

Il fantastico nel Medioevo di area germanica

Atti del XXXI Convegno
dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica
(Bari, 25-27 maggio 2011)

*a cura di Lucia Sinisi
con la collaborazione di Angelo Nichilo*

OFF PRINT



EDIPUGLIA

L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

ANDREA MEREGALLI

LA NARRAZIONE DEL FANTASTICO NELLA VERSIONE NORRENA DELLE *VITAE PATRUM I*

The fantastic found in the Vitae patrum can be ascribed to the sphere of the Christian supernatural, consisting of miracles, angels and demons playing important roles in the lives of the desert fathers. The aim of this study is to show the connection between these themes and the narrative structure of the first part of the Old Norse Vitae patrum. In this work, the translator often names the identity of the speakers in the various sections. This highlights the communicative situation, which ultimately extends to involve the audience. In this way, the text invites the reader or listener to have confidence in what is told, thus reaching its moral purpose more effectively.

Con il titolo di *Vitae* (o *Vitas*) *patrum* si designa una raccolta ampia ed eterogenea di testi perlopiù scritti in greco fra la tarda antichità e il primo medioevo e presto tradotti in latino. L'opera, raccomandata come lettura nella *Regola benedettina*, godette di notevole fortuna, soprattutto in ambiente monastico, ma il "canone" dei testi che oggi vi sono ascritti risale all'edizione secentesca del gesuita nederlandese Heribert Rosweyde (Anversa 1615), mentre la sua configurazione nel corso del medioevo appare più fluida. La traduzione norrena è solo parziale e consiste di due parti. La prima corrisponde alla *Historia monachorum in Aegypto* o *Historia eremitica*, la cui versione latina dall'originale greco è opera, all'inizio del secolo V, di Tirannio Rufino. Il testo è erroneamente attribuito nel medioevo a san Girolamo, dal momento che questi vi compare come narratore. La seconda parte presenta invece estratti dai *Verba seniorum*, una delle raccolte latine degli *Apophthegmata patrum*, risalente alla metà del secolo VI¹.

Il testo completo della traduzione norrena delle *Vitae patrum* ci è pervenuto in un unico codice²: Copenaghen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 225 fol, ff. 110r-138v

¹ Cfr. Mattias Tveitane, *Den lærde stil. Oversetterprosa i den norrøne versjonen av Vitae Patrum*, Bergen-Oslo 1968, pp. 7-12. Questa monografia costituisce l'unico studio di ampio respiro condotto sul testo norreno; si vedano anche le utili precisazioni in Stefán Karlsson, recensione a Tveitane, *Den lærde stil ...*, *Skirnir* 143 (1969), pp. 232-238.

² Per le datazioni si segue *Ordbog over det norrøne prosasprog. Register*, udg. af Den arnamagnæanske kommission, København 1989; nei casi in cui sono proposte datazioni diverse per le varie sezioni dei manoscritti si riporta solo l'indicazione relativa alle *Vitae patrum*. Cfr. inoltre le descrizioni dei codici in

(c. 1400). Altri cinque manoscritti, tutti conservati nella collezione arnamagnæana a Copenaghen, tramandano frammenti o escerti: AM 232 fol, ff. 108r-121v (c. 1370); AM 234 fol, ff. 74v-78v (c. 1340); AM 657 a-b 4°, ff. 17v-18r (c. 1350); AM 668 4°, f. 3r/v (c. 1400-1450); AM 764 4°, *passim* (c. 1360-1380). Di questi, i primi due preservano sezioni della prima parte, gli altri della seconda. Tutti i manoscritti sono islandesi, ma non è certo se la traduzione, databile fra la fine del secolo XIII e l'inizio del XIV, sia stata effettuata in Islanda o se vi sia giunta dalla Norvegia³. L'opera è edita da Carl R. Unger nel secondo volume di *Heilagra manna sögur* (1877)⁴. L'editore riporta in calce anche una versione della fonte latina, tratta da un'edizione a stampa veneziana del 1500, confrontata con il testo riprodotto nel volume 73 della *Patrologia latina* di Migne.

In questo studio si prenderà in esame la prima parte delle *Vitae patrum* norrene perché questa sezione presenta una struttura narrativa unitaria e coerente, mentre la seconda parte ha un carattere più composito. La cornice è costituita da un viaggio compiuto da san Girolamo con alcuni compagni nel deserto egiziano per incontrare diversi eremiti e ascoltarne i racconti. Questi anacoreti sono appunto i “padri del deserto”, che conducono una vita di penitenza lontano dal mondo, in solitudine o in comunità. Come si vedrà, questa struttura narrativa avrà un ruolo non secondario nello studio qui proposto sulla rappresentazione del fantastico.

