: Variorum Reprints, 1981.
- Wilcox, Jonathan. *Ælfric's prefaces*. Durham: Durham Medieval Texts, 1995.
- Wilson, Richard. *Early Middle English Literature*. London: Routledge Library Edition, 1939.
- Winterbottom, Michael, e Thomas Malcolm. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum, The History of the English Bishops*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Wright, Charles. «The Old English Homily and Latin sources.» In *The Old English Homily: Precedent, Practice and Appropriation*, di Aaron Kleist, 15-66. Bruxelles: Brepols, 2007.

- Young, Robert, e Deirdre O'Sullivan. *Book of Lindisfarne: Holy Island*. London: Batsford, 1995.
- Zironi, Alessandro. «The Evangelic text as translation and interpretative experience.» In *The Garden of Crossing Paths*, di Marina Buzzoni e Massimiliano Bampi, 119-138. Venezia: Editrice Cafoscarina, 2005.
- . «Dentro Matteo: il rinnegamento di Pietro da Vulfila alla Bibbia di King James. » in *Riscritture del testo medievale: dialogo tra culture e tradizioni*, di Maria Grazia Cammarota, 191 – 218. Bergamo: Bergamo University Press, 2005.
- . *Lezioni etimologiche: scelte lessicali nelle versioni germaniche del Vangelo di Matteo*. Padova: Unipress, 2006.

Grammatiche e dizionari

- Bosworth, Joseph, *An Anglo-Saxon Dictionary Online*, edited by Thomas Northcote Toller, Christ Sean, and Ondřej Tichy. Prague: Faculty of Arts, Charles University, 2014. <https://bosworthtoller.com/3013>.
- Campbell, Alistair. *Old English Grammar*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Castiglioni, Luigi e Scevola Mariotti. *IL – Vocabolario della lingua latina*. Torino: Loescher, 1966
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque: Historie des Mots*. Paris: Klincksieck, 1968.
- De Vaan, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Dictionary of Old English: A to I online*, ed. Angus Cameron, Ashley Crandell Amos, Antonette diPaolo Healey et al. Toronto: Dictionary of Old English Project, 2018. <https://tapor-library-utoronto-ca.ezproxy.unibg.it/doe/>
- Dictionary of Old English Web Corpus*, compiled by Antonette diPaolo Healey with John Price Wilkin and Xin Xiang. Toronto: Dictionary of Old English Project 2009. <https://tapor-library-utoronto-ca.ezproxy.unibg.it/doecorpus/>
- Ernout, Alfred, e Antoine Meillet. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine: Histoire des Mots*. Paris: Klincksieck, 2001.
- Feist, Sigmund. *Vergleichendes Wörterbuch des gotischen Sprache*. Leiden: Brill, 1986.
- Forcellini, Aegidius, Iosephus Forlanetto et al. *Lexicon totius latinitatis*. Typys Seminarii, 1940 [1864-1926] in *Database of Latin Dictionaries*: <https://clt-brepolis-net.unibg.idm.oclc.org/dld/Dictionaries/Search>

- Harper, Douglas. *Online Etymology Dictionary* Mississippi: United States.
<https://www.etymonline.com/>
- Lewis, Charlton, e Charles Short. *A Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1933
[1879] in *Database of Latin Dictionaries*: <https://clt-brepolis-net.unibg.idm.oclc.org/dld/Dictionaries/Search>
- Köeblér, Gerhard, *Indogermanisches Wörterbuch online* (5. Auflage) 2014.
<https://www.koeblergerhard.de/idgwbhin.html>
- Montagnini, Felice, Giuseppe Scarpato, e Oscar Soffritti (a cura di). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965-1992.
- OED: Oxford English Dictionary online version*. <https://doi.org/10.1093/OED/3798307464>
- Scardigli, Piergiuseppe, e Teresa Gervasi. *Avviamento all'etimologia inglese e tedesca*.
Firenze: Le Monnier, 1978.
- Thesaurus Linguae Latinae Online*, Berlin, New York: De Gruyter, 1984.
<https://tll-degruyter-com.unibg.idm.oclc.org/>

