

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## Un florilegio di virtù cristiane: le omelie e i sermoni del Vercelli Book

### **This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1729203> since 2022-09-27T10:32:33Z

*Publisher:*

Dell'Orso

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

**This is the author's final version of the contribution published as:**

Raffaele Cioffi, *Un Florilegio di virtù cristiane: i sermoni e le omelie del Vercelli Book*, Edizioni dell'Orso, Bibliotheca Germanica – Studi e Testi 44, 2019.

**The publisher's version is available at:**

**[Un florilegio di virtù cristiane: i sermoni e le omelie del "Vercelli Book" \(ediorso.it\)](http://ediorso.it)**

**When citing, please refer to the published version.**

This full text was downloaded from iris-AperTO: <https://iris.unito.it/>

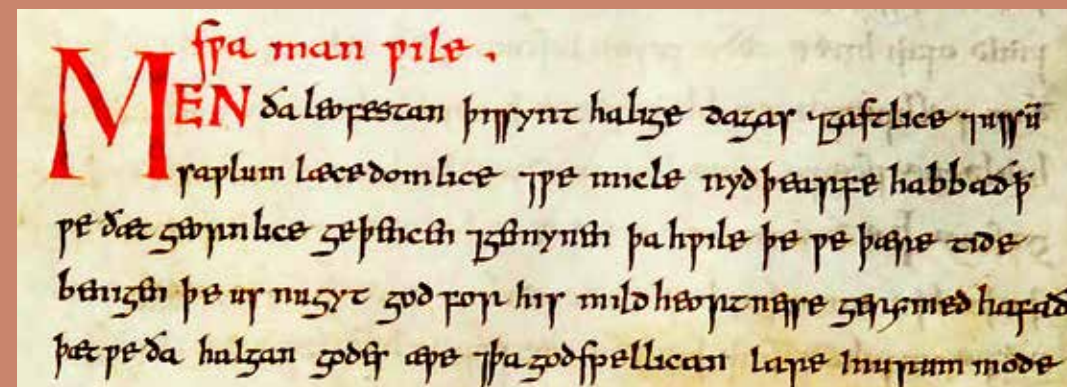
Raffaele Cioffi è Dottore di Ricerca in Culture Moderne e Comparate presso l'Università degli Studi di Torino ed è attualmente assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Umanistici del medesimo Ateneo. Fa parte del gruppo di ricerca incaricato dell'edizione digitale del *Vercelli Book*, si è occupato della tradizione letteraria e manoscritta dell'Inghilterra anglosassone del periodo della Riforma monastica, e della letteratura della Germania del primo Cinquecento.

Codice miscelaneo risalente al terzo quarto del secolo X, il *Vercelli Book* è uno dei quattro grandi codici della tradizione inglese antica. Noto perché tramanda alcuni fra i più preziosi componimenti in versi di ambito anglosassone (*Elena, Andreas, Sogno della Croce*), il manoscritto contiene anche un ricco corpo di omelie e sermoni di argomento vario. Esempio di grande interesse dell'omiletica anonima anglosassone, i ventitré componimenti in prosa del codice vercellese sono parte fondamentale di un manoscritto che appare pervaso da un profondo significato parenetico ed escatologico. Il presente studio indaga la prosa contenuta nel codice su base non solo tematica, ma anche stilistica, cercando di fornirne un quadro generale e di chiarirne la posizione all'interno della intensa paronesi che percorre i testi contenuti nel codice.

ISSN 2240-6530

Un florilegio di virtù cristiane: i sermoni  
e le omelie del *Vercelli Book*

# Un florilegio di virtù cristiane: i sermoni e le omelie del *Vercelli Book*



BIBLIOTHECA GERMANICA  
STUDI E TESTI

Edizioni dell'Orso



€ 30,00

ISBN 978-88-6274-944-2



9 788862 749442 >

Bibliotheca Germanica. Studi e testi

Collana fondata da  
VITTORIA DOLCETTI CORAZZA e RENATO GENDRE

e diretta da  
VITTORIA DOLCETTI CORAZZA, CARLA FALLUOMINI,  
WOLFGANG HAUBRICH

Nella collana *Bibliotheca Germanica. Studi e Testi*, diretta da Vittoria Dolcetti Corazza e Carla Falluomini, sono stati pubblicati volumi relativi al Medioevo germanico indagato nei suoi aspetti filologici, letterari, linguistici e storico-culturali. Vi compaiono altresì *Atti* di Convegni e gli *Atti del Seminario Avanzato in Filologia germanica* che, a partire dal 2000, si tiene nel settembre di ogni anno presso l'Università degli Studi di Torino.

*In copertina:*

Vercelli, *Archivio Capitolare ms. CXVII, fol. 76v*  
(incipit del sermone *Vercelli XIV*).

Raffaele Cioffi

Un florilegio di virtù cristiane:  
i sermoni e le omelie del *Vercelli Book*

## Introduzione

Manoscritto pergameneo vergato in minuscola insulare quadrata da una unica mano<sup>1</sup>, il codice *CXVII* dell'Archivio e Biblioteca Capitolare di Vercelli (*Vercelli Book*) è annoverato fra i quattro più importanti codici prodotti nell'Inghilterra Anglosassone<sup>2</sup>. Più antica raccolta a noi pervenuta di testi in poesia e in prosa in lingua inglese antica, il *Vercelli Book* tramanda infatti un corpo di 23 omelie e di sei testi poetici, tutti di argomento cristiano: sedici di tali componimenti costituiscono un *unicum* nella tradizione testuale di ambito inglese antico<sup>3</sup>.

### *Aspetti codicologici e paleografici*

Il manoscritto risulta attualmente composto da 135 fogli manoscritti e da un foglio di guardia, quasi del tutto privo di scrittura<sup>4</sup>: i fogli di pergamena che lo compongono appaiono levigati e della medesima grandezza (circa 31x20cm), fascicolati secondo la tecnica di composizione insulare<sup>5</sup>. La qualità non eccelsa del materiale scrittorio appare evidenziata in numerosi punti del manoscritto, nei quali la pagina risulta così sottile da lasciar trasparire la scrittura della facciata opposta. Alcune delle

---

<sup>1</sup> Così come ormai dimostrato con certezza, il codice vercellese risulta vergato da una singola mano, presumibilmente durante un periodo di tempo piuttosto lungo. Copista ordinato e dotato di una grafia chiara e ben impostata, l'anonimo compositore utilizza uno stile di copia certamente meccanico ma non acritico e disattento, seppure spesso cada in errori anche evidenti. L'aspetto di copiatura progressiva, forse su di un lungo periodo, risulterebbe confermata secondo Szarmach dalla disposizione stessa di alcuni testi su *folia* che risultano vergati solo in parte, lasciando bianca la restante sezione: tale scelta si potrebbe infatti far discendere dall'esaurimento del materiale di copia, e dalla necessità di attendere del tempo prima di riprendere la composizione del codice. Cfr. Scragg 1973; Sisam 1976, pp. 37-44; Szarmach 1981, pp. 19-20; Scragg 1992, p. lxxi-lxxiv. Un interessante analisi dei caratteri degli omeliari che devono aver costituito esemplari di copia del codice vercellese risulta leggibile in: Clayton 1985.

<sup>2</sup> Come noto, i tre codici che insieme al *Vercelli Book* testimoniano una parte consistente della produzione poetica anglosassone sono il *Cotton Vitellius A.xv* (che tramanda fra gli altri il *Beowulf* e il poema *Giuliana*), l'*Exeter Book* o *Codex Exoniensis* (codice nel quale sono copiati fra gli altri i poemetti *Wanderer*, *Seafarer* e *Widsith*) e il manoscritto *Junius XI* (che ci tramanda, fra gli altri, *Genesi A*, *Genesi B* e il poemetto *Cristo e Satana*).

<sup>3</sup> Cinque dei poemetti (*Andreas*, *Fati degli Apostoli*, *Frammento Omiletico I*, *Sogno della Croce* ed *Elena*) sono infatti testimoniati nel solo codice vercellese: a tale numero va poi aggiunto, come si avrà occasione di porre in risalto, quello degli undici testi in prosa (sermoni o omelie) che non trovano alcun corrispettivo nella tradizione testuale di ambito inglese antico.

<sup>4</sup> Il f. 136, foglio singolo, risulta come detto del tutto privo di scrittura, eccezion fatta che per le parole latine *Cum pervenisse*, vergate in carattere capitale su quello che doveva essere l'originario lato recto della pagina: il foglio risulta infatti essere stato fascicolato al contrario, causando così l'inversione alto-basso e recto-verso della pagina.

<sup>5</sup> Nella preparazione del fascicolo, infatti, il lato pelo della pergamena si trova posizionato all'esterno, così che il lato pelo nelle pagine interne fronteggia il lato carne, con la sola eccezione del bifoglio centrale. Tale metodo di composizione del fascicolo risulta del tutto differente rispetto alla tecnica continentale che, come forse noto, predilige il raffronto nelle pagine interne del fascicolo di lati della pergamena simili (pelo-pelo o carne-carne). In merito, si vedano: Brown 1993, pp. 125-138; Olivieri 2014.

pagine del codice presentano poi uno scolorimento o un parziale scioglimento dell'inchiostro, causato forse dal contatto della pagina con un qualche tipo di liquido<sup>6</sup>. L'utilizzo di reagenti chimici, applicati in alcuni punti che (presumibilmente) dovevano mostrare un particolare scolorimento dell'inchiostro ha infine reso quasi del tutto illeggibili alcune sezioni di singoli *folia* del codice stesso<sup>7</sup>.

Dall'analisi della sua composizione, è possibile desumere come allo stato attuale il manoscritto sia costituito di diciannove fascicoli contenenti dai due ai nove fogli ciascuno, la cui rigatura varia da un minimo di 23 a un massimo di 33 righe per pagina, secondo una disposizione piuttosto disomogenea all'interno del codice: mentre i fascicoli I-XIV presentano generalmente 24 righe (con l'eccezione del fascicolo 4 che presenta una rigatura più fitta, 29 righe per pagina) i fascicoli XV-XIX presentano uno specchio di scrittura che varia dalle 31 alle 33 righe per pagina. Tutti i fascicoli che compongono il codice presentano sul *recto* del primo *folio* una numerazione romana da I a XIX, mentre ciascun ultimo *folio* presenta una segnatura alfabetica (A-S) apposta in un secondo momento e da una mano differente rispetto a quella della numerazione romana. Ciascuna delle pagine del codice presenta poi una numerazione in cifre arabe, presumibilmente di molto posteriore alla realizzazione del codice. Dalla ricognizione del codice e della sua fascicolatura, appare evidente come nel tempo si sia verificata la perdita di uno o più fogli dopo i ff. 24, 42, 55, 63, 75, 83, 85, 97, 100, 103, 111, 120<sup>8</sup>.

Prodotto di uno *scriptorium*<sup>9</sup> non concordemente identificato, il codice viene comunemente datato al terzo quarto del secolo x, ipotesi che vuole tenere conto di elementi intrinseci ed estrinseci ai

---

<sup>6</sup> Per quanto concerne tali scolorimenti dell'inchiostro, e i danni mostrati dal codice, si veda fra gli altri: Sisam 1976, pp. 29-30 e 51-60.

<sup>7</sup> L'applicazione di reagenti, generalmente limitata a piccole aree dello specchio di scrittura, interessa in alcune singole pagine anche consistenti sezioni del *folio* (in tal senso, esemplificativi sono i casi dei ff. 134r e 135r/v). Un caso del tutto particolare, in questo senso, è quello del primo foglio del manoscritto, attualmente del tutto illeggibile a causa dell'applicazione di un reagente chimico sull'intera pagina: già illeggibile al momento dell'analisi del manoscritto condotta da Maier negli anni Trenta dell'Ottocento, la prima pagina del codice presenta attualmente uno strato pressoché uniforme di un reagente chimico (forse noce di galla) che ha coperto la scrittura sottostante. Tale strato, liscio al tatto e fortemente riflettente, è risultato quasi del tutto impenetrabile ai differenti spettri di luce ai quali la pagina è stata esposta, fattore che ha decretato l'impossibilità (almeno allo stato attuale) di recuperare in modo più o meno esteso quanto su di essa vergato.