La tipologia di “fantastico” che si incontra nelle *Vitae patrum* è indubbiamente riconducibile alla sfera del soprannaturale cristiano, che costituisce, nei termini di Jacques Le Goff, una restrizione del meraviglioso vero e proprio, individuato invece nei temi ereditati dall'antichità: “Il sistema cristiano inquadra il meraviglioso come *soprannaturale*, ma il meraviglioso cristiano si cristallizza nel *miracolo* che in realtà restringe il *meraviglioso*”⁵. Tale restrizione avviene in tre modi: attribuendo il meraviglioso a Dio come unico autore; regolamentandolo attraverso il controllo e la critica del miracolo; razionalizzandolo all'interno di un'ortodossia del soprannaturale, mentre il meraviglioso è essenzialmente imprevedibile. Le Goff distingue inoltre il soprannaturale come inteso nei secoli XII e XIII in tre categorie: *mirabilis*, il meraviglioso di origine precristiana; *magicus*, il “soprannaturale satanico”; *miraculosus*, il “soprannaturale propriamente cristiano, quello che si potrebbe giustamente chiamare il meraviglioso cristiano”⁶. Le apparizioni del meraviglioso nelle *Vitae patrum* possono essere ricondotte alle due categorie del *magicus*, comprendente ogni attività demonia-

Kristian Kålund, *Katalog over den Arnamagnæanske Håndskriftsamling*, I-II, udg. af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat, København 1889-1894; e Tveitane, *Den lærde stil ...*, pp. 13-25.

³ Cfr. Tveitane, *Den lærde stil ...*, pp. 26-40.

⁴ Carl R. Unger, *Heilagra manna sögur. Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder*, Christiania 1877, I, pp. xxi-xxiii (criteri editoriali); II, pp. 335-671 (edizione del testo: la prima parte si conclude a p. 488, la seconda inizia a p. 489). Unger non conosceva AM 764 4°.

⁵ Jacques Le Goff, “Il meraviglioso nell'Occidente medievale”, in *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 2000, pp. 3-23, qui p. 17 (corsivi originali).

⁶ Le Goff, “Il meraviglioso ...”, p. 10.

ca, non necessariamente evocata dall'uomo attraverso arti magiche, e del *miraculosus*, in quanto manifestazione della potenza di Dio, di cui i santi sono intermediari. I personaggi sono quelli tradizionali, che Le Goff definisce "milizie cristiane del meraviglioso: santi, angeli, demoni"⁷.

Nella sfera del *magicus* troviamo diavoli, demoni, spiriti maligni, senza che ne vengano date descrizioni dettagliate⁸. I termini più frequenti per designarli sono *djöfull*, *ffándi* in corrispondenza di latino *diabolus*, *daemon*, accanto a scelte meno frequenti, quali *óhreinndi*, *skrimsl*, *freistari*, con un'oscillazione, in questo come in altri casi, da ricondurre all'esercizio stilistico della *variatio* più che a precise sfumature semantiche. Spesso tali creature danno vita a visioni o illusioni (*sjónhverfingar*, in latino *phantasiae*) per indurre i padri del deserto al peccato, per esempio allettandoli con la prospettiva di esercitare il potere su una comunità di monaci, oppure con tentazioni carnali, apparendo loro in guise femminili. In un episodio occorso a Macario Alessandrino, i demoni intervengono a disturbare i monaci raccolti in preghiera sotto forma di fanciulli dalla pelle scura, secondo una rappresentazione non infrequente, resa in norreno con il termine *blámenn* (latino *Aethiopes*)⁹. Rari sono i riferimenti all'uso della magia, di cui si ha un esempio in un brano dedicato a Macario Egizio, dove si racconta che una fanciulla a causa di un incantesimo è percepita dagli altri in forma di giumenta: "Ein bonda dottir i næsta bæ vard fyrir vandra manna fiolkyngi undarlíga armsköt, sva at alþýdu manna syndiz hon ein hryssa" ("Cuiusdam in vicino oppido patrisfamilias virgo filia per phantasias magicas videbatur hominibus in equinum animal versa, ut putaretur equa esse et non puella")¹⁰.

Sul versante opposto, quello del *miraculosus*, si collocano in primo luogo le apparizioni di angeli che accorrono in soccorso ai padri e li premiano per le loro virtù. Una frequente tipologia di intervento divino consiste nel fornire cibo all'eremita, di modo che non sia distolto dalla preghiera a causa di preoccupazioni terrene legate alle dure condizioni di vita nel deserto. La benevolenza divina si manifesta inoltre in rivelazioni o sogni premonitori. Per esempio, ad Apollonio è offerta la visione della comunità di monaci di cui diverrà capo; in un altro brano l'intero tribunale di Cristo appare per perdonare un ladro.

Si hanno poi miracoli compiuti dagli stessi padri, o meglio, come talvolta si sottolinea, da Dio per loro tramite. Sono designati con termini tradizionali, quali *dáindi*, *jartegn*, *kraptaverk* (in cui *kraptr*, spesso corrispondente al latino *virtus*, esprime la

⁷ Le Goff, "Il meraviglioso ...", p. 18.

⁸ Una disamina esaustiva del lessico esula dagli intenti di questo studio, per cui ci si limiterà ad alcuni esempi, citati in una grafia normalizzata. Ringrazio la redazione del Dizionario della prosa norrena (*Ordbog over det norrøne prosasprog*), in particolare Simonetta Battista, per avermi fornito i dati relativi ai lemmi della traduzione delle *Vitae patrum*.

⁹ Cfr. Simonetta Battista, "Blámenn, djöflar and other representations of evil in Old Norse translation literature", in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, I, Durham 2006, pp. 113-122, in particolare p. 118.