APPENDICE 1

Tabella a: occorrenze prestiti, calchi e composti

	Presenza di un prestito		Presenza di un calco		Presenza di un composto	
	OEG	CH	OEG	CH	OEG	CH
Lessema originario in latino						
<i>Acetum</i> ('aceto')	eced	eced	-	-	-	-
<i>Aloes</i> ('aloe')	alwe	alwe	-	-	-	-
<i>Angelus</i> ('angelo')	engel	engel	-	-	-	
<i>Arbor sycomorus</i> (albero del sicomoro')	sicomorum	-	-	-	-	-
<i>Asina</i> ('asina')	assene	assene	-	-	-	-
<i>Castellum</i> ('paese/città')	castel	-	-	-	-	-
<i>Centurio</i> ('centurione')	-	-	hundredes ealdor	hundredes ealdor	-	-
<i>Civitas</i> ('città')	ceastre	-	-	-	-	-
<i>Compes</i> ('ceppo')	-	-	fotcops	fotcosp	fotcops	fotcosp
<i>Corrigia calceamentum</i> ('legaccio dei sandali')	-	-	-	-	sceoþwang	sceoþwang
<i>Daemonius</i> ('demonio')	deofle	deofle	wod	wod	-	-
<i>Diabolus</i> ('diavolo')	deofol	deofol	-	-	-	-
<i>Discipulus</i> ('discepolo')	-	-	leorningniht	leorningniht geferan ðegn folgere	leorningniht	leorningniht
<i>Discus</i> ('piatto')	disc	disc	-	-	-	-
<i>Diversorium</i> ('alloggio')	-	-	-	-	cumene huse	cumene huse

<i>Dominus</i> (‘Signore’)	-	-	drihten	drihten	hlaford	hlaford
<i>Domus orationis</i> (‘casa della preghiera’)	-	-	gebedhus	gebðhus	gebedhus	gebedhus
<i>Febris</i> (‘febbre’)	fefor	fefor	-	-	-	-
<i>Ficulnea</i> (‘fico/pianta del fico’)	fictreow	fictreow ficbeam	-	-	fictreow	fictreow ficbeam
<i>Gazophylacium</i> (‘gazofilacio’)	-	-	-	-	tollsceamol	maðmhuse
<i>Gehenna</i> (‘Gehenna’)	-	-	hell	hellesusle	-	hellesusle
<i>Gratia</i> (‘grazia’)	-	-	gyfu	gyfu	-	-
<i>Homicida</i> (‘omicida’)	-	-	manslaga	manslaga	manslaga	manslaga
<i>Horreum</i> (‘granaio’)	-	-	berne	berne	-	-
<i>Humilitas</i> (‘umiltà’)	-	-	-	-	eaðmodnesse	eaðmodnesse
<i>Lampas</i> (‘lampada’)	-	-	-	-	leohtfæt	leohtfæt
<i>Legio</i> (‘legione’)	legio	-	eorod	eorod	eorod	eorod
<i>Lilium</i> (‘giglio’)	lilium	lilium	-	-	-	-
<i>Magister</i> (‘Maestro’)	-	-	lareow	lareow	-	-
<i>Maiestas</i> (‘potenza’)	-	-	-	-	mægenþrym me	mægenþrym me
<i>Misericordia</i> (‘misericordia’)	-	-	mildheortnes	mildheortnes	mildheortnes	mildheortnes
<i>Mons</i> (‘monte’)	munt	-	-	-	-	-
<i>Myrrha</i> (mirra)	myrre	myrre	-	-	-	-
<i>Mundus corde</i> (‘misericordia’)	-	-	clænheort	clænheort	clænheort	clænheort
<i>Occidens</i> (occidente)	-	-	-	-	eastdæle	eastdæle

<i>Oleum</i> ('olio')	ele	ele	-	-	-	-
<i>Oriens</i> ('oriente')	-	-	-	-	westdæle	westdæle
<i>Paradisus</i> ('paradiso')	paradisus	-	-	neorxnawang	-	neorxnawang
<i>Phariseus</i> ('fariseo')	phariseum	-	sundorhalga	sundorhalga	sundorhalga	sundorhalga
<i>Princeps sacerdotum</i> ('sommo sacerdote')	-	-	ealdras sacerda	ealdorbiscop	-	ealdorbiscop heafod mann
<i>Publicanus</i> ('publicano')	-	-	manfull	manfull synfull	-	-
<i>Puer</i> ('fanciullo')	-	-	cnapa	cniht	-	-
<i>Radix</i> ('radice')	-	-	-	-	wyrtruman	wyrtruman
<i>Regulus</i> ('piccolo principe')	-	-	undercyning	undercyning	undercyning	undercyning
<i>Sacculus</i> ('sacchetto, borsellino')	sacc	pusa	-	-	-	-
<i>Sacerdos</i> ('sacerdote')	sacerdos	sacerdos	-	godes þegen	-	-
<i>Scorpio</i> ('scorpione')	scorpio	-	-	þrowend	þrowend	-
<i>Scriba</i> ('scriba')	-	-	bocera writera	bocera	-	-
<i>Sedes</i> ('sede, seggio')	setl	setl	-	-	-	-
<i>Sepulcrum</i> ('sepulcro')	-	-	byrgen	byrgen	-	-
<i>Sicera</i> ('bevanda fermentata')	-	-	beor	-	-	-
<i>Spongia</i> ('spugna')	spyngge	spyncge	-	-	-	-
<i>Synagoga</i> ('sinagoga')	-	-	gesamnung	gesamnung	-	-