<sup>8</sup> Per una introduzione su alcuni caratteri del codice e per dati in merito alla fascicolatura e rigatura dei *folia*, si vedano: Förster 1913; Förster 1935; Scragg 1973; Sisam 1976, pp. 37-40; Szarmach 1981; Scragg 1992; Olivieri 2014. Per quanto concerne alcuni caratteri della minuscola insulare quadrata, si veda fra gli altri: Dumville 1987.

<sup>9</sup> Gli studi condotti sul manoscritto non hanno infatti portato a una identificazione plausibile e condivisa di alcun *atelier* monastico o *scriptorium* nel quale il codice possa essere stato prodotto, né naturalmente da quale committenza esso provenga. In merito alla possibile origine del manoscritto vercellese si vedano: Sisam 1976, p. 26 (sezione dell'introduzione al codice vercellese contenente l'ipotesi, non facilmente verificabile, di una redazione del manoscritto in un piccolo *scriptorium* monastico, o forse in una istituzione religiosa femminile); Scragg 1992, pp. xlii-xliii (tale sezione appare utile compendio delle posizioni e delle riflessioni di Scragg in merito all'identificazione dell'area geografica di produzione del codice); Zacher 2009, pp. 10-21.

testi in esso contenuti<sup>10</sup>. La problematicità della sua datazione, così come del posizionamento geografico all'interno dei regni anglosassoni, appare anche confermata dalla scelta di Ker di non indicare alcun luogo di produzione del manoscritto<sup>11</sup>: ritenuto da Sisam, in ragione del suo aspetto dimesso, codice ascrivibile al piccolo *scriptorium* forse di una istituzione femminile<sup>12</sup>, il *Vercelli Book* non presenta evidenti indizi che possano avvalorare, né tanto meno smentire, tale ipotesi, così come dare corso in maniera certa a nessuna delle altre ipotesi avanzate nel corso della seconda metà del secolo scorso<sup>13</sup>.

Dal punto di vista linguistico, il codice appare scritto in un dialetto sassone occidentale piuttosto tardo, che molto risente di influenze di altri dialetti dell'area sud-orientale della penisola britannica, contaminazioni che parimenti potrebbero essere dovute all'origine e alla formazione del copista, così come all'origine geografica e cronologica piuttosto disomogenea dei testi tramandati nel codice vercellese<sup>14</sup>. Un carattere linguistico che appare ben riassunto in alcune delle valutazioni fatte da Scragg sui differenti strati dialettali che animano i testi del codice:

“[...] two important linguistic conclusions can be drawn from the evidence. First, the language of A (Vercelli Book) is a valuable witness to the variety of linguistic forms that a late-tenth century scribe was faced with, and to his tolerance of them. Second (and related to this) is the information A (Vercelli Book) offers for the spread of late West-Saxon in the tenth century. The terms early West-Saxon and late West-Saxon may itself be less one of date than of scriptorium tradition. We still lack a comprehensive analysis of late Old English comparable with that which exists for early West-Saxon and major non-West-Saxon dialects. Understanding of the development of the late Anglo-Saxon

---

<sup>10</sup> Tale ipotesi tiene conto non solo di un insieme di caratteri codicologico-paleografici (uno su tutti, le peculiarità della grafia), ma anche linguistici e contenutistici: elementi che, in sostanza, farebbero propendere per la composizione del codice in un periodo che risulterebbe a ridosso della prima fase dell'applicazione della *Regularis Concordia* in ambito anglosassone (terzo quarto del secolo x). In merito, si vedano fra gli altri: Scragg 1973; Sisam 1976, pp. 35-36; Wright 2002b.

<sup>11</sup> Cfr. Ker 1956, art. 394.

<sup>12</sup> Cfr. Sisam 1976, p. 44; Dockray-Miller 2004.

<sup>13</sup> In opposizione a quanto sostenuto da Sisam, Scragg ha in più di una occasione mostrato una propensione nell'identificare il codice vercellese come un prodotto di area kentica, forse ascrivibile allo *scriptorium* di S. Agostino di Canterbury e agli anni conclusivi del pontificato di Dunstan (periodo che si conclude nel 988); tale ipotesi, divenuta nel tempo forse la più autorevole, è spesso affiancata a una seconda possibile ipotesi, che vorrebbe individuare in una seconda località del Kent, Rochester, il luogo di produzione del codice. Una interpretazione che, seppure considerata da Scragg non del tutto convincente, ha raccolto l'approvazione anche di Gneuss, così come dimostrato dal duplice riferimento a Canterbury e a Rochester leggibile nella voce dedicata al *Vercelli Book* nell'*Handlist of Anglo-Saxon Manuscripts*; cfr. Scragg 1973, pp. 317-343; Sisam 1976, pp. 20-23; Gneuss 2001, art. 637.

<sup>14</sup> “In general, the language of A is conservative late WS, but the scribe mechanically reproduced many forms from his exemplars, so that we find a small number of distinctively early or nonWS forms.” (cfr. Scragg 1992, p. xliii).

scriptorium machine will not be advanced without further comprehensive studies of late Old English manuscripts”<sup>15</sup>.

### *Sulla presenza del codice a Vercelli e sulla sua riscoperta*

Così come in più di una occasione messo in evidenza da molti studi sul codice vercellese, difficile appare stabilire come il manoscritto sia giunto a Vercelli, presumibilmente in un momento non successivo al primo decennio del secolo xii<sup>16</sup>. Ruolo centrale deve probabilmente avere giocato, in tal senso, la posizione di Vercelli all’incrocio di più vie che conducevano dalle Alpi verso Roma<sup>17</sup>: un fattore, quest’ultimo, che potrebbe far propendere per un arrivo (o uno smarrimento fortuito) per mano di un pellegrino anglosassone diretto a Roma<sup>18</sup>. Parte dei beni del Capitolo vercellese forse già prima della metà del secolo xv<sup>19</sup>, il codice è stato per lungo tempo considerato oggetto dai contenuti di

---

<sup>15</sup> Cfr. Scragg 1992, p. lxxi. Per prima analisi delle caratteristiche costitutive della lingua del codice vercellese, e per alcune riflessioni in merito alle possibili influenze da parte dei diversi dialetti dell’Inghilterra meridionale si vedano anche: Scragg 1973, pp. 196-207; Scragg 1992, pp. xliii-lxxi (in questa sede, di grande interesse appare l’analisi e la schematizzazione dei differenti esiti di vocali e dittonghi fatta da Scragg quale parziale espansione di quanto da lui già sostenuto nel lavoro del 1973); Scragg 2009.

<sup>16</sup> Il periodo di arrivo del codice in area italiana viene generalmente individuato in un momento non successivo all’inizio del secolo xii in ragione della presenza, a margine del folio 24v. di un versetto neumato (*Ps. XXVI, 9*) in minuscola carolina: la formulazione stessa del versetto (*R Adiutor meus esto domine ne derelinquas deus salutaris meus R*), che non presenta dopo *Deus* le parole *neque despicias me*, farebbe propendere per una sua appartenenza alla tradizione peninsulare, così come fra gli altri argomentato in: Luiselli Fadda 2000, pp. 49-50. Per quanto concerne il possibile significato del posizionamento di tale versetto neumato nello spazio che intercorre fra la fine del sermone escatologico *Vercelli IV* e l’inizio del componimento esegetico dedicato alla Nascita del Signore (*Vercelli V*), si veda poi: Ó Carragáin 1975, pp. 216-217.

<sup>17</sup> Per un quadro d’insieme sulle vie di pellegrinaggio che conducevano a Roma, e sulle diverse tipologie di pellegrino che su di esse viaggiavano, si vedano: Stopani 1986; Birch 1998.

<sup>18</sup> A favore di un arrivo del codice attraverso le vie di pellegrinaggio deporrebbe anche la presenza a Vercelli di un *hospitális Scottorum*, dedicato a Santa Brigida, nel quale trovavano rifugio i viaggiatori provenienti dalle isole britanniche. Complesse da avvalorare appaiono poi le teorie che individuerebbero l’originario proprietario del codice in Ulf, vescovo anglo-normanno vissuto fra la prima e la seconda metà del secolo xi. Convocato a Vercelli in occasione di un sinodo tenutosi nel 1050, e qui costretto a subire una dura reprimenda in ragione della sua condotta, Ulf avrebbe forse in tale occasione lasciato il codice a Vercelli, come segno di contrizione o come parziale pagamento pecuniario per quanto a lui imputato. Non corroborata da documentazione, tale teoria appare poi ancora più fragile in ragione dell’origine stessa del vescovo Ulf: religioso di stirpe anglo-normanna, egli non avrebbe avuto ragione di avere con sé un codice miscelaneo come quello vercellese, redatto inoltre in lingua inglese antica. Non avvalorato da nessun dato certo è poi il legame fra il manoscritto vercellese e il cardinale vercellese Guala Bicchieri, messo papale in Inghilterra a partire dal secondo decennio del secolo xiii, periodo nel quale peraltro il codice doveva già trovarsi in Italia. In merito alle molte teorie intorno all’arrivo in Italia del codice, si vedano fra gli altri: Förster 1913, pp. 21-40; Halsall 1969; Sisam 1976, pp. 31-37; Zacher 2009, pp. 23-26.

<sup>19</sup> Poco agevole risulta, infatti, stabilire quando il codice entri a far parte dei beni del Capitolo vercellese. Possibile appare che un riferimento a un *‘liber homiliarius antiquissimus non habens principium nec finem [...]’* descriva la condizione del codice alla metà del secolo xv. Il codice appare poi descritto con dovizia di particolari (e sotto la segnatura attuale)



non univoca interpretazione, come ben testimoniato dalla scritta che correde la coperta in pelle risalente al secolo xix: *Homiliarum liber ignoti idiomatis*<sup>20</sup>. Riscoperto in modo fortuito da Blume all'inizio degli anni Venti dell'Ottocento<sup>21</sup>, il codice è stato quindi trascritto nella sua completezza da Maier<sup>22</sup> a partire dal 1833: all'attenta analisi del codice messa in atto da Maier si deve fra l'altro il riconoscimento della presenza all'interno del manoscritto non solo di testi in prosa, ma anche di ben sei componimenti poetici fino a quel momento per la gran parte ignoti agli studiosi della letteratura anglosassone<sup>23</sup>.

Divenuto presto di interesse centrale in quanto unico testimone di componimenti poetici ascrivibili a Cynewulf (*Fati degli Apostoli* ed *Elena*) e di altri poemetti anonimi (*Anima e Corpo I*, il *Sogno della Croce* e *Andreas*)<sup>24</sup>, il codice vercellese è stato oggetto nel corso della seconda metà

---

all'interno di un catalogo risalente agli anni settanta del Settecento. In merito, si veda quanto sostenuto in: Halsall 1969.

<sup>20</sup> La descrizione presente sulla legatura ottocentesca attesta però come, seppure in modo solamente molto parziale, il contenuto religioso del codice fosse comprensibile a una analisi attenta delle sue pagine, in virtù non solo dei titoli latini che accompagnano alcune omelie e sermoni, ma anche per la presenza di espliciti riferimenti a personaggi come l'Apostolo Andrea, Martino di Tours, l'imperatrice Elena e l'imperatore Costantino. Una impressione che appare confermata anche dal contenuto della dettagliata descrizione del codice redatta nel catalogo settecentesco dei beni del Capitolo. Cfr. Förster 1913, pp. 38-42; Zacher 2009, pp. 26-29.

<sup>21</sup> Professore di diritto presso l'Università di Halle, Blume aveva intrapreso negli anni 1821-1823 un viaggio attraverso l'Italia, in cerca di manoscritti utili allo studio della storia del diritto: i risultati di tale viaggio in terra italiana furono successivamente pubblicati nei quattro volumi del suo *Iter Italicum* (edito a Berlino fra il 1824 e il 1836). Proprio nel primo dei quattro volumi della sua opera, Blume si era soffermato su quanto da lui scoperto presso l'Archivio Capitolare di Vercelli, in occasione della visita da lui compiuta fra l'ottobre e il novembre 1822, dando un particolare rilievo proprio alla scoperta di un codice contenente omelie e testi di argomento cristiano in lingua anglosassone.