¹⁰ Unger, *Heilagra manna sögur ...*, II, pp. 466-467. Si segue l'edizione di Unger sia per il testo norreno sia per la fonte latina.

potenza divina), *mikill hlutr, stórmerki, tákn, undr*, equivalenti al latino *mirabilia, signa, monstra*. La meraviglia suscitata da questi eventi o la loro straordinarietà può essere anche sottolineata da aggettivi come *undarligr, fáheyrðr, dásamligr, furðuligr*, o da verbi che esprimono stupore o ammirazione: *dá, furða, undra*. La casistica è molto ampia, comprendendo guarigioni, interventi salvifici durante calamità o pericoli, capacità di predire il futuro e scoprire verità o oggetti nascosti. Alcuni padri compiono prodigi legati al mondo della natura, come camminare sulle acque o impartire ordini ad animali: Beno doma un ippopotamo e un coccodrillo; Eleno costringe un coccodrillo a fargli attraversare un fiume sul suo dorso; Didimo calpesta serpenti e scorpioni senza riportare ferite. Dio può dar loro il potere di vincere, almeno momentaneamente, la morte, per ottenere informazioni da defunti, come l'uomo assassinato che rivela a Macario Egizio l'identità del suo omicida. Infine si hanno padri che ingaggiano lotte contro i demoni, come Apollonio, che su comando diretto di Dio caccia da se stesso il demone della superbia, “*drambanar diofull*” (“*superbiæ dæmon*”)¹¹.

In uno studio ormai classico del 1970 Tzvetan Todorov individua come elemento fondamentale della letteratura fantastica la percezione di un certo evento o fenomeno da parte del lettore. La sua definizione può essere sintetizzata in tre condizioni, di cui la seconda è facoltativa: il lettore esita tra una spiegazione naturale e una spiegazione soprannaturale; anche un personaggio, nel quale il lettore può identificarsi, ha la stessa esitazione; l'interpretazione del testo non deve essere né poetica né allegorica¹². Nei termini dello stesso Todorov¹³:

Il fantastico implica quindi un'integrazione del lettore nel mondo dei personaggi, si definisce mediante la percezione, da parte del lettore, degli avvenimenti riferiti. Occorre subito precisare che, così dicendo, non pensiamo a questo o a quel lettore particolare, reale, ma a una “funzione” di lettore implicita nel testo (come vi è implicita la funzione del narratore). La percezione di questo lettore implicito è inscritta nel testo con la stessa precisione dei movimenti dei personaggi.

Tale lettore implicito deve trovarsi, nell'interpretare il testo, in una condizione di incertezza fra illusione e realtà: “Il fantastico occupa il lasso di tempo di questa incertezza; non appena si è scelta l'una o l'altra risposta, si abbandona la sfera del fantastico per entrare in quella di un genere simile, lo strano o il meraviglioso”¹⁴. Alla fine, comunque, il lettore opta per l'una o l'altra spiegazione¹⁵:

Se decide che le leggi della realtà rimangono intatte e permettono di spiegare i fenomeni descritti, diciamo che l'opera appartiene a un altro genere: lo strano. Se invece decide

¹¹ Unger, *Heilagra manna sögur ...*, II, p. 385.

¹² Tzvetan Todorov, *La letteratura fantastica*, Milano 2000, p. 36.

¹³ Todorov, *La letteratura fantastica*, p. 34.

¹⁴ Todorov, *La letteratura fantastica*, p. 28.

¹⁵ Todorov, *La letteratura fantastica*, p. 45.

che si debbono ammettere nuove leggi di natura, in virtù delle quali il fenomeno può essere spiegato, entriamo nel genere del meraviglioso.

Se manca l'esitazione e c'è accettazione piena e immediata del soprannaturale si ha il "meraviglioso puro", nel qual caso "gli elementi soprannaturali non provocano nessuna reazione particolare, né nei personaggi, né nel lettore implicito. Non è un atteggiamento verso gli avvenimenti narrati a caratterizzare il meraviglioso, bensì la natura stessa di quegli avvenimenti"¹⁶.

Non pochi dubbi sono stati espressi riguardo la possibilità di applicare la teoria todoroviana ai testi medievali. Jacques Le Goff, riprendendo argomentazioni di Paul Zumthor, obietta che "la definizione di Todorov richiede un 'lettore implicito' che propende per una spiegazione naturale o soprannaturale. Il meraviglioso medievale, invece, esclude un lettore implicito; esso viene dato come oggettivo, attraverso testi 'impersonali'"¹⁷. Va peraltro sottolineato che lo stesso Todorov colloca lo sviluppo del genere da lui studiato nei secoli XVIII e XIX¹⁸. Successivamente, in realtà, non sono mancati studi in cui l'applicazione della definizione todoroviana di fantastico a opere medievali, pur con precisazioni e adeguamenti, si è rivelata possibile e proficua. Fulvio Ferrari sottolinea al riguardo come le considerazioni di Le Goff sull'assenza di un lettore implicito non siano del tutto condivisibili¹⁹.

Nel tentativo di delimitare i due concetti di "soprannaturale" e "fantastico", anche Else Mundal riconosce un criterio di distinzione nella convinzione ("belief") dell'esistenza di determinati esseri o fenomeni²⁰. Anche in questo caso, dunque, è chiaro che il riferimento alla visione del mondo e alle aspettative del fruitore mette in evidenza il ruolo del lettore (o ascoltatore)²¹:

The broad variety within the genre of miracles as regards the supernatural, which in fact includes both the natural and the fantastic, emphasizes, as stated earlier, that the definition – or the understanding – of the supernatural is partly dependent on the context or the genre. Both the natural and the fantastic can be presented as supernatural events in a context where the supernatural is expected.