<i>Telonium</i> (‘banco del riscossore’)	-	-	-	-	tollsceamol	tollsetle tollscire
<i>Terraemotus</i> (‘terremoto’)	-	-	eorðan styrunga	eorðstyrung	eorðan styrunga	eorðstyrung
<i>Thesaurus</i> (‘tesoro’)	-	-	goldhord	hordfatu	goldhord	hordfatu
<i>Tunica</i> (‘tunica, veste’)	tunece	-	-	-	-	-
<i>Uva</i> (‘uva’)	-	-	-	-	winberian	winberiana
<i>Vinea</i> (‘vigna’)	-	-	-	-	wingearð	wingearð
<i>Vinum</i> (‘vino’)	win	win	-	-	-	-
<i>Zizania</i> (‘zizzania’)	coccel	coccel	-	-	-	-

APPENDICE 2

Tabella b: Occorrenze prestiti/calchi/composti per nomi propri

Lessema originario in latino	Presenza di un prestito		Presenza di un calco		Presenza di un composto	
	OEG	CH	OEG	CH	OEG	CH
<i>Festum azymorum</i> ('festa degli Azzimi')	freolsdæge azimorum	-	-	-	freolsdæge	-
<i>Golgotha</i> ('Golgota')	golgoða	-	-	-	heafodpan	cwealmstowe
<i>Lazarus</i> ('Lazzaro')	Lazarum	Lazarum	-	-	-	-
<i>(Bar) Ionas</i> ('figlio di Giona')	-	-	culfran bearn	culfran bearn	-	-
<i>Magus</i> ('Magio')	-	-	-	-	tungolwitega	tungolwitega
<i>Mammona</i> ('ricchezze')	-	-	-	-	woruldwela	-
<i>Paraclitus</i> ('Paraclito')	-	-	frefriend	froforgast	frefriend	froforgast
<i>Parasceve</i> ('Vigilia del sabato')	Parasceue	-	gegearcungdæg	-	gegearcungdæg	sybeldæge
<i>Pascha</i> ('Pasqua')	-	-	freolsdæge	eastertid	freolsdæge	eastertid
<i>Petrus</i> ('Pietro')	-	-	stænen	stænen	-	-
<i>Poenitentia</i> ('penitenza')	-	-	-	-	dædbote	dædbote
<i>Rama</i> ('Rama')	-	-	-	-	-	-
<i>Salvator</i> ('Salvatore')	-	-	hælend	hælend	-	-
<i>Samaritanus</i> ('Samaritano')	Samaritanisc	Samaritanisc	-	-	-	-

APPENDICE 3

Tabella c: Tipologie di prestiti

Lessema originario in latino	OEG		CH	
	<i>Fremdwort</i>	<i>Assimiliertes Lehnwort</i>	<i>Fremdwort</i>	<i>Assimiliertes Lehnwort</i>
<i>Acetum</i> ('aceto')	-	eced	-	eced
<i>Aloes</i> ('aloe')	-	alwe	-	alwe
<i>Angelus</i> ('angelo')	-	engel	-	engel
<i>Arbor sycomorus</i> (albero del sicomoro')	sicomorum	-	-	-
<i>Asina</i> ('asina')	-	assene	-	assene
<i>Castellum</i> ('paese/città')	castel	-	-	-
<i>Civitas</i> ('città')	-	ceastre	-	-
<i>Daemonius</i> ('demonio')	-	deofle	-	deofle
<i>Diabolus</i> ('diavolo')	-	deofle	-	deofle
<i>Discus</i> ('piatto')	-	disc	-	disc
<i>Febris</i> ('febbre')	-	fefor	-	fefor
<i>Ficulnea</i> ('fico/pianta del fico')	-	fictreow	-	fictreow
<i>Golgotha</i> ('Golgota')	-	golgođa	-	-
<i>Lazarus</i> ('Lazzaro')	Lazarum	-	Lazarum	-
<i>Legio</i> ('legione')	legio	-	-	-
<i>Lilium</i> ('giglio')	lilium	-	lilium	-
<i>Mons</i> ('monte')	munt	-	-	-
<i>Myrrha</i> (mirra)	-	myrre	-	myrre
<i>Oleum</i> ('olio')	-	ele	-	ele
<i>Paradisus</i> ('paradiso')	paradisus	-	-	-
<i>Phariseus</i> ('fariseo')	phariseum	-	-	-
<i>Sacculus</i> ('sacchetto, borsellino')	sacc	-	-	pusa
<i>Sacerdos</i> ('sacerdote')	sacerdos	-	-	-