<sup>22</sup> Inviato a Vercelli per conto della *Record Commission* di Londra, Maier portò a termine l'intera trascrizione del codice vercellese prima della sua prematura morte, avvenuta nel 1836. Appare ormai certo che alcuni dei danni che attualmente affliggono i *folia* del codice siano da ascrivere al tentativo di recuperare parti di testo illeggibili attraverso l'utilizzo di reagenti chimici quali la noce di galla: dagli appunti di Maier, e dalla sua stessa trascrizione delle pagine del codice, risulta chiaro come spesso tale operazione non portò ad alcun vantaggio evidente nella lettura del testo vergato sulla pergamena che, come noto, ne risultò inoltre per sempre rovinata. La trascrizione di Maier è attualmente conservata presso l'archivio del *Lincoln's Inn* di Londra. Cfr. Förster 1913, pp. 44-46; Ker 1950.

<sup>23</sup> A tal proposito, non secondario appare mettere in evidenza come il lavoro di Maier, nonostante lo scioglimento della *Record Commission* a metà dell'Ottocento, debba avere avuto una circolazione relativamente ampia fra i primi studiosi che si occuparono dei testi poetici contenuti nel codice vercellese: essa è con ogni probabilità alla base dell'edizione dei sei testi poetici del *Vercelli Book* che la *Record Commission* ha richiesto a Thorpe, opera che non ha però avuto diffusione su larga scala proprio a causa dello scioglimento della società committente. Estratti più o meno estesi del lavoro della prima trascrizione del codice risultano alla base anche di molti altri degli studi e delle edizioni, anche parziali, del corpo delle poesie del *Vercelli Book*, apparse e date alle stampe nella seconda metà del secolo diciannovesimo.

<sup>24</sup> Fatti oggetto di edizioni singole già nel corso della seconda metà del secolo diciannovesimo, i sei componimenti poetici del codice vercellese sono stati pubblicati per la prima volta uniti in un singolo volume in: Krapp 1932. Per una rassegna delle edizioni e degli studi che nell'ultimo secolo e mezzo sono stati dedicati ai sei poemetti vercellesi, si veda: Remley 2009. Tale lavoro costituisce non solo uno strumento di indiscusso valore per lo studioso di letteratura

dell'Ottocento e nei primi decenni del secolo successivo di notevole attenzione, proprio quale strumento di studio della poesia cristiana in lingua inglese antica: oggetto di estensive riflessioni codicologiche e paleografiche, il manoscritto ha però per lungo tempo destato uno scarso interesse quale raccolta di testi in prosa. Seppure noto nella sua completezza già nella prima metà degli anni Trenta dell'Ottocento, il corpo delle omelie e dei sermoni vercellesi è infatti stato oggetto di un attento studio filologico solo con l'edizione dei primi otto componimenti, curata da Förster fra il 1913 e il 1932<sup>25</sup>: un'opera di analisi e di edizione, condotta sulla base della coeva edizione fototipica del codice, che non ha però mai avuto la possibilità di essere portata a termine a causa dello scoppio della guerra. Già redatta e consegnata all'editore, la seconda parte del lavoro di Förster, quella che doveva includere la restante parte dei sermoni non ancora editi, è infatti andata perduta negli anni del Secondo Conflitto Mondiale. Affidati a Willard da Förster stesso, gli appunti sulla tradizione testuale vercellese non sono mai stati da questi sistematizzati, sancendo la chiusura del progetto di analisi critica iniziato nel 1913. Il lavoro di edizione dell'intero corpo omiletico che, infine, è stato portato a termine da Szarmach, prima (1981), e da Scragg successivamente (1992): secondo criteri di lavoro differenti, e prefiggendosi obiettivi non del tutto sovrapponibili, i due editori fornirono alla platea degli studiosi quella edizione completa delle omelie e dei sermoni vercellesi che fino a quel momento era mancata<sup>26</sup>.

---

anglosassone, ma ha anche il pregio di fornire un utile strumento di analisi quantitativa e comparativa della mole di studi che hanno nei decenni riguardato il codice vercellese. Di non secondaria importanza risulta come, nel decine di pagine di titoli raccolti da Remley, le entrate bibliografiche inerenti il codice vercellese nel suo complesso e quelle riguardanti le omelie costituiscano meno di un terzo del numero totale di titoli citati, a fronte di una forte preponderanza di quelli dedicati in maniera diretta al corpo dei testi poetici.

<sup>25</sup> In una prima fase, il lavoro di Förster si era concentrato su una dettagliata descrizione del codice, dei suoi componimenti e delle differenti componenti linguistiche: in appendice a tale lavoro, pubblicato nel 1913, era stata infine pubblicata una edizione di cinque componimenti omiletici (*Vercelli II*, *Vercelli VI*, *Vercelli IX*, *Vercelli XV*, *Vercelli XXII*). A tale lavoro era poi seguito quello che nel 1932 aveva visto la pubblicazione dell'edizione critica dei primi otto componimenti in prosa del codice vercellese.

<sup>26</sup> Così come esplicitamente dichiarato dal suo stesso autore, l'edizione di Szarmach voleva fornire un primo strumento di analisi delle omelie non comprese nella edizione parziale di Förster, con un apparato critico volutamente limitato. Di approccio più tradizionale è l'opera di Scragg, che presenta una edizione completa del corpo delle ventitré omelie e un ricco apparato critico in grado di fornire un quadro piuttosto completo ed esaustivo della tradizione testuale dei singoli testi. L'edizione di Scragg appare infatti corredata di un ricco apparato critico e di note in grado di agevolare la consultazione e lo studio dei testi in prosa, della loro diffusione nel contesto anglosassone, delle loro varianti e della loro trasmissione in un contesto mobile ma non facile per lettura e interpretazione come quello della letteratura anonima del periodo precedente alla riforma monastica. Per quanto concerne i criteri di edizione dei lavori di Scragg e Szarmach, si vedano: Scragg 1992, pp. xxi-xxiii; Szarmach 2009, pp. 18-20.

## *Peso e importanza delle sezioni in prosa del codice*

Spesso chiamati in causa solamente nell'ambito delle discussioni sulla presunta struttura tematica del codice<sup>27</sup>, sermoni e omelie<sup>28</sup> sono per lungo tempo rimasti pressoché marginali nel contesto degli studi riguardanti *Vercelli Book*. Parte integrante di un codice fortemente composito, le omelie e i sermoni vercellesi rappresentano però elemento di importanza del tutto primaria: il codice vercellese ha infatti il pregio di testimoniare un corpo di ben 11 omelie che rappresentano un *unicum* nella tradizione anglosassone, oltre che un insieme di componimenti in prosa che risultano attestati in maniera completa o frammentaria in un ampio numero di codici miscellanei di area insulare<sup>29</sup>. Elemento portante della più antica raccolta di testi religiosi della tradizione inglese antica, i ventitré testi in prosa costituiscono poi un solido esempio di quella omiletica anonima che appare essere genere vario e spesso ricco di contraddizioni interne stilistiche così come dottrinali: proprio in questa ottica, l'analisi che verrà qui di seguito fatta di tali testi vuole fornire una descrizione generale, in grado di mettere in evidenza motivi e movenze tipiche della prosa religiosa insulare, senza trascurare però alcuni di quei collegamenti tematici e contenutistici che legano, nel suo complesso, i componimenti della raccolta omiletica vercellese.

Per tale ragione, le omelie e sermoni vercellesi verranno divisi all'interno di grandi blocchi tematici, rispondenti alle finalità più o meno parenetiche o esortative dei differenti testi presi in esame. I componimenti saranno analizzati, all'interno di tali suddivisioni per tema, nell'ordine nel quale essi si presentano nel codice, mettendo così in evidenza la presenza di serie di omelie contigue dal punto di

---

<sup>27</sup> Prodotto come detto di origine e committenza non facilmente riconoscibile, il codice vercellese presenta infatti una struttura interna che, nel suo unire prosa religiosa e poesia di stampo cristiano, lo rende manoscritto dai caratteri piuttosto eccentrici. Lo studio e l'analisi delle omelie e dei sermoni vercellesi ha per lungo periodo trovato il suo ideale luogo di sviluppo proprio nel contesto del dibattito sui possibili usi liturgici (o parenetici) del manoscritto: per ragioni di chiarezza e di completezza, tali aspetti dello studio della prosa vercellese verranno introdotti e approfonditi nelle conclusioni di questo volume, e inseriti all'interno del dibattito sulla funzione (possibile) del codice vercellese.

<sup>28</sup> A proposito della denominazione con la quale tali componimenti sono genericamente indicati appare necessaria forse una precisazione. All'interno degli studi sulla letteratura religiosa di area inglese antica, i ventitré componimenti omiletici del codice sono generalmente indicati come 'omelie vercellesi' (o, *Vercelli Homilies*), dando corso all'abitudine di accorpate sotto il medesimo nome due generi di componimenti (omelie e sermoni), distanti per caratteri e contenuti. Se, infatti, sotto la denominazione di omelia dovrebbe cadere solamente quella tipologia di testo che presenta un impianto esegetico-scritturale, spesso come omelie appaiono definiti anche quei componimenti meno connessi a tale ambito o di impianto più spiccatamente parenetico o escatologico. Nel lavoro da me condotto sui testi in prosa del codice vercellese, mia intenzione è stata quella di mantenere quanto più possibile rigido il confine (e la distinzione) fra omelia e sermone. Nel medesimo contesto, il termine più generico 'predica' verrà utilizzato dove necessario per far riferimento tanto ai sermoni quanto alle omelie del codice vercellese. Dalla più stretta distinzione fra i due tipi di componimenti in prosa esulano, volontariamente, termini quali 'omeliario vercellese' o 'raccolta omiletica vercellese', più strettamente legati al codice come oggetto e all'insieme di testi che lo compongono.

<sup>29</sup> A dimostrazione di tale capillare attestazione delle omelie vercellesi in numerosi manoscritti della tradizione anglosassone, si vedano fra gli altri: Förster 1913, pp. 49-70; Scragg 1992, pp. xxv-xxxvii; Zacher 2009, pp. 280-286.

vista non solo fisico ma anche di contenuto. La trattazione tematica di tali testi vuole fungere da filo conduttore per una progressiva introduzione di ciascuno di tali componimenti, dei quali si vuole fornire una breve guida alla lettura. Nell'ambito di tale introduzione ai sermoni e alle omelie del codice, poi, si cercheranno di mettere in risalto alcuni degli stilemi che caratterizzano i diversi testi in prosa del codice vercellese e, più in generale, l'omiletica anonima insulare. La volontà di presentare il codice come raccolta unitaria e coerente vuole perseguire la finalità di fornire un quadro generale delle omelie vercellesi e costituire un punto di osservazione particolare su alcuni aspetti della letteratura e della cultura religiosa dell'Inghilterra anglosassone del periodo precedente alla riforma monastica. Un materiale di studio, quello fornito dai testi in prosa del codice vercellese, che può costituire un fondamentale punto di partenza e un prezioso tassello per la comprensione del ricco corpo delle omelie anonime in lingua volgare ascrivibili alla tradizione letteraria dell'Inghilterra Anglosassone.

## 1. Le omelie dedicate alle festività dell'Anno Liturgico

Insieme di componimenti piuttosto eterogenei per lunghezza e pregio stilistico, le cinque omelie vercellesi dedicate a una festività del calendario liturgico hanno la caratteristica, non di secondaria importanza, di essere tutte accomunate da uno spiccato carattere cristologico e da una evidente struttura esegetico-scritturale. Tali sermoni, infatti, narrano ai fedeli l'origine e il significato profondo di cinque eventi della vita del Salvatore, ognuno dei quali rappresenta una delle tappe fondamentali della storia della salvezza: momenti che, per tale ragione, devono essere fatti oggetto di attenta riflessione.

### 1.1 Una omelia sulla Passione: Vercelli I

Un forte carattere esegetico appare evidente nella lacunosa prima omelia vercellese<sup>30</sup>, testo pensato per la recitazione all'interno delle celebrazioni del triduo pasquale: nel lungo svolgimento di una omelia costruita sulla narrazione e il commento di alcuni passi del *Vangelo di Giovanni*<sup>31</sup>, l'anonimo predicatore ripercorre l'intero percorso compiuto dal Signore durante la Passione, dal tradimento di Giuda, episodio del quale la lacuna non permette di leggere lo svolgimento, fino alla Crocifissione e alla morte di Cristo, caratterizzata da terribili prodigi.