Proprio la centralità di quello che Todorov definisce l'aspetto verbale della letteratura fantastica, "legato all'enunciazione, a colui che emette il testo e a colui che lo

¹⁶ Todorov, *La letteratura fantastica*, p. 57.

¹⁷ Le Goff, "Il meraviglioso ...", p. 16.

¹⁸ Todorov, *La letteratura fantastica*, p. 170.

¹⁹ Fulvio Ferrari, "Ogmundr: The elusive monster and medieval 'fantastic' literature", in *Studi anglo-norreni in onore di John S. McKinnell*. "He hafað sundorgecynd", Cagliari 2009, pp. 365-377, in particolare pp. 365-367.

²⁰ Cfr. Else Mundal, "The treatment of the supernatural and the fantastic in different saga genres", in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, II, Durham 2006, pp. 718-726, in particolare p. 720.

²¹ Mundal, "The treatment ...", p. 722.

riceve (in ogni caso si tratta di un'immagine implicita nel testo, non di un autore o lettore reale)"²², risulta rilevante anche per lo studio della traduzione norrena delle *Vitae patrum I*. Se quest'opera non può certo essere ascritta al genere fantastico studiato da Todorov, il riferimento alla sua teoria appare comunque utile per sottolineare il ruolo della percezione del lettore in una prospettiva ermeneutica che valorizzi i meccanismi comunicativi messi in atto dal testo. A questo scopo è opportuno soffermarsi sulla struttura narrativa della *Historia monachorum*, ripresa e sviluppata in modo originale nella traduzione.

Come si è accennato all'inizio, la prima parte delle *Vitae patrum* norrene presenta una certa unità narrativa, mantenuta dalla fonte latina, all'interno della quale sono presentate le singole figure dei padri e i rispettivi episodi. La narrazione è attribuita a san Girolamo, che racconta in prima persona del viaggio compiuto con alcuni compagni attraverso il deserto egiziano per incontrare diversi eremiti. Si tratta dunque di una cornice, caratterizzata da una narrazione autodiegetica, all'interno della quale si collocano gli incontri e i dialoghi con i vari personaggi, i quali a loro volta raccontano spesso di episodi che sono stati loro riferiti o di altri padri che hanno conosciuto o di cui hanno sentito parlare. È più raro che un monaco parli in prima persona delle proprie azioni per non incorrere in un atteggiamento di vanagloria o superbia, uno dei peccati da cui ripetutamente si è messi in guardia. Girolamo, dunque, in quanto narratore, non propone solo la descrizione dello stile di vita dei padri che incontra, ma riporta anche i loro discorsi. Gran parte del testo è in effetti costituita da colloqui con i monaci, e i numerosi *exempla* sono raccontati da loro e riferiti da Girolamo non per sua esperienza diretta ma per sentito dire. In questo modo al primo livello di narrazione se ne aggiunge uno più profondo, in cui Girolamo funge da ascoltatore, dunque da narratario. Ad un livello superiore, invece, la comunicazione letteraria avviene tra il Girolamo narratore e il suo narratario, quindi, in fase di ricezione, fra il testo e il suo fruitore, ascoltatore o lettore.

Il ruolo di interlocutore assunto da Girolamo e dai compagni nei confronti dei padri del deserto è già sottolineato esplicitamente nella fonte latina. Per esempio, mentre i viaggiatori ascoltano una serie di *exempla* contro la superbia e a favore dell'umiltà raccontati da Giovanni, il primo eremita menzionato, questi si rivolge direttamente a loro con un'apostrofe, evidenziandone il ruolo nella comunicazione: "Hæc autem locutus sum vobis, filioli mei, ut sciretis, quanta sit in humilitate firmitas, et in elatione ruina quam maxima". Il passo è tradotto: "Þessa luti sagda ek ydr, synir, segir heilagr Johannes, at þer skilit þadan af, hve mikil styrkt fylgir litillætinu, ok hve nælæg er hrapanin hræsninni"²³. È interessante osservare che il testo norreno presenta, rispetto al latino, l'aggiunta della formula "segir heilagr Johannes". A questo livello di narrazione, tali parole vanno attribuite a Girolamo, narratore delle *Vitae patrum*, che riferisce ciò che gli è stato detto da Giovanni. Formule di questo tipo ricorrono assai frequentemente nel

²² Todorov, *La letteratura fantastica*, p. 23.

²³ Unger, *Heilagra manna sögur ...*, II, pp. 369-370.

testo norreno e non hanno corrispondenze nella fonte latina, come osserva Tveitane, che riconduce tali interventi al desiderio da parte del traduttore di esibire la propria cultura²⁴. Questa spiegazione, tuttavia, non appare del tutto convincente dal momento che si tratta di informazioni desumibili dal testo stesso.