<i>Samaritanisc</i> (‘Samaritano’)	-	Samaritanisc	-	Samaritanisc
<i>Scorpio</i> (‘scorpione’)	scorpio	-	-	-
<i>Sedes</i> (‘sede, seggio’)	-	setl	-	setl
<i>Spongia</i> (‘spugna’)	-	spyngē	-	spyncge
<i>Tunica</i> (‘tunica, veste’)	-	tunece	-	-
<i>Vinum</i> (‘vino’)	-	win	-	win
<i>Zizania</i> (‘zizzania’)	-	coccel	-	coccel

APPENDICE 4

Tabella d: tipologie di calchi

Lessema originario in latino	OEG			CH		
	<i>Lehnbedeutung</i>	<i>Lehnbildung</i>		<i>Lehnbedeutung</i>	<i>Lehnbildung</i>	
		<i>Lehnübersetzung</i>	<i>Lehnübertagung</i>		<i>Lehnübersetzung</i>	<i>Lehnübersetzung</i>
<i>Centurio</i> ('centurione')	-	-	hundredes ealdor	-	-	hundredes ealdor
<i>Compes</i> ('ceppo')	-	-	fotcops	-	-	fotcops
<i>Daemonius</i> ('demonio')	wod	-	-	wod	-	-
<i>Discipulus</i> ('discepolo')	-	leorningniht	-	folgere ðegn geferan	leorningniht	-
<i>Dominus</i> ('Signore')	drihten	-	-	drihten	-	-
<i>Domus orationis</i> ('casa della preghiera')	-	gebedhus	-	-	gebedhus	-
<i>Gehenna</i> ('Gehenna')	hell	-	-	hellesusle	-	-
<i>Gratia</i> ('grazia')	gyfu	-	-	gyfu	-	-
<i>Homicida</i> ('omicida')	-	manslaga	-	-	manslaga	-
<i>Horreum</i> ('granaio')	-	-	-	-	-	-
<i>(Bar) Ionas</i> ('Giona')	-	culfran bearn	-	-	culfran bearn	-
<i>Legio</i> ('legione')	eorod	-	-	eorod	-	-

<i>Magister</i> ('Maestro')	lareow	-	-	lareow	-	-
<i>Misericordia</i> ('misericordia')	-	-	mildheortnes	-	-	mildheortnes
<i>Mundus corde</i> ('misericordia')	-	clænheort	-	-	clænheort	-
<i>Paraclitus</i> ('Paraclito')	-	-	frefriend	-	-	froforgast
<i>Parasceve</i> ('Vigilia del Sabato')	-	-	gegearcungdæg	-	-	symbeldæg
<i>Paradisus</i> ('paradiso')	-	-	-	neorxnawang	-	-
<i>Pasca</i> ('Pasqua')	-	-	freolsdæg	eastertid	-	-
<i>Petrus</i> ('Pietro')	-	stænene	-	-	stænen	-
<i>Phariseus</i> ('fariseo')	-	-	sundorhalga	-	-	sundorhalga
<i>Princeps sacerdotum</i> ('sommō sacerdote')	-	ealdras sacerda	-	-	-	ealdorbiscop
<i>Publicanus</i> ('pubblicano')	manfull	-	-	manfull synfull	-	-
<i>Puer</i> ('fanciullo')	cnapa	-	-	cnapa cniht	-	-
<i>Regulus</i> ('piccolo principe')	-	undercyning	-	-	undercyning	-
<i>Scorpio</i> ('scorpione')	-	-	-	þrowend	-	-
<i>Scriba</i> ('scriba')	-	bocera	writera	-	-	bocera
<i>Sepulcrum</i> ('sepolcro')	byrgen	-	-	byrgen	-	-