Il primo *folio* del codice vercellese come noto appare completamente illeggibile, condizione che ci priva dell'intera sezione iniziale del componimento. Così come già evidenziato da Scragg, il

---

<sup>30</sup> L'omelia è vergata ai *folia* 1r-9r; come già messo in risalto in precedenza, l'intero primo foglio risulta completamente illeggibile, eccezion fatta che per qualche isolata lettera ancora riconoscibile sul *recto* e sul *verso* della pagina: non è chiaro quale sia l'agente che abbia così pesantemente danneggiato tale *folio*, il cui contenuto sembra, allo stato dei fatti, quasi certamente irrecuperabile. Quel che appare certo è che tale danno sia stato provocato, da un agente di non facile individuazione, in un momento precedente al 1832, anno nel quale Maier inizia la prima trascrizione dell'intero manoscritto. Nella breve descrizione che correda la trascrizione del codice è possibile leggere: «fol. 1: der Anfang des ganzen Buchs. Er ist völlig abgekratzt. Was meinen Augen mittels Galläpfeltinktur sich besserlich zeigte, habe ich gegeben». Risulta, dunque, possibile che Maier si sia trovato di fronte a un foglio completamente illeggibile e che abbia tentato di far risaltare, con l'utilizzo di agenti chimici quali la noce di galla, la porzione di testo che era lì stata vergata. Il risultato, come desumibile dalle pagine della sua trascrizione del codice, non è stato però all'altezza delle attese. Negli ultimi anni siano stati fatti ripetuti tentativi di recuperare almeno parte del contenuto del foglio, anche appoggiandosi alle più moderne tecniche fotografiche e di elaborazione digitale delle immagini: tale operazione si è però rivelata, almeno fino al momento nel quale tale volume viene redatto, non in grado di riportare alla luce neppure una parte minima dei caratteri originariamente vergati sulla pagina. La trascrizione della breve citazione dalla *Beschreibung* di Maier è stata condotta sulla base delle immagini del diario di Maier gentilmente concesse dalla *Lincoln's Inn*, istituzione dove come detto la prima trascrizione del codice viene custodita.

<sup>31</sup> In modo particolare, l'omelista concentra la propria attenzione su *Gv. XVIII-XIX*, non disdegnando, però, come vedremo, di ampliare la portata della sua narrazione, non solo con le descrizioni della Passione di Gesù fatte dagli altri evangelisti, ma anche in un singolo caso, con frammenti di testi derivati dalla tradizione apocrifia.

contenuto di tale *folio* risulta ricostruibile sulla base di quanto tramandato da una omelia conservata nel ms. CCC 303<sup>32</sup>, predica più tarda ma molto affine per contenuto e carattere a quella vercellese<sup>33</sup>. La prima parte dell'omelia doveva quindi narrare i fatti che hanno preceduto la cattura di Gesù: Cristo e i Suoi discepoli, isolatisi nel silenzio di un orto vicino al torrente Cèdron, vengono raggiunti da Giuda e dai soldati del Sommo Sacerdote. Facendo leva su di un incedere serrato e ricco di immagini dalla forte teatralità, il componimento tramandatoci nel codice CCC 303 descrive l'incontro fra Giuda e il Signore, l'accento di lotta fra i soldati e i discepoli, e l'episodio dell'orecchio mozzato, la cui conclusione coincide con la prima sezione di testo leggibile nel codice vercellese.

In ragione della lacuna, la reinterpretezione in chiave narrativa e teatralizzante delle vicende della Passione è percepibile nella sua interezza solamente con la lettura della lunghissima sezione dedicata all'incontro di Cristo con il Sommo Sacerdote, prima, e con Pilato, poi: in tale frangente infatti, l'anonimo predicatore, prediligendo la semplice illustrazione delle Scritture al loro commento, dà vita a un passo che per lunghi tratti richiama alla mente le movenze tipiche della sacra rappresentazione. Spinto dalla necessità di illustrare con la massima chiarezza ai fedeli quello che è forse il fulcro dell'intera storia della salvezza, l'omelista inizia tale sezione della sua predica indagando la possibile lettura simbolica di alcuni dei personaggi o degli eventi che caratterizzano la morte del

---

<sup>32</sup> Si tratta dell'omelia *Feria .VI. Passio domini nostri Iesu Christi secundum iobannem*, conservata in un codice miscelaneo risalente alla prima parte del secolo xii, contenente omelie e vite dei santi, sia di tradizione ælfriciana, sia di autore incerto. Ulteriori tre codici tramandano una versione completa, seppure in alcune parti piuttosto distante da quella vercellese, del medesimo sermone: una prima versione risulta tramandata all'interno del ms. *Bodley 340-342* della *Bodleian Library* di Oxford (sec. xi in.), nel quale è conservata l'omelia *De parasceue* (*folia* 134v-144r); una seconda attestazione è tramandata dal ms. *Corpus Christi College 198* (sec. xi), nel quale è contenuta l'omelia *Feria .VII. In parasceuen* (*folia* 174v-186v); una terza attestazione è rinvenibile all'interno del ms. *Corpus Christi College 162* (sec. xi in.), che ci tramanda un secondo componimento intitolato *De parasceue*, ai *folia* 347-365. Un breve frammento di una versione del primo sermone vercellese, in verità molto vicina a quella contenuta all'interno dei mss. *Bodley 340-342*, è infine tramandato in un riadattamento del *Sermone per la Domenica delle Palme* (*CH II*; Thorpe 1844-1846, vol. 2, pp. 24-263), trascritto nei *folia* 77v-83r del ms. *Cotton Tiberius A.iii* (sec. xi med.), codice di notevole importanza perché in esso è conservata copia in latino e in lingua inglese antica della *Regularis Concordia*. Dei componimenti qui citati, quello vercellese è l'unico a presentare, come ultimo elemento narrativo del componimento, una attestazione della *Discesa agli Inferi*.

<sup>33</sup> Diversamente da quanto leggibile nei restanti esemplari riconducibili, in maniera più o meno diretta, alla medesima famiglia del componimento vercellese, il primo nucleo contenutistico di tale omelia non si costituisce, infatti, di un lungo *excursus* Neo- e Vetero-Testamentario sul motivo della redenzione e sulla figura del Salvatore, ma introduce direttamente i fedeli al racconto della Passione, così come ci è narrato dall'apostolo Giovanni, e come doveva fare in origine anche la prima omelia vercellese. Le rimanenti attestazioni, parziali o complete, dell'omelia in oggetto presentano di contro un lungo spezzone introduttivo, atto a inserire il passo del Vangelo in un contesto dottrinale più ampio, e una sezione conclusiva più articolata di quella attestata nel codice vercellese. Lo stesso trattamento dei passi delle Scritture, infine, mostra una maggiore libertà interpretativa rispetto alla prima omelia del *Vercelli Book*, carattere che si esplicita principalmente in un più cospicuo utilizzo del discorso diretto e indiretto come resa dei molti dialoghi della fonte biblica. In proposito, si veda quanto sostenuto in: Szarmach 1986.

Signore: in tal senso, Caifa e Pilato, esponenti di spicco della società ebraica e di quella romana, divengono gli emblemi della conversione mancata, oltre che specchio degli eventi che in futuro coinvolgeranno i due popoli. Seppure arricchita da una notevole dovizia di particolari, funzionale anche alla spiccata teatralità del passo, questa sezione dell'omelia risulta piuttosto fedele alla descrizione degli eventi data dagli evangelisti Giovanni e Matteo. Attraverso uno studiato alternarsi di brevi passi biblici in lingua latina<sup>34</sup> e vivide descrizioni delle ultime ore del Signore, l'omelia si articola sulla presentazione in parallelo di due episodi biblici: quella del processo al Cristo, più posata e stilisticamente controllata, e quella delle vicende di Pietro, arricchita di una teatralità spiccata e di forte impatto.

L'incontro fra il magistrato e il Nazareno, esempio forse emblematico dello stile del sermone, risulta infatti ritmicamente piuttosto ben costruito<sup>35</sup>. Attento a rispettare tempi e scansioni del testo biblico, nell'avvicinarsi al momento della Crocifissione l'omelista progressivamente scompare dalla scena, esimendosi dal commentare o attribuire significati simbolici a quello che sta narrando<sup>36</sup>: nel

<sup>34</sup> Degno di nota è il sistema con il quale l'omelista richiama alla memoria dei fedeli i punti fondamentali nei quali si snoda l'arresto e la condanna di Gesù: l'anonimo predicatore incastona, infatti, all'interno della narrazione intere frasi in lingua latina, pronunciate in momenti particolari dal Sommo Sacerdote, da Pilato, o dal Salvatore, così da enfatizzarne maggiormente la portata, oltre che da richiamare alla memoria le Scritture che egli aveva, presumibilmente, letto in precedenza.

<sup>35</sup> Il passo contenente l'episodio dell'incontro fra Pilato e il Salvatore (cfr. Scragg 1992, 24.83-32.210) è di gran lunga uno dei filoni tematici di maggiore estensione e impatto dell'intero sermone, così come dimostrato anche dallo spazio che esso occupa all'interno del manoscritto (ff. 4r-6v).

<sup>36</sup> Poco dopo che Cristo ha confessato al magistrato di non essere re di un regno terreno, l'omelista invita ripetutamente i fedeli a riflettere sul vero significato di tale risposta, e sulla grande differenza che intercorre fra il seguire un sovrano terreno e un re ultraterreno: *Men þa leofostan, hwæt mænde ure dryhten mid þam wordum, þa he cwæð þæt his rice heonon ne wære of ðysson middangearde? Hwæt, we witon þætte ealle ricu, æghwæðer ge heofonlice ge eorðlice, ge ealle gesceafto on his anwalde standað, ne for þon þæs wyrðe wæron þæt ricu nemned sin in þæt gemet þæs ecan rices. For ðan nis nænig to þam rice her on middangearde þæt he deað þrowigan ne scile, ac þæt eorðlice rice mid sorgum healdeð þa hwile þe hit hafað. Swa her on worulde is seo sorh ond sio unblis dryhtnes hælendes ond þara haligra, for þan þe hie on sorge ond on earfeðnessum þrowigaþ þa hwile þe hie her on þysse worolde beoð, ac him is hwæðre þæt soþe in heofonum gebealden mid urum dryhtne hælendum Criste, þæt him ece ond unalogen bið, ond hie þæs a to widan feore butan eallum sorgum brucan moton.* Cfr. Scragg 1992, p. 26.111-123; 'Miei cari, cosa intendeva Nostro Signore con queste parole, quando Egli ha affermato dunque che il Suo Regno non era su questa terra? Oh, noi sappiamo che tutti i regni, che essi siano terreni o celesti, e tutta la creazione sono sotto la sua autorità, e per questo nessuno dei regni terreni è degno di essere nominato in confronto al Regno Eterno. Poiché non vi è nessuno qui nel regno terreno che possa in qualche modo evitare la morte, o che non debba per qualche tempo, mentre abita questo regno terreno, vivere con sofferenza. Così qui sulla terra vi è sofferenza e mestizia per il Cristo Salvatore e per virtuosi, poiché essi con sofferenza e angoscia, vivono nella pena il tempo che essi devono trascorrere su questa terra. Ma per essi vi sarà piuttosto quella verità eterna nei cieli con il nostro Signore Gesù Cristo, che è eterno e sincero con essi, ed essi potranno godere di essa per sempre senza alcuna mestizia'. Tale passo dal forte carattere parenetico costituisce uno degli ultimi momenti di effettiva presenza attiva dell'io narrante all'interno della descrizione della Passione, e funge appunto da vero intermezzo fra due delle numerose scene delle quali si costituisce l'interrogatorio di Pilato. Le traduzioni dei distinti passi delle omelie e dei sermoni, dove non diversamente indicato, sono da intendersi di mia responsabilità. Nel processo di traduzione di tali passi mi sono avvalso dell'appoggio

crescendo di domande e risposte fra Pilato e Cristo, elemento narrativo sempre scandito dal fitto alternarsi di passi latini e loro traduzione in lingua volgare, l'omelista indugia a lungo sulle percosse perpetrate al Cristo legato al palo, sulla sua presentazione agli Ebrei che ne chiedono la condanna a morte, e sull'estremo tentativo di Pilato di salvare un condannato che non riesce a trovare colpevole. Molto teatrale risulta, in tal senso, la descrizione dell'atteggiamento di Pilato di fronte all'ostinazione della folla:

*ða he þa, Pilatus, þas word gebyrde, þæt he nære Caseres freond butan he hine cwellan hete, þa gesæt he on his heabsetle ond het him beran wæter. ond he þa þwob his handa ond cwæð to Iudeum: Witaþ ge nu þæt ic wille beon þyses mannes bloddes unscyldig ond his deaþes. þa cwædon hie, þa Iudeas: 'Sanguis eius', Sie his blod ofer us ond ofer ure bearn. Bædon swiðe unlædlicre bene, swa him sybþan eall unlædlic on becwom<sup>37</sup>.*

La scena della Crocifissione, di contro, mostra una stretta aderenza al testo biblico che poco spazio lascia alla volontà di teatralizzazione dell'anonimo omelista. Se la sacralità e l'intangibilità della morte del Redentore cristallizzano la narrazione, parte degli stilemi tipici dell'omiletica anonima anglosassone ritrovano spazio all'interno della descrizione della venuta delle tenebre, poco prima del trapasso di Cristo:

*Wæs hit middæg þa hie hine on rode hengen. ond þa he on rode abangen wæs, þa gebystrode hit ond efne festlice genihtode ofer eallne middangeard fram middum dæge oð non. ond sio sunne*

---

delle traduzioni in lingua inglese moderna pubblicate in: Nicholson 1991. Seppure piuttosto accurate, in molti casi tali traduzioni in lingua inglese risultano non del tutto corrette per quanto concerne le scelte terminologiche o, in alcuni sporadici casi, per quanto riguarda l'interpretazione di specifiche parti del testo non chiare nell'originale vercellese in quanto corrotte o lacunose. Un insieme di fattori che, dunque, mi ha spinto a non affidarmi in modo troppo stretto alle traduzioni pubblicate nel volume curato da Nicholson.

<sup>37</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 32.185-191; 'Quando Pilato udì queste parole, cioè che lui non sarebbe stato amico (fedele) di Cesare se non avesse comandato che Egli fosse ucciso, sedette sulla suo alto seggio e comandò che gli fosse portata dell'acqua; e poi si lavò le sue mani e disse agli Ebrei: 'Voi ora siete coscienti che io sarò innocente del sangue e della morte di quest'uomo?' Allora essi, gli Ebrei, dissero: Sanguis eius. Sia il suo sangue sopra di noi e sopra i nostri figli. Loro fecero una richiesta davvero miserabile, come tutto quello che dopo accadde a loro sarà maledetto (conseguenza di maledizione. L'episodio qui descritto, assente nel *Vangelo di Giovanni*, è tratto da quello di *Matteo (Mt. XXVII, 25):* <sup>25</sup>*Et respondens universus populus dixit: Sanguis ejus super nos, et super filios nostros.* Indubbia è la sua funzione di amplificazione della drammaticità e dell'impatto emotivo della condanna del Signore. Il porsi di Pilato nei confronti della condanna, così come la reazione della folla, altro dunque non sarebbero che una fusione quanto narrato nel *Vangelo di Giovanni* (<sup>12</sup>*Et exinde querebat Pilatus dimittere eum. Judei autem clamabant dicentes: Si hunc dimittis, non es amicus Caesaris; omnis enim qui se regem facit contradicit Caesari; Gv. XIX, 12*) e nel *Vangelo di Matteo* (<sup>24</sup>*Videns autem Pilatus quia nihil proficeret, sed magis tumultus fieret, accepta aqua, lavit manus coram populo dicens: Innocens ego sum a sanguine justis hujus; vos videritis.* <sup>25</sup>*Et respondens universus populus, dixit: Sanguis ejus super nos, et super filios nostros; Mt. XXVII, 24-25).*



*ond ealle þa beofontungulu hira leoht betyndon ond bebyddon, þæt hie þæt morðor geseon ne woldon þæt men her on eorþan wið hira scyppend fremedon*<sup>38</sup>.

Tale episodio, come noto assente nel *Vangelo di Giovanni*<sup>39</sup>, assume la funzione di prologo del momento della morte del Signore, elemento centrale dell'intera redenzione dell'uomo dal peccato. Seguendo lo svolgersi degli eventi così come sono narrati dall'apostolo Giovanni, l'omelia si concentra poi conto della richiesta degli Ebrei di accelerare la morte dei tre uomini crocifissi sul Golgota, ordine eseguito dai soldati di Pilato che spezzano le gambe dei due ladri, ma non quelle del Redentore: questi è, infatti, già spirato. Il successivo episodio della ferita nel costato di Cristo, dalla quale sgorgano sangue e acqua, concede l'occasione all'omelista di tornare a sottolineare la valenza simbolica degli eventi: nella lettura data dall'anonimo predicatore, quel sangue e quell'acqua altro non sono che il simbolo evidente della potenza purificatrice del Battesimo. Con la richiesta di poter seppellire il corpo, rivolta da Giuseppe di Arimatea a Pilato, e la sua unzione con gli oli portati da Nicodemo, si chiude il racconto della Passione tramandato nel *Vangelo di Marco*.

Con la deposizione del Signore, anche l'omelia vercellese di avvia alla sua conclusione: ultimo elemento di reale portata dottrinale della predica è una breve narrazione della *Discesa agli Inferi*<sup>40</sup> compiuta dal Redentore<sup>41</sup>. Un elemento narrativo, quest'ultimo, che nelle intenzioni dell'anonimo

---

<sup>38</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 36.235-239; 'Era mezzogiorno quando essi lo innalzarono sulla croce. E quando Egli fu appeso alla croce, allora calò l'oscurità, e anche velocemente si fece buio su tutta la terra di mezzo, da mezzogiorno fino all'ora nona, e il sole e tutte le stelle del cielo la loro luce spensero e nascosero, così che esse non vollero vedere l'omicidio e cosa gli uomini qui sulla terra stavano facendo contro il loro Creatore'.

<sup>39</sup> L'episodio, ci è tramandato in una forma molto sintetica nei rimanenti tre *Vangeli*: <sup>45</sup>*A sexta hora tenebrae factae sunt super universam terram usque ad horam nonam (Mt. XXVII, 45)*; <sup>33</sup>*Et facta hora sexta, tenebrae factae sunt per totam terram usque in horam nonam (Mc. XV, 33)*; <sup>44</sup>*Erat autem fere hora sexta, et tenebrae factae sunt in universam terram usque in horam nonam. <sup>45</sup>Et obscuratus est sol, et velum templi scissum est medium (Lc. XXIII, 44-45)*. Tale descrizione, come comprensibile, è passo di importanza centrale nel Nuovo Testamento: nell'inserirlo nel suo sermone, l'anonimo predicatore ne amplifica però portata e forza immaginifica, ridando spazio a quel processo di parafrasi teatralizzante che, come detto, aveva subito un evidente ridimensionamento con l'inizio della narrazione della Crocifissione.

<sup>40</sup> Come dimostrato dalla struttura dei componimenti di contenuto escatologico della tradizione volgare anglosassone, la presenza di un passo di tradizione apocrifa, attentamente incastonata in un sermone dal forte impatto dottrinale, appare elemento del tutto funzionale alla finalità parenetica del componimento. Il motivo della *Discesa agli Inferi* in questo particolare contesto trova una sua ragione d'essere proprio in virtù del messaggio di redenzione e di salvezza del quale è indiretto portatore, oltre che della necessità di esaltare la grandezza di quel Cristo che è in grado di infrangere i vincoli degli inferi, e che, nel *Vangelo* del giorno seguente, avrebbe sconfitto la morte stessa. Testo apocrifo che ha avuto diffusione notevole nella cristianità del primo medioevo, il *Vangelo di Nicodemo* ripercorre le tappe che, dalla morte del Salvatore, conducono alla *Discesa agli Inferi*, alla Resurrezione e, in alcuni casi, al Giudizio Finale. Per una trattazione approfondita della diffusione in area insulare di tale apocrifo si veda, fra gli altri: Hulme 1903-1904, pp. 579-591. Per quanto concerne il riuso in ambito latino e anglosassone dei temi della *Discesa agli Inferi* si vedano anche: Gatch 1981; Campbell 1982.

<sup>41</sup> *Men þa leofestan, hwæt, ure drihten ælmihtig God, þa his haliga lichama in þa halgan byrgenne geseted wæs, þurb þa myclan miht his þere ecean godcundnesse he in helle astab, ond he þær ealle þa fæstan carcern gebræc þæs ecan deapes, ond þæne aldor*

compositore è parte integrante di un crescendo argomentativo che, nel giorno di Pasqua, doveva condurre i fedeli a glorificare il trionfo di Cristo sulla morte, annunciato anche dalla liberazione delle anime pie dal giogo dell'Inferno. Una esortazione a perseguire la salvezza e la redenzione che, nella sostanza, appare del tutto evidente anche nell'accorato invito ad amare Cristo sopra ogni altra cosa<sup>42</sup>, sezione che chiude in maniera incisiva e piuttosto brusca il lungo primo componimento del codice vercellese.

Lineare per struttura e uso delle fonti, *Vercelli I* mette in luce un interessante esempio di utilizzo (e riutilizzo) di passi della Scrittura secondo una finalità non solo fortemente parenetica, ma anche in funzione di quello stile, fondato su una teatralità spiccata, che fungerà da elemento portante del ricco filone escatologico che anima il manoscritto vercellese<sup>43</sup>. Seppure in parte limitata dalla lacuna che priva il lettore della prima parte del componimento, la forte portata scritturale risulta facilmente rilevabile. Parimenti evidente risulta la presenza di una lettura allegorica e simbolica di eventi e figure che animano i passi delle Scritture. In tal senso, il forte impianto scritturale e la sua lettura simbolica risultano del tutto funzionali all'invito alla redenzione e al pentimento. Messaggio di salvezza che, a ben vedere, bene si adatta al primo testo di una raccolta eterogenea per generi letterari e tematiche, percorsa nel profondo da una intensa paretisi. Esetico per impianto, seppure non

---

*þe ealra deofla blaforð wæs ond ealles yfles fruma, þæne he þær, ure drihten Crist, mid sarum bendum geband ond hine in ece susl gesette ond eallum his mihtum hine bereafode, ond ealle þa sawla þanon alædde þe him gecorene wæron fram fruman middangeardes, ond us þa gife forgeaf þæt nu nis nænegum men þearf þæt he helle sece, ac he bið sona to ecre reste geleded, syþþan he þis deaplice lif forlæteð, gif he nu her on worulde soð ond riht in his life don wile. Cfr. Scragg 1992, p. 40.287-297; 'Miei cari fratelli, Nostro Signore Dio Onnipotente, quando il Suo santo corpo fu posizionato in quella santa tomba, attraverso il grande potere della Sua eterna divinità, (Lui) discese nell'inferno. E Lui lì distrusse tutte quelle solide e fortificate prigioni della morte eterna, così come quel signore, che era il signore di tutti i diavoli, e l'origine di tutti i mali. Quello, Egli, Cristo Nostro Signore, li imprigionò con catene di sofferenza e pose (questi) nelle sofferenze eterne, e lo privò di tutti i suoi poteri. E poi Lui condusse fuori di lì tutte le anime che erano state prescelte da Lui fin dall'inizio della terra di mezzo. E poi Lui ci diede la grazia, che ora non vi è alcuna necessità per alcun uomo, che egli provi l'inferno, ma è immediatamente condotto al riposo eterno dopo che abbandona questa vita mortale, se lui ora, qui su questa terra, nella sua vita perseguirà verità e giustizia'.*

<sup>42</sup> *Ac utan we nu for þan a singalice ussum dryhtne hælendan Criste þanc secgan eallre þære eaðmodnesse þe se beofonlica cyning ælmihtig drihten in þas halgan tid eallum mancynne gecyðde. Utan we hine nu lufigan ofer eall oðre þing, swa we nu gebyraþ þæt he us lufode ond us hylde to worhte, þæs him sie lof ond wuldor a to widan feore a in ecnesse þurb eallra worulda woruld, amen, a butan ende. Cfr. Scragg 1992, pp. 40.297-301.303; 'Ma adesso rendiamo noi grazie, dunque, a nostro Signore Gesù il Salvatore per quella umiltà che lui, il Re Celeste e il Signore Onnipotente, in questo santo tempo ha mostrato a tutta l'umanità. Amiamo noi Lui sopra ogni cosa come noi abbiamo sentito che Lui ci ha amato e ci ha indirizzato verso il giusto. Sia dunque a Lui amore e gloria per sempre, nell'eternità in tutto il creato. Amen. Sempre senza fine'.*

<sup>43</sup> Forse proprio in virtù del suo impianto fortemente parenetico e della sua spiccata teatralità, elementi che avvicinano il sermone che apre il codice vercellese a quelli di contenuto escatologico, non sorprende la presenza a stretto contatto all'interno del componimento di fonti strettamente scritturali e di testi di carattere apocrifo, stilema che con grande incidenza caratterizzerà una fetta consistente dell'omiletica anonima insulare.

portatore di un procedimento di interpretazione e illustrazione delle Scritture così approfondito come in altri componimenti vercellesi, il lungo primo componimento della raccolta bene illustra, nella sua ricchezza di immagini e di lunghe sezioni parenetiche, alcuni degli aspetti portanti della prosa religiosa insulare.