Per meglio valutare il loro ruolo è fondamentale osservare che nella maggior parte dei casi esse sono in realtà riferite a Girolamo stesso, con formulazioni del tipo “segir sæll Jeronimus”. In questi casi tali inserzioni vengono a stabilire, dal punto di vista narratologico, un ulteriore livello di narrazione, assente nell’originale latino e sovrapposto alla cornice autodiegetica osservata in precedenza, in cui Girolamo parla in prima persona e quindi non può essere ritenuto responsabile di frasi riferite a se stesso in terza persona. Questo nuovo livello narrativo si esaurisce, senza ulteriori connotazioni, in questa serie di formule ricorrenti, assolvendo una funzione che si potrebbe definire “fatica”, dal momento che il suo scopo pare essere quello di ricordare al narratario le condizioni stesse della situazione comunicativa, sottolineando le voci che ne sono via via responsabili.

Si incontrano in effetti casi di narrazione articolata su più livelli, che tali formule aiutano a distinguere. Un esempio è dato dall’incontro con il prete Copres, le cui parole sono riportate da Girolamo, come sottolinea la versione norrena senza corrispondenze in latino: “Sva bar til, segir sæll Jeronimus, þa er hinn helgi Copres tiade slika lute” (“Et cum hæc nobis senex Copres enarraret”)²⁵. Specificando di farlo non per propria gloria ma per giovare agli ascoltatori, Copres racconta di miracoli occorsi a lui stesso, per esempio di essersi gettato nel fuoco ed essersi salvato per smascherare un manicheo, ma riferisce anche di episodi successi ad altri padri, fra cui Siro, Isaia e Paolo che rendono visita al santo Anuph, il quale a sua volta racconta loro la sua vicenda. Come si vede, la sovrapposizione delle voci narranti si fa alquanto articolata e il traduttore norreno facilita la comprensione sottolineando il narratore di turno, per esempio: “Heilagr prestr Copres segir enn sva” (“Addebat et adhuc etiam hæc”)²⁶. Nella conclusione si torna al livello di partenza: “Þessa lute ok marga adra af medferd heilagra fedra ok lifnadi tiade oss agætr madr Copres prestr, segir sæll Jeronimus” (“Hæc et alia plurima de sanctorum patrum vita et conversationibus enarrans nobis pater Copres”)²⁷.

A questa strategia narrativa messa in atto dal traduttore si possono attribuire due funzioni, potenziate rispetto alla fonte latina. In primo luogo si conferisce autorità al testo, ricordando continuamente che il narratore principale è san Girolamo, la cui voce è ovviamente autorevole e degna di fede. Al tempo stesso, si riporta costantemente l’attenzione del fruitore sulle condizioni del racconto e sulle fasi della sua trasmissione. Se da un lato questo evidenzia la distanza tra il fruitore e i fatti ricordati, dall’altro però

²⁴ Tveitane, *Den lærde stil* ..., p. 7.

²⁵ Unger, *Heilagra manna sögur* ..., II, p. 420. L’editore scrive qui “Jeroninus”, ma deve trattarsi di un errore di stampa, che correggo. Il codice ha l’abbreviatura *jero*’ (AM 225 fol, f. 116ra54).

²⁶ Unger, *Heilagra manna sögur* ..., II, p. 424.

²⁷ Unger, *Heilagra manna sögur* ..., II, p. 433.

sottolinea la validità della trasmissione del racconto e quindi la sua affidabilità, che poggia sia sull'autorità del nome di Girolamo sia su una "catena narrativa" verificabile dalle origini fino all'ultimo elemento. Nel testo il lettore vede rappresentato un tipo di comunicazione a cui egli stesso è chiamato a partecipare, con Girolamo come anello di congiunzione, che funge sia da ascoltatore dei padri sia da narratore per il lettore, il quale è invitato ad accogliere le sue parole con la stessa fiducia che egli accorda ai racconti dei padri.

Si può dunque riconoscere un intento quasi metanarrativo, in cui la narrazione stessa è oggetto di rappresentazione e riflessione. Questo è ulteriormente confermato dal fatto che il valore dell'esperienza e dell'ascolto, in altre parole di vista e udito quali fonti di conoscenza, viene esplicitamente discusso in alcune parti del testo. Più volte si sottolinea che la testimonianza oculare ha un effetto più convincente, del resto ogni narrazione ha origine da essa. Girolamo e i suoi compagni, infatti, si sono messi in cammino per vedere con i propri occhi i padri. Ma proprio il primo eremita che incontrano, il già citato Giovanni, all'interno del suo lungo discorso li ammonisce a non cadere nel peccato di superbia per aver visto, mentre altri dovranno affidarsi al solo udito²⁸:

Nu at hvaru, þviat þer hyggit þat nockut med oss vera, er ydr se nytsamligt, ok villdut med miklu vása var vitia, þa syniz mer ydr þat fyrst segianda, at eigi fyrir sakir hræsni eda nockurs hegomligs hols virði nockurr ydvarr sik því framarr, þott hafi seed þa menn, er odrum eru at heyrn einni kunnir.

Verumtamen quoniam putatis esse in nobis aliquid, ex quo proficere debeatis, hoc primum vobis indicandum est, ut hoc ipsum, quod venistis ad nos, et tantum laborem videndi nos suscepistis, ne iactantiæ alicuius habeat prospectum, ut non tam proficere ad animi virtutem, quam præferre se et iactare unusquisque vestrum velit, pro eo quod viderit eos, qui apud alios ex auditu solo cogniti videantur.