<i>Sicera</i> ('bevanda fermentata')	beor	-	-	-	-	-
<i>Synagoga</i> ('sinagoga')	-	gesamnung	-	-	gesamnung	-
<i>Terraemotus</i> ('terremoto')	-	eorðan styrunga	-	-	eorðstyrung	-
<i>Thesaurus</i> ('tesoro')	-	-	goldhord	-	-	hordfatu

APPENDICE 5

Tabella e: tipologie di composti

Lessema originario in latino	OEG			CH		
	Composto endocentrico		Composto esocentrico	Composto endocentrico		Composto esocentrico
	copulativo	determinativo		copulativo	determinativo	
<i>Compes</i> (‘ceppo’)	-	fotcops	-	-	fotcosp	-
<i>Corrigia calceamentum</i> (‘legaccio dei sandali’)	-	sceoþwang	-	-	sceoþwang	-
<i>Discipulus</i> (‘discepolo’)	-	leorningniht	-	-	leorningniht	-
<i>Diversorium</i> (‘alloggio’)	-	cumene huse	-	-	gesthuse	-
<i>Dominus</i> (‘Signore’)	-	hlaford	-	-	hlaford	-
<i>Domus orationis</i> (‘casa della preghiera’)	-	gebedhus	-	-	gebedhus	-

<i>Festum azymorum</i> (‘ <i>fiesta degli Azzimi</i> ’)	-	freolsdæg	-	-	-	-
<i>Ficulnea</i> (‘fico/pianta del fico’)	ficbeam fictreow	-	-	ficbeam fictreow	-	-
<i>Gazophylacium</i> (‘gazofilacio’)	-	tollsceamol	-	-	maðmhuse	-
<i>Gehenna</i> (‘Gehenna’)	-	-	-	hellesusle	-	-
<i>Golgoða</i> (‘Golgota’)	-	heafodpan	-	-	cwealmstowe	-
<i>Homicida</i> (‘omicida’)	-	manslaga	-	-	manslaga	-
<i>Humilitas</i> (‘umiltà’)	-	eaðmodnesse	-	-	eadmoðnesse	-
<i>Lampas</i> (‘lampada’)	-	leohtfæt	-	-	leohtfæt	-
<i>Legio</i> (‘legione’)	-	eorod	-	-	eorod	-
<i>Magus</i> (‘Magio’)	-	tungolwitega	-	-	tungolwitega	-

<i>Maiestas</i> (‘potenza’)	mægenþrymme	-	-	mægenþrymme	-	-
<i>Mammona</i> (‘ricchezza’)	-	woruldwela	-	-	-	-
<i>Misericordia</i> (‘misericordia’)	-	-	mildheortnes	-	-	mildheortnes
<i>Mundus corde</i> (‘misericordia’)	-	-	clænheort	-	-	clænheort
<i>Occidens</i> (occidente)	-	eastdæle	-	-	eastdæle	-
<i>Oriens</i> (‘oriente’)	-	westdæle	-	-	westdæle	-
<i>Paracletus</i> (‘Paracletus’)	-	frefriend	-	-	froforgast	-
<i>Paradisus</i> (‘paradiso’)	-	-	-	-	neorxnawang	-
<i>Pascha</i> (‘Pasqua’)	-	freolsdæg	-	-	eastertid	-
<i>Phariseus</i> (‘fariseo’)	sundorhalga	-	-	sundorhalga	-	-
<i>Poenitentia</i> (‘penitenza’)	-	dædbote	-	-	dædbote	-
<i>Princeps sacerdotum</i>	-	-	-	ealdorbiscop	heafod mann	-

('sommo sacerdote')						
<i>Radix</i> ('radice')	wyrtruman	-	-	wirtruman	-	-
<i>Regulus</i> ('piccolo principe')	-	undercýning	-	-	undercýning	-
<i>Scorpio</i> ('scorpione')	wyrmcýnn	-	-	-	-	-
<i>Sedes</i> ('sede, seggio')	-	-	-	-	domsetle cýnesetl	-
<i>Sepulcrum</i> ('sepulcro')	-	-	-	-	ofergeweorcum	-
<i>Telonium</i> ('banco del riscossore')	-	tollsceamol	-	-	tollsceamol	-
<i>Terraemotus</i> ('terremoto')	-	eorðstyrung	-	-	eorðstyrung	-
<i>Thesaurus</i> ('tesoro')	-	goldhord	-	-	hordfæt	-
<i>Uva</i> ('uva')	-	winberian	-	-	winberian	-
<i>Vinea</i> ('vigna')	-	wingearð	-	-	wingearð	-