## 1.2 Un primo componimento sul tempo del Natale: Vercelli V

Vergato ai *folia* 25v-29v, *Vercelli V*<sup>44</sup> è componimento piuttosto lungo e dalla forte impronta esegetico-scritturale. Interamente costruita intorno agli eventi che caratterizzano la nascita di Gesù (*Lc* 2, 1-14), tale omelia presenta una puntuale esegesi della narrazione evangelica: il passo del *Vangelo di Luca*, prima viene proposto all'attenzione dei fedeli attraverso una traduzione in parte parafrasata, e solo successivamente commentato. Tale lavoro esegetico appare fondato su due tipologie di fonti per molti aspetti distanti fra di loro: l'una, i *Sermoni* di Gregorio Magno<sup>45</sup>, riconducibile a un eminente esponente della prima latinità cristiana, l'altra, la *Catechesis Celtica*<sup>46</sup>, opera appartenente alla tradizione

---

<sup>44</sup> Così come il componimento che lo segue, *Vercelli V* presenta un titolo in lingua inglese antica e in latino (“*To middanwintra. Ostende nobis, Domine*”) in inchiostro nero e di dimensioni lievemente più piccole, scritto dalla medesima mano che ha redatto il codice. Come le quattro omelie che la seguono, *Vercelli V* presenta un piccolo numero progressivo in caratteri romani (.i.), vergato sulla sinistra del *folio*, poco sopra l'*incipit* del componimento: la presenza di tale numerazione, coeva alla realizzazione del manoscritto, fa presumere che cinque componimenti in oggetto facessero parte di un singolo blocco di testi, tutti tratti da un medesimo esemplare di copia perduto. Tale ipotesi è nella sostanza avallata dall'attestazione nelle cinque omelie in oggetto di medesime varianti dialettali, oltre che di alcune particolarità linguistiche e stilistiche. La presenza al fondo del sermone *Vercelli X*, sulla medesima riga della parola *Amen*, di un numerale (.vi.), apparentemente non riferito a nessun testo riconoscibile, ha inizialmente condotto ad ipotizzare che tale *marginalia* fosse da considerare legato al componimento direttamente successivo, *Vercelli XI*: tale congettura non sembra però fondata, vista l'evidente distanza stilistica e contenutistica che separa il decimo e l'undicesimo sermone vercellese. Quest'ultimo è, infatti, il primo di un trittico di componimenti rogazionali, ideati da un medesimo autore e, dunque, parte di un blocco di testi a sé stante e del tutto distinto da quelli che lo precedono. Ben più probabile, dunque, è che il sesto componimento non sia mai stato vergato, e che di esso rimanga solo la labile traccia del numerale posizionato sul lato destro dell'*explicit* di *Vercelli X*. Il sermone risulta testimoniato anche all'interno dei codici *Bodley 340* e *CCC 198*, dove occupa il posto di primo componimento della raccolta. Cfr. Förster 1913, pp. 71-74; Krapp 1932, pp. xviii-xix; Scragg 1973, pp. 193 e 198; Sisam 1976, p. 28 (nota n. 8) e p. 42.

<sup>45</sup> In maniera particolare, è possibile individuare tematiche tratte da due sermoni di Gregorio Magno, il *sermo viii in euangelio* (PL LXXVI, coll. 1103-1105) ed il *sermo v in euangelio* (PL LXXVI, coll. 1092-1095).

<sup>46</sup> Florilegio di sermoni latini di carattere esegetico-scritturale e parenetico, di probabile produzione iberno-insulare, conservato all'interno del ms. *Reg. Cat. 49* (sec. ix) della Biblioteca Vaticana, parzialmente edito in: Wilmart 1933. Sull'importanza di tale opera in ambito anglosassone, oltre che sulla pregnanza dei passi da essa tratti all'interno dell'economia narrativa della quinta omelia vercellese di veda: Wright 1988, pp. 36-58. Così come messo in evidenza da Cross e successivamente da Hall, le fonti latine alla base dei prodigi che accompagnano la venuta di Cristo non possono probabilmente essere limitate alla sola *Catechesis Celtica*: una narrazione di tali prodigi appare riscontrabile, infatti, in testi quali l'*Expositio quattuor euangelium* (apocrifo per lungo tempo attribuito a Girolamo), il *De septem signis* (attribuito erroneamente a Rabano Mauro), o ancora il *Liber questionum in euangeliis* (composto in area irlandese) e l'ibernica *Reference Bible*. La ricchezza e la diffusione di tale motivo non può che confermare, non solo il successo

letteraria di quel monachesimo irlandese che tanta influenza ha potuto esercitare sulla letteratura religiosa anglosassone.

Di stampo fortemente parenetico appare l'esordio della predica, dedicato a un richiamo a porre attenzione alla sacralità del momento nel quale la comunità si trova, quello del Natale: esso rappresenta infatti il momento nel quale Cristo si è umiliato fino ad assumere sembianze umane e a farsi intaccare dall'imperfezione della carne, così da liberare l'uomo dall'onta del peccato:

*Her segð þis halige godspel be þære hean medomnesse þisse halgan tide þe nu onweard is, ond us læreð þette we þas halgan tiid gedefelice ond clænlice weorðien, Godes naman to lofe ond to wuldre, ond ussum sawlum to ecre hælo ond to frofre, forþan þe wuldres cyning hine selfne geeaðmedde þette he of heofonum on eorþan astag, þæt he on menniscum lichoman acenned wære. Forþam se arfæsta fæder ne wolde lætan his gesceaft forweorðan þaþe he to his agenre anlicnesse gesceop, ac he hie wolde alysan of þære heardan hæfte ond of deofles þeowdome<sup>47</sup>.*

L'unicità di tale evento appare sottolineata anche dall'atteggiamento tenuto dall'omelista nei confronti delle Scritture che lo descrivono: i passi evangelici vengono infatti riportati nella loro interezza all'interno di una struttura argomentativa che, traducendo o parafrasando dove necessario, ripercorre il viaggio di Giuseppe e Maria a Betlemme, la nascita del bambino, e infine l'incontro fra i pastori e gli angeli che danno l'annuncio della venuta del Salvatore. In tale contesto, di notevole interesse risulta poi l'atteggiamento tenuto dall'anonimo omelista nei confronti della figura dell'imperatore Augusto, personaggio storico sotto il cui regno la tradizione vuole che sia venuto al mondo il Salvatore: a tale figura, il predicatore attribuisce un ruolo fondamentale all'interno dello schema narrativo. Ampio risulta, infatti, lo spazio dedicato al parallelismo fra le figure di Augusto, imperatore del grande regno dei romani, e del Salvatore dell'umanità, sovrano di un Regno che sarà eterno. All'autorità terrena del primo viene posta quale perfetto contraltare l'autorità spirituale del secondo: così come Augusto ha ordinato ai suoi uomini di razionalizzare l'impero e di riordinarlo, allo stesso modo Cristo comanda ai suoi discepoli di portare ordine e salvezza attraverso la Parola nel Suo

---

della tematica in oggetto, ma anche porre le due omelie anglosassoni all'interno di un contesto culturale e letterario di grande respiro e significato. Per una analisi approfondita delle fonti latine e delle rielaborazioni insulari di alcune delle sezioni narrative del quinto, così come del sesto sermone vercellese, si vedano appunto: Cross 1973; Hall 2009 (di particolare interesse risulta il lavoro di analisi e di rilettura delle conclusioni di Cross in merito alle fonti di *Vercelli V* e di *Vercelli VI*, ben compendiate nella tabella riassuntiva che chiude il saggio).

<sup>47</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 111.1-9; 'Questo Vangelo qui ci parla della grande sacralità di questo tempo santo che ora stiamo vivendo, e ci insegna che noi dovremmo onorare correttamente e in maniera pura questi giorni santi, come onore e gloria del nome del Signore, e per la salvezza eterna e la consolazione delle nostre anime; perciò, il Re della Gloria si è umiliato così tanto da discendere dai cieli sulla terra, così che egli potesse incarnarsi in un corpo umano. Per tale ragione, il Padre pieno di pietà, non volle permettere che la creazione, che Egli aveva creato a Sua immagine, perisse, ma Egli la volle redimere dalla dura prigionia e dalla schiavitù del diavolo'.

Regno, il mondo intero<sup>48</sup>. Così come Augusto ha condonato i crimini ai cittadini romani che si sono dimostrati a lui fedeli, e condotto l'impero a un periodo di pace e stabilità, allo stesso modo Cristo condonerà i peccati a coloro i quali lo seguiranno, e donerà loro una pace che non avrà fine. E ancora, così come Augusto ha condannato alla prigione e alla morte chi ha tradito la sua fiducia, Cristo avrà il potere di emettere una condanna ben più tremenda, quella alla dannazione eterna in una prigione dalla quale è impossibile fuggire<sup>49</sup>. Secondo uno schema narrativo del tutto simile, il medesimo impianto allegorico viene successivamente dedicato al confronto fra il pagamento dei tributi all'imperatore e quello a Dio: se i primi sono dovuti per legge, i secondi andranno pagati al Signore attraverso pensieri, parole e azioni<sup>50</sup>. Di interesse non trascurabile appare poi la scelta del predicatore di arricchire la narrazione con una seconda similitudine: quella fra il personaggio di Quirino, governatore della Siria e riformatore del sistema tributario romano, e quella di Pietro, primo degli apostoli e più eminente degli evangelizzatori al servizio del Signore. Così come Quirino ha proposto di riorganizzare il pagamento dei tributi all'impero, sottoponendovi per prima la sua regione, lo stesso ha fatto Pietro, primo degli apostoli, tributando a Dio quanto dovuto in pensieri, parole e azioni. Compito del buon cristiano sarà pagare il giusto tributo al re e alla chiesa, così come al Signore: curiosamente, la sezione centrale del sermone viene dunque dedicata, quasi interamente, a un serrato confronto fra doveri terreni e doveri spirituali che, se ha un suo preciso ed evidente intento secolare, lascia sulle prime piuttosto stupiti poiché inserito all'interno di un componimento del periodo natalizio. Elemento non secondario nello schema compositivo del sermone è infine la cura con la quale l'anonimo autore tenta di illustrare la possibile lettura simbolica di alcuni dei passi del racconto della nascita di Cristo: dalla sua venuta al

---

<sup>48</sup> Breve spazio viene anche dedicato all'esaltazione dei prodigi avvenuti durante il regno di Augusto, segni inequivocabili, non della divinità del sovrano romano (così come veniva creduto dai suoi contemporanei), quanto dell'avvicinarsi della venuta di un sovrano più grande e potente: fra tali segni, quelli più noti sono certamente la comparsa di un circolo dorato intorno al sole, la concessione della remissione di ogni debito da parte dei sovrani, la liberazione di tutti gli schiavi da parte dei padroni. Fonte diretta di tale episodio appare essere un passo della *Catechesis Celtica*, così come fatto notare in: Cross 1973, pp. 209-211 (in tale saggio viene, fra le altre, trattata con nel dettaglio la comparsa del circolo dorato intorno al sole, fenomeno che secondo Cross in origine doveva prevedere l'apparizione di un circolo di luce nel cielo, e non di un *circulum aureum* come testimoniato fra le altre nella *Catechesis Celtica*, fonte seppure parziale del sermone vercellese).