Si ricava un avvertimento che sembra rievocare il monito del Cristo risorto a Tommaso (Gv 20,29), cosicché l'affidarsi al racconto orale diventa una prova di umiltà per la fiducia che si ripone nel testimone. Questo non vale però solo per il Girolamo personaggio, ma è rivolto anche al narratario del Girolamo narratore e quindi al lettore implicito del testo, che si concretizza nel nostro caso nel lettore o ascoltatore della versione norrena, il quale è così a sua volta esortato ad accogliere con fiducia il racconto.

Questa preoccupazione per l'adesione del fruitore al messaggio del testo è conforme al fine edificante dell'opera. Le *Vitae patrum* si inscrivono infatti all'interno della prosa didascalica cristiana, tesa a presentare modelli morali²⁹. Il fine esplicito del testo è infatti quello di trasmettere, attraverso gli *exempla* offerti dai padri, insegnamenti in

²⁸ Unger, *Heilagra manna sögur ...*, II, pp. 349-350.

²⁹ Cfr. Svanhildur Óskarsdóttir, "Prose of Christian instruction", in *A companion to Old Norse-Icelandic literature and culture*, Oxford 2005, pp. 338-353, in particolare p. 341.

favore delle virtù e contro i vizi, come si legge nel prologo, in cui il narratore dichiara di accingersi a scrivere, esortato da altri monaci³⁰:

eigi sva miok af málshettinum lofs leitandi, sem af frasögn hlutanna vętandi lesundum oordna uppsmidan, at þa er hverr sem einn verdr upptendradr eptirdęmum verkanna, ladiz at leidaz lastafullar girmdir veralldarinnar en at hitta hvilld ok framkvęmd godfysinnar.

non tam ex stylo laudem requirens, quam ex narratione rerum ædificationem futuram legentibus sperans, dum gestorum unusquisque inflammatus exemplis, horrescere quidem sæculi illecebras, sectari vero quietem, et ad pietatis exercitia invitatur.

Più avanti, in una sorta di breve demonologia, l'eremita Pitirione evidenzia il fine didascalico dell'opera spiegando che i demoni si sconfiggono vincendo i propri vizi e dominando le proprie passioni³¹:

Nu ef nöckurr vill dioflinum drottna, segir heilagr Pitirion, drottni hann fyrr med kyrkingu kiozins kveikingar, þviat hverr sem fra ser rekr einhveria odad ok hennar piningar, þa ma hann audmiukligara dioful fra odrum reka, nær sem þurft beiddi. Ok þvi skylldim ver smam þeim kostgæfa yfir at stiga eiginliga okoste, at ver mættim þar næst sigra fiarlæga fiandr, þa er æ efla odadir med monnunum.

Si quis ergo est, qui vult dæmonibus dominari, prius vitiis suis et passionibus dominetur. Quodcumque enim vitium propriæ passionis abieceris, huius vitii dæmonem poteris etiam de obsessis corporibus effugare. Et ideo conandum est paulatim propria vitia superare, ut possimus etiam dæmones superare, qui huiusmodi vitiis obsequuntur.

All'interno di questa letteratura edificante un ruolo particolare spetta proprio alla dimensione del meraviglioso. Partendo dalla distinzione di Le Goff fra *miraculosus* e *magicus*, Ásdís Egilsdóttir ne evidenzia la funzione didascalica e morale: “We find another use of fantasy when angels, the Virgin and saints enter medieval tales; then fantasy is used to uphold morality”³². La “verità” dei miracoli va infatti stabilita, secondo la studiosa, o sul piano morale o su quello della fede. In quest'ottica, il ricorso al fantastico, inteso come il miracoloso operato dai santi, è al servizio di un fine edificante: “if fantasy served the cause of morality, it can be valued as ‘true’. Thus the *vitae* of fictitious saints were held to contain moral truth”³³. Anche nei *Dialogi* di Gregorio

³⁰ Unger, *Heilagra manna sögur ...*, II, p. 336.

³¹ Unger, *Heilagra manna sögur ...*, II, pp. 435-436.

³² Ásdís Egilsdóttir, “The fantastic reality: Hagiography, miracles and fantasy”, in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, I, Durham 2006, pp. 63-70, qui p. 64.

³³ Ásdís Egilsdóttir, “The fantastic reality ...”, p. 65, con riferimento agli studi di Kathryn Hume.

Magno, per esempio, si osserva un ampio ricorso a testimoni oculari per suffragare la veridicità dei miracoli descritti³⁴. Come spiega Le Goff³⁵:

Il meraviglioso che s'incarna fra l'altro negli *exempla* è un momento di verità, quella verità che, anche se non si identifica più completamente con la nostra, gli uomini e le donne del Medioevo cercavano appassionatamente perché conduceva alla salvezza eterna.