<sup>49</sup> Anche in questo caso appare probabile che l'anonimo omelista abbia fatto uso di alcuni nuclei tematici tratti dalla *Catechesis Celtica*, incastonati nell'inedere del sermone e abilmente fusi con sezioni di testo al contrario di chiara derivazione gregoriana. Cfr. Cross 1973, pp. 211-214.

<sup>50</sup> Tale riferimento all'obbligo di tributare quanto dovuto all'imperatore così come al Signore viene presentato all'interno del componimento vercellese attraverso il confronto fra un triplice tributo terreno e uno spirituale: se la seconda triade appare ben strutturata, la prima assume una forma quantomeno confusa. Questa struttura bifronte, seppure imperfetta, ha spinto Wright a individuare una possibile radice stilistica irlandese alla base di questa breve sezione di testo in oggetto: il procedere attraverso costrutti logici a due membri contrapposti, così come uno stile blandamente enumerativo, non farebbero dunque che confermare una diretta derivazione del nucleo tematico qui discusso da una fonte di stampo irlandese, anche non corrispondente con la già citata *Catechesis Celtica*; cfr. Wright 1989, pp. 53-54.

mondo nel paese di Betlemme, nel cui nome si nasconderebbe il corrispettivo del latino *domus panis*, al significato della mangiatoia dove viene deposto Cristo, ogni elemento delle Scritture vuole annunciare infatti il ruolo di portatore di salvezza di quel piccolo e indifeso neonato<sup>51</sup>.

L'ultima sezione del componimento, ancora una volta dal preciso carattere esegetico appare poi dedicata, forse in maniera inattesa, alla figura dei pastori e al loro incontro con l'angelo del Signore: se non sorprende l'analogia fra i pastori e i sapienti cristiani che, illuminati dalla luce divina (rappresentata dall'angelo), hanno il dovere di condurre tutti gli uomini fino al Cristo, piuttosto interessante è la spiegazione che viene data dell'incontro con l'angelo. Come noto, nel passo biblico la luce emanata dallo spirito angelico, inizialmente, spaventa i pastori che, solamente dopo essere stati rassicurati dalla creatura divina, ne ascoltano l'annuncio e possono godere della vista delle schiere angeliche che inneggiano alla grandezza del Signore<sup>52</sup>. L'episodio in oggetto è probabilmente uno dei più noti fra quelli che riguardano la nascita di Gesù, ma l'interpretazione datane dall'omelista è di grande interesse: lo spavento provato dai pastori è dimostrazione, non del timore che l'uomo prova di fronte al divino, ma di quello che egli prova al cospetto delle sostanze angeliche, divenute ostili a causa della fragilità degli uomini e del loro tradimento verso il Signore<sup>53</sup>. Di contro, le parole rivolte dall'angelo ai pastori indicherebbero il superamento di tale separazione fra angeli e uomini, in virtù della nascita del Signore e della salvezza che Egli porterà per ogni creatura<sup>54</sup>. Non sorprende, dunque, che la chiusa stessa del sermone sia dedicata proprio alla speranza di salvezza, e alla descrizione delle

---

<sup>51</sup> Di tono differente è di contro l'interpretazione che viene attribuita all'espressione *primo figlio di Maria* (*sancta Marian frumbearn*): Cristo è definito "primo" non per suggerire che Maria abbia avuto altri figli dopo di Lui, ma poiché Egli è il più importante dei figli mai nati, primogenito e destinato a governare i cieli e la terra, oltre che l'unico ad avere sconfitto la morte.

<sup>52</sup> La condizione di timore dei pastori verso l'angelo appare ben descritto nel *Vangelo di Luca*: *Et pastores erant in regione eadem vigilantes, et custodientes vigilias noctis super gregem suum. Et ecce angelus Domini stetit juxta illos, et claritas Dei circumfulsit illos, et timuerunt timore magno* (*Lc. II, 8-9*).

<sup>53</sup> *Ær þæt wære, þæt ure hælend wære on menniscum lichoman acenned, ær we hæfdon æfre wonisse ond unsybbe wið englum, ond we wæron aworpene ond ascadene fram biora beorbte ond fram biora clænnesse þurb earnunge þære ærestan scylde ond þurb oðre synna dæghwamlice, [...].* Cfr. Scragg 1992, pp. 119-168-120.172; 'Prima che Nostro Signore venisse sulla terra in un corpo umano, prima noi ci sentivamo inferiori e distanti dagli angeli, e noi eravamo raminghi ed estranei al loro splendore e alla loro purezza a causa della presenza di quel primigenio peccato e di quelli quotidiani [...]'.

<sup>54</sup> *[...] ond æfter ðam þe beofones cyning underhnaþ ures lichoman tyddernesse, ne forsawan þa englas usse untrumnesse ne usse tiedernesse, ac hie sona cyrdon to ure sibbe ond ure lufan, forþanþe hie gesawon þæt ðurb Cristes acennednesse beofona rices eðel scolde gefylled bion. Forþan hie mannum budon sybbe ond swa cwædon: 'Pax hominibus bone uoluntatis'. 'Sibb sie mid mannum þe godne willan hæbben'.* Cfr. Scragg 1992, p. 120.172-178; '[...] e dopo che il Re celeste si è sottomesso alla nostra fragilità corporale, gli angeli non hanno più disprezzato la nostra debolezza né la nostra fragilità, ma si sono subito rivolti a noi pacificamente e con amore poiché hanno constatato che grazie alla nascita di Cristo la dimora celeste sarebbe stata destinata a riempirsi. Dunque, essi offrirono la pace all'uomo e così parlarono: Pax hominibus bone uoluntatis. Pace in terra agli uomini di buona volontà'.

gioie che potranno essere godute in Paradiso<sup>55</sup>: significativamente, tale descrizione assume le forme di un motivo narrativo ben noto nella tradizione iberno-insulare, quello delle *Sette Gioie del Paradiso*, nucleo tematico che torna, in tutta la sua forza immaginifica all'interno di più di una predica escatologica del codice vercellese<sup>56</sup>.

Più breve e strutturalmente più semplice rispetto al componimento in prosa che aperto la raccolta vercellese, *Vercelli V* condivide con la prima omelia vercellese il forte impianto scritturale, così come il preciso intento parenetico, perseguito attraverso l'uso di un incedere lineare e di un attento uso della metafora e di una allegoria semplice per stile ma mirata per contenuto e posizionamento all'interno del sermone. L'esplicito riferimento all'episodio dell'incontro fra angeli e pastori, la sua lettura simbolica in funzione della caduta e della salvezza dell'umanità, così come la chiusa dedicata alle gioie del Paradiso appaiono, non solo espressione evidente dei motivi che fungono da struttura portante del componimento, ma anche breve saggio stilistico di quel gusto e di quegli stilemi tipicamente insulari che tanta incidenza hanno avuto sul genere omiletico in lingua inglese antica.

### 1.3 Un secondo componimento sul tempo del Natale: *Vercelli VI*

Di argomento cristologico così come *Vercelli V*, l'omelia *Vercelli VI*<sup>57</sup> appare caratterizzata da una struttura argomentativa piuttosto semplice, incentrata quasi completamente sulla traduzione, ancora una volta parafrasata, di una corposa sezione dell'apocrifo *Euangelium Pseudo-Matthaei*<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ne genealecēð him nænig ylðo ne sorh ne sar ne deað, ne his rices bið æfre ænig ende. Ac he us eallum gifēð, gif we geearnian willað, rice butan ende ond blisse butan gnornunge ond smyltnesse butan gedrefednesse ond leoht butan þeostum ond lif butan deaðe ond hælō butan sare ond ecnesse butan ende, ond we bioð butan synna wommum ond bliðe butan unrottesse, ond we bioð lifgende butan deaðe.* Cfr. Scragg 1992, p. 121.196-203; 'Né l'età, né la sofferenza, né il dolore, né la morte si avvicineranno a Lui. Né vi sarà una fine per il Suo regno, ma Lui darà a noi tutto questo: regno senza fine, e beatitudine senza sofferenza, e mitezza senza tribolazione, e luce senza oscurità, se noi desideriamo guadagnarci questo. E inoltre, noi saremo senza la contaminazione dei peccati e felici senza tristezza, e vivremo senza la morte'.

<sup>56</sup> La minore cura stilistica e il limitato uso di figure retoriche di significato che caratterizzano l'*explicit* dell'omelia *Vercelli V* condurrebbero a considerare la versione delle *Sette Gioie del Paradiso* in esso contenuta come una estrema semplificazione del motivo di partenza, la cui reale portata è di contro apprezzabile nella lunga sezione a esso dedicata all'interno di *Vercelli IX*. In merito si veda: *infra*, cap. II, pp. 55-56.

<sup>57</sup> Omelia lacunosa vergata ai *folia* 54v-56r, risulta essere testimoniata dal solo codice vercellese. *Vercelli VI* presenta un titolo, in questo caso in sola lingua latina, che ne riassume per sommi capi il contenuto (*Incipit narrare miracula que facta fuerant ante aduentum Salvatoris Domini nostri Iesu Christi*). All'interno del codice, il quinto e il sesto componimento in prosa risultano fisicamente separati da due dei componimenti poetici del *Vercelli Book*, i poemetti *Andreas* e *I fati degli Apostoli*: secondo quanto evidenziato da Scragg, le due omelie devono presumibilmente essere giunte al copista attraverso distinti esemplari di copia, risalenti entrambi forse al decimo secolo ed entrambi rappresentanti la medesima tradizione esegetico-scritturale dell'omiletica anonima in lingua inglese antica; cfr. Scragg 1972, p. 205.

Così come già quello di *Vercelli V*, l'*incipit* della sesta omelia vercellese non presenta la consueta formula di richiamo ai fedeli (*Men þa leofestan*)<sup>59</sup>, sostituita dall'espressione *Her sagað* (qui dice / qui afferma), espediente attraverso il quale l'omelista richiama immediatamente l'uditorio alla riflessione sul contenuto delle Scritture che egli andrà a commentare: quelle riguardanti la venuta sulla terra del Salvatore. Grande attenzione viene da subito dedicata agli straordinari prodigi che precedono la nascita del Signore, dimostrazione evidente della grandezza di tale evento: primo portento è l'incapacità degli uomini di impugnare armi e di commettere violenza, in quanto pervasi da una profonda sensazione di mitezza e di pace interiore; a tale evento segue lo splendore, caldo e rassicurante, di un sole notturno durante le sette notti precedenti alla venuta del Signore; ancora più stupefacente è il terzo portento, lo sgorgare di un olio profumato da tre distinte fonti<sup>60</sup>. L'omelista si premura, poi, di precisare come questi tre prodigi non siano che una minima parte delle meraviglie avvenute poco prima della Nascita di Gesù, portenti che vengono però da lui tralasciati per motivi di spazio e di opportunità: un rilievo notevole viene, di contro, dato a una quarta e ultima meraviglia, l'apparizione di un anello di fuoco intorno al sole<sup>61</sup>. Rispetto alla descrizione fattane all'interno della quinta omelia vercellese, in questo caso l'evento viene narrato con una grande dovizia di particolari<sup>62</sup>: per prima cosa viene precisato come tale prodigio sia avvenuto il giorno precedente la nascita di Cristo, quando Augusto e le sue truppe si

<sup>58</sup> L'omelista vercellese ripropone, quasi nella sua interezza, il capitolo tredicesimo e il nucleo testuale che comprende che dal diciassettesimo al venticinquesimo capitolo della fonte apocrifia. Il *folio* andato perduto doveva contenere, presumibilmente, una traduzione di quanto narrato all'interno dei capitoli 19-21 dell'*Euangelium*. In merito al rapporto fra il sermone vercellese e il testo dell'apocrifio, si veda: Biggs 2002.

<sup>59</sup> Per quanto concerne tale formula di richiamo ai fedeli, così come per quanto riguarda la sua funzione di elemento di scansione degli argomenti all'interno dei sermoni e delle omelie composite in lingua inglese antica, si rimanda a: Swan 2004.

<sup>60</sup> Tutti i prodigi narrati dall'anonimo autore di *Vercelli VI*, a esclusione del sole notturno, trovano riscontro in alcuni passi delle *Historiarum adversum Paganos* di Orosio, così come ben illustrato in: Cross 1973, pp. 214-215 (nel medesimo articolo Cross mette anche in evidenza come nel testo di Orosio la fonte che stilla olio sia solamente una, e come il numero tre, certamente simbolico, sia dunque forse frutto di una voluta amplificazione in chiave numerologica).

<sup>61</sup> *Da þæt geeode þy sylfan dæge þe gyrsandæg wæs, þæs ðe dryhten on niht geboren wæs ær morgensteorra upeode, ðæt se casere ferde mid ealle his manþrymme to Bethlem þære byrig þe dryhten on geboren wæs. Mitte þe hit þa wæs sio þridde tid þæs dæges þe gyrsandæg wæs, he ða beseah on þa lyft on gear þa sunnan, ond he geseah, mid ealle his werede þe mid him wæs, þæt sio sunne beorbtor scan þonne bio æfre ær scine, ond bio wæs eall utan ymbworpenu mid þryfealde gyldene bringe. Mitte ðe Agustus se casere þæt geseah, he cigde ofer eall þæt werud, ond cwæð: 'þæt is gesyne þæt þis is biofona cyninges tacen þe he him beforan onsende, ond ic wat þæt sio tid nu ætis þæt he us wille on þas world gesecan. [...]'. Cfr. Scragg 1992, p. 129.33-43; 'Dunque questo è accaduto in quel medesimo giorno, che è stato ieri, nella notte nella quale il Signore è nato, prima che la stella del mattino sorgesse: che l'imperatore con tutte le sue truppe venisse a Betlemme, il luogo dove il Signore era nato. Quando fu la terza ora del giorno, che è stato ieri, lui guardò verso il cielo in direzione del sole, e lui vide con tutti coloro i quali lo accompagnavano che il sole brillava come mai era stato splendente in precedenza, e che era tutto circondato esternamente da un triplice anello dorato. Quando Augusto, l'imperatore, vide questo, egli chiamò a raccolta tutta la sua schiera di armati e disse: Ormai è palese, questo è il segno che il Re dei cieli ha mandato ad annunciarlo, e io so che è tempo che Egli voglia riservare a sé questo mondo [...]'.*



trovavano presso Betlemme. La reazione dell'imperatore alla vista del sole cerchiato di fuoco risulta poi quantomeno inattesa. Augusto, riconoscendo nel prodigio il segno della venuta del Re dei Re, comanda infatti di portarne notizia in tutto l'impero, insieme all'ordine di concedere il perdono a tutti i condannati a morte e alla tortura:

*Onð þa braðe he abead þæt sendeð wære to stowa gebwylcre þara þe to his rice belumpe, onð abeodan het ðette anra gebwylc þara þe on carcern wære þæt se wære ut forlæten, onð þa þe on bendum gesette wæron þæt ða wæron ealle onlysede, onð þa ðe for hiora manum sceoldon wesian acwealde þæt þam eallum wære hira feorb gifen, onð þæt eallum scyldgum wæron hira scylda forgifene<sup>63</sup>.*

Fedele all'ordine degli eventi narrati nelle Scritture, l'omelista narra brevemente i prodigi celesti che precedono la nascita del Signore, prima di dedicare la propria attenzione a narrare della Strage degli Innocenti e della Fuga in Egitto: la lacuna interrompe però la descrizione dell'attacco subito da Maria e Gesù da parte di alcuni draghi, proiettando il lettore moderno al momento dell'arrivo dei fuggitivi in Egitto<sup>64</sup>. Mano a mano che gli eventi narrati si allontanano temporalmente dal fulcro tematico stesso dell'omelia, la nascita del Signore, l'interesse del predicatore nei confronti delle vicende appare affievolirsi: della successiva permanenza della Sacra Famiglia in Egitto viene narrato ai fedeli un unico episodio, quello dell'entrata del piccolo Gesù all'interno di un tempio pagano dove le statue degli dei crollano al suolo, spingendo tutti i presenti a inchinarsi di fronte al Signore<sup>65</sup>. Un'attenzione ancora minore viene infine dedicata all'apparizione dell'angelo a Giuseppe e al conseguente ritorno in Palestina, episodio che, insieme a un breve accenno alla crescita del Signore

---

<sup>62</sup> Il medesimo prodigio, infatti, viene così descritto all'interno della quinta omelia del codice: *Þæt wæs sum þara wundra þa se casere com to Rome mid sigefæste gefean onð mid blisse, ða æt þære ðriddan tide þæs dæges, þæt wæs æt underne, þa wæs mannum on heofonum gesine gyltnes bringes onlicnes ymbutan þa sunnan*. Cfr. Scragg 1992, p. 114.58-61; 'Questa fu solo una di quelle meraviglie, avvenuta quando il sovrano venne a Roma con gioire trionfante e con benedizione alla terza ora del giorno, che era corrispondente al tempo del nostro servizio dell'ora terza, allorché agli uomini in cielo si mostrò come un anello intorno al sole'.

<sup>63</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 129.48-130.54; 'E dunque egli comandò subito che venisse inviato un messaggio in tutti i luoghi che erano sottoposti al suo regno, e ordinò che tutti coloro che erano in carcere venissero rilasciati, e che tutti coloro che erano in catene venissero liberati, e coloro i quali per i loro crimini dovevano essere uccisi, che venissero graziati; e che a tutti i criminali venissero condonati i crimini'.

<sup>64</sup> La sezione mancante di testo, presupponendo che l'anonimo omelista abbia continuato a seguire la fonte latina, doveva contenere, in prima battuta, l'incontro del Salvatore e di Maria coi i draghi (che gli tributano obbedienza), con i leoni, i leopardi e i lupi (che si sottomettono a lui). A tale episodio, probabilmente, seguiva quello delle palme che si inchinano al Signore e a Maria, e che sollevano le proprie radici per dar loro da mangiare e da bere, e quello del miracoloso abbreviarsi del viaggio quando Maria e Giuseppe, stanchi per le difficili condizioni che sono costretti a sopportare nel deserto, pregano il Signore di alleviare le loro pene.

<sup>65</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 131.71-80.

nella carne e nelle virtù dello spirito<sup>66</sup>, conduce alla conclusione, piuttosto brusca, dell'omelia. Un semplice richiamo a riflettere su quanto appena ascoltato, e a fare del proprio meglio per cogliere gli esempi di virtù contenuti nelle Scritture<sup>67</sup>, costituisce infatti la chiusa di un componimento per molti versi del tutto dissimile da *Vercelli V*, ma che di quest'ultimo riesce a divenire perfettamente complementare<sup>68</sup>.

Così come *Vercelli V*, la sesta omelia del codice vercellese presenta uno schema compositivo in grado di alternare con precisione traduzione ed esegesi. Interamente incentrata su di una fonte apocrifa, essa illustra la grandezza dei portenti e degli eventi che hanno preceduto e seguito la nascita del Salvatore: anche in questa seconda predica, notevole risulta l'impianto simbolico dei portenti narrati nella fonte latina di partenza, così come parimenti centrale è il peso esercitato dalla figura dell'imperatore Augusto. Elemento, quest'ultimo, che sembra connettere in maniera stretta i due componimenti omiletici. Una comunanza di temi e di movenze che potrebbe forse anche giustificare la presenza di tali due omelie all'interno del codice vercellese: esse vanno infatti costituire un dittico incentrato su uno dei momenti più significativi dell'anno liturgico, quello della nascita del Salvatore.

<sup>66</sup> *Æfter þan ða dryhtnes engel æteowde Iosepe ond Marian, ond him to cwæð: 'Hwyrfað eft to Iudea lande. Ealle syndon deade þa þe sohton þæne cnibt to acwellanne'. Hælend þa weox, ond he wæs gestrangod gaste, ond mægene ond snytero he wæs gefylled mid Gode ond mid mannum. Him anum is wuldor ond weorðmynd on worulda woruld. Cfr. Scragg 1992, p. 131.81-85; 'Dopo ciò dunque un angelo del Signore apparve a Maria e a Giuseppe, e disse loro: Ritornate nuovamente nella terra di Giudea, tutti coloro i quali volevano uccidere il fanciullo sono morti. Il Salvatore poi crebbe, e Lui fu rafforzato nello spirito, e con potere e saggezza Egli si arricchì nelle cose di Dio e degli uomini. Gloria sia a Lui solo, e onore nel mondo senza fine'. Il riferimento alla crescita di Gesù nella fisico e nell'animo appare essere non figlio della sola tradizione apocrifa, ma frutto della fusione di almeno due passi dei Vangeli (*Lc. II, 40: <sup>40</sup>Puer autem crescebat et confortabatur, plenus sapientia [...]* e *Lc. II, 52: <sup>52</sup>Et Jesus proficiebat sapientia aetate et gratia apud Deum et homines*) con un frammento di quanto narrato nel cap. 42 dell'*Euangelium Pseudo-Matthæi (Cui laus sit omnis et gloria in secula seculorum)*.*

<sup>67</sup> *Hwæt, we nu gebyrdon secgan hwylcnehwegu dæl ymb usses dryhtnes gebyrd, swylce eac ymb þa wun þe he on his cildhade worhte. Utan we nu eorne tilian þæt we þe selran syn þonne we þylleca bysena usses dryhtnes beforan us reccan ond rædan gegebyrað. Utan we healdan sybbe ond lufan betwiohs us, þonne gyldeð us God ece mede æt ussum ende. Cfr. Scragg 1992, p. 131.86-91; 'Ecco, ora noi abbiamo udito recitata solo una piccola porzione [degli eventi; NdT] riguardanti la nascita di nostro Signore, e allo stesso modo concernenti i miracoli che Egli ha fatto nella Sua infanzia. Impegniamoci ora ad essere migliori nel momento in cui noi ci vediamo illustrati tali esempi di nostro Signore, o li ascoltiamo narrati. Manteniamo fra noi pace e amore: così poi Dio ci concederà un premio eterno senza fine'.*

<sup>68</sup> Se confrontata con le sezioni conclusive degli altri sermoni vercellesi, la chiusa di *Vercelli VI* appare notevolmente più scarna, così come meno accorato appare essere l'invito a meritare la beatitudine eterna, in un Regno dei Cieli le cui beatitudini non vengono ricordate dall'omelista. Per molti versi, la formula di chiusura del sesto sermone ricorda quella, se possibile ancora maggiormente sintetica, che caratterizza l'omelia sulla vita di Guthlac di Crowland, ventitreesimo e ultimo componimento omiletico del codice vercellese. Cfr. *infra*, cap. V, pp. 144-145.

## 1.4 Una coppia di omelie di argomento cristologico: Vercelli XVI e Vercelli XVII

### 1.4.1 L'omelia Vercelli XVI

Separato dalla sesta omelia vercellese da uno spazio di circa 30 *folia*, *Vercelli XVI* è componimento piuttosto esteso, interamente incentrato sul commento delle Scritture riguardanti il Battesimo di Cristo nel Giordano<sup>69</sup>. Omelia dalla struttura lineare, *Vercelli XVI* si compone di due differenti livelli contenutistici: a una dettagliata descrizione degli eventi narrati nel *Vangelo di Matteo* (*Mt. III, 13-17*) fa infatti da contrappunto una parte esegetica piuttosto estesa e ricca di interessanti suggestioni. A differenza della quinta omelia vercellese, però, traduzione ed esegesi non occupano sezioni distinte del componimento, ma appaiono strettamente connesse l'uno all'altro, in un incedere che alterna, a seconda delle necessità, narrazione biblica e suo esteso commento.

Dopo un *incipit* dedicato all'invito a considerare il vero significato del Battesimo di Cristo, l'omelista si prodiga nel dar conto ai fedeli delle parole dell'evangelista Matteo: tale sezione non costituisce, però, una semplice traduzione del passo biblico, quanto una sua parafrasi, costellata di brevi citazioni delle Scritture in lingua latina. La finalità di tale espediente narrativo, già rilevabile all'interno della prima omelia vercellese, è anche in questo caso duplice: alla volontà di scandire con tempi precisi, anche attraverso l'uso dei versetti latini, lo svolgersi degli eventi narrati, si unisce