All'interno delle *Vitae patrum I* questa dimensione è strettamente legata alla peculiare situazione narrativa sulle cui caratteristiche ci si è soffermati. Si nota infatti nel testo la tendenza a rappresentare il meraviglioso attraverso diversi gradi di narrazione, dal momento che gli esempi di *magicus* e di *miraculosus* non hanno solitamente luogo davanti agli occhi di Girolamo, ma sono riferiti a lui e ai suoi compagni da altri narratori, che ne sono stati testimoni oculari o che ne hanno sentito parlare a loro volta, lungo quella catena di narratori di vario livello che si è illustrata. L'eremita Giovanni, per esempio, racconta di eventi capitati sia a lui stesso sia ad altri, mentre oggetto di sola narrazione indiretta sono i miracoli attribuiti a Macario Egizio e a Macario Alessandrino, narrati da seguaci e successori: “Sva fluttu helgir fedr, at hinn merkiligi guds madr Macharius” (“Ferebant autem eum”)³⁶.

Più rari sono i casi in cui si ha esperienza diretta del miracolo. A proposito di Apollonio il narratore dice di aver sentito raccontare da altri monaci che ha moltiplicato pane e altro cibo in varie occasioni. Di questo ha conferma quando lui e i compagni vedono con i propri occhi ceste di pani che, una volta svuotate, tornano piene. Qui la vista interviene a confermare l'udito. Il riferimento ai prodigi di cui Girolamo e i suoi sodali sono testimoni diretti è però tendenzialmente piuttosto generico, privo dei dettagli che si riscontrano in quelli ascoltati dalle bocche dei padri. Per esempio, del già citato Copres si dice in modo vago: “iafnvel gerde hann ok, sva at ver saam upp aa, marga dasamliga lute” (“et multa mirabilia faciens; ex quibus nonnulla etiam in nostri praesentia effecit”)³⁷.

In un episodio si segnala la presenza di un drago. Else Mundal sottolinea il lato soprannaturale di questa creatura, collocata nella sfera del *magicus*: “There can be little doubt that dragons found in the legends of the Church (in *heilagra manna sögur*) are supernatural beings since they are representations of the Devil”³⁸. Al contempo, tuttavia, occorre ricordare che “per i cristiani dei primi secoli il drago era anche una bestia reale”³⁹. Potremmo dunque trovarci di fronte a un esempio di quello che Todorov definisce “meraviglioso esotico”, in cui “la mescolanza [fra soprannaturale e naturale]

³⁴ Cfr. William D. McCready, *Signs of sanctity. Miracles in the thought of Gregory the Great*, Toronto 1989, pp. 113-117.

³⁵ Jacques Le Goff, *Il tempo sacro dell'uomo. La “Legenda aurea” di Iacopo da Varazze*, Roma-Bari 2012, pp. 38-39.

³⁶ Unger, *Heilagra manna sögur* ..., II, p. 470.

³⁷ Unger, *Heilagra manna sögur* ..., II, p. 411.

³⁸ Mundal, “The treatment ...”, p. 718.

³⁹ Carmela Rizzo, “Dove vola il drago?”, in Fabelwesen, *mostri e portenti nell'immaginario occidentale: medioevo germanico e altro*, Alessandria 2004, pp. 281-301, qui p. 283.

esiste soltanto per noi, lettori moderni. Invece, il narratore implicito nel racconto, mette tutto allo stesso livello (quello del ‘naturale’)”⁴⁰. Del drago i viaggiatori vedono le tracce, “skrid eins undarligs dreka” (“vestigia tractus draconis ingentis”)⁴¹, e i padri che li accompagnano li invitano a non temere, anzi a seguirli per vederli sconfiggere il mostro. Alla fine, però, non lo incontrano perché sono dissuasi da un altro eremita che dice di averlo visto più volte. Invece viene raccontato loro di un padre che si è fatto aiutare da due draghi contro i ladri che gli sottraevano il cibo, poi ha guarito un bambino ferito da un altro drago e ha ucciso il mostro. È da queste narrazioni indirette che si viene a sapere che è una creatura immensa, con un soffio mortale.

Nel complesso, dunque, si può notare una certa distanza fra il narratore Girolamo e le manifestazioni del fantastico sotto la specie del soprannaturale cristiano, una distanza che naturalmente è condivisa dal fruitore del testo, ben più lontano dall’esperienza diretta del miracolo di quanto possa esserlo dalla descrizione concreta delle condizioni di vita e delle pratiche penitenziali dei padri. Per conferire verità storica al *miraculosus* è fondamentale una testimonianza autorevole: “miracles, when authenticated by qualified witnesses, were accepted as historical events in the Middle Ages”⁴². La strategia narrativa che si è evidenziata, già presente nel testo latino della *Historia monachorum in Aegypto* e ulteriormente potenziata, come si è visto, nella versione norrena delle *Vitae patrum I*, assume non da ultimo la funzione di rendere più affidabile, e dunque credibile per il destinatario finale, la narrazione del soprannaturale, contribuendo ad escludere quella fase di dubbio o di incertezza nel giudizio in cui si è ravvisata l’essenza del racconto fantastico, per approdare invece senza alcuna esitazione alla dimensione del meraviglioso puro⁴³.

Il testo stesso, come si è visto, sottolinea la necessità di credere agli eventi miracolosi narrati. È quanto viene ribadito quando, durante il discorso di Copres, a uno dei compagni di Girolamo capita di addormentarsi, non solo per la lunghezza del racconto, ma anche perché è incredulo rispetto ad alcune delle cose narrate, come sottolinea il verbo *tortryggja* “diffidare”: “einum vorra brædra leiddiz lengd framburðarins ok tortrygde nockut sögn prestzins, at hann syfiade” (“unus ex fratribus nostris, quasi incredulitate eorum, quæ dicebantur, tædiare cœpit et præ tædio dormire”). In sogno gli appare un vegliardo che lo rimprovera proprio per la sua incredulità: “Þu tortryggvi madr, hvat himir þu, en heyrir eigi innvirduliga þessa heilags mannz ord” (“Cur non audis intente quæ recitantur, sed incredulus dormitas?”)⁴⁴.

⁴⁰ Todorov, *La letteratura fantastica*, pp. 58-59.

⁴¹ Unger, *Heilagra manna sögur ...*, II, pp. 406-407.

⁴² Siân Gronlie, “Miracles, magic and missionaries: The supernatural in the conversion *þættir*”, in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, I, Durham 2006, pp. 294-303, qui p. 294.

⁴³ Considerazioni simili sono formulate, relativamente alle *Postola sögur*, da Philip Roughton, “Þa syndi hann þeim mikinn skugga’: Unmasking the fantastic in the *Postola sögur*”, in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, II, Durham 2006, pp. 846-855, in particolare pp. 849-850.

⁴⁴ Unger, *Heilagra manna sögur ...*, II, p. 420.

Il meraviglioso è perfettamente inserito all'interno della strategia comunicativa del testo perché partecipa a pieno titolo alla sua finalità edificante, mostrando la potenza di Dio che si manifesta attraverso le opere dei padri, modelli di lotta vittoriosa della virtù sul vizio, del bene sul male.

Bibliografia

- Ásdís Egilsdóttir, "The fantastic reality: Hagiography, miracles and fantasy", in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, I, Durham 2006, pp. 63-70.
- Simonetta Battista, "Blámenn, djöflar and other representations of evil in Old Norse translation literature", in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, I, Durham 2006, pp. 113-122.
- Fulvio Ferrari, "Ogmundr: The elusive monster and medieval 'fantastic' literature", in *Studi anglo-norreni in onore di John S. McKinnell*. "He hafað sundorgecynd", Cagliari 2009, pp. 365-377.
- Siân Grønlie, "Miracles, magic and missionaries: The supernatural in the conversion þættir", in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, I, Durham 2006, pp. 294-303.
- Kristian Kålund, *Katalog over den Arnamagnæanske Håndskriftsamling*, I-II, udg. af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat, København 1889-1894.
- Jacques Le Goff, "Il meraviglioso nell'Occidente medievale", in *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma / Bari 2000, pp. 3-23.
- Jacques Le Goff, *Il tempo sacro dell'uomo. La "Legenda aurea" di Iacopo da Varazze*, Roma-Bari 2012.
- William D. McCready, *Signs of sanctity. Miracles in the thought of Gregory the Great*, Toronto 1989.
- Else Mundal, "The treatment of the supernatural and the fantastic in different saga genres", in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, II, Durham 2006, pp. 718-726.
- Ordbog over det norrøne prosasprog. Register*, udg. af Den arnamagnæanske kommission, København 1989.
- Carmela Rizzo, "Dove vola il drago?", in *Fabelwesen, mostri e portenti nell'immaginario occidentale: medioevo germanico e altro*, Alessandria 2004, pp. 281-301.
- Philip Roughton, "'Pa syndi hann þeim mikinn skugga': Unmasking the fantastic in the *Póstola sögur*", in *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of the Thirteenth International Saga Conference*, II, Durham 2006, pp. 846-855.
- Stefán Karlsson, recensione a Tveitane, *Den lærde stil ...*, *Skírnir* 143 (1969), pp. 232-238.
- Svanhildur Óskarsdóttir, "Prose of Christian instruction", in *A companion to Old Norse-Icelandic literature and culture*, Oxford 2005, pp. 338-353.
- Tzvetan Todorov, *La letteratura fantastica*, Milano 2000.
- Mattias Tveitane, *Den lærde stil. Oversetterprosa i den norrøne versjonen av Vitæ Patrum*, Bergen-Oslo 1968.
- Carl R. Unger, *Heilagra manna sögur. Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder*, I-II, Christiania 1877.

INDICE

PREFAZIONE

GALE R. OWEN-CROCKER

Anglo-saxon monsters: frightening, fantastic, formulaic

MICHAEL KING

Sutton Hoo: fantastic creatures as servants of Christ?

PATRIZIA LENDINARA

Le versioni anglosassoni delle *Meraviglie dell'Oriente*: varianti e variazioni

FEDERICO PANTALEONI

Wunderlice wihte: il fantastico nei *Riddles* dell'Exeter Book

MARINA BUZZONI

Da *heliðhelm* a *tarenkappe* e oltre: intersezioni linguistico-culturali e rifunzionalizzazioni di un tema del fantastico

CARLA DEL ZOTTO

L'*Herzog Ernst* e la tradizione dei *Mirabilia*

OMAR KHALAF

"I haf sen a selly, I may not forsake". Una lettura todoroviana del *Sir Gawain e il Cavaliere Verde*

ANDREA MEREGALLI

La narrazione del fantastico nella versione norrena delle *Vitae Patrum I*

LUCIA SINISI

I luoghi del fantastico: Cuccagna e la tradizione letteraria in inglese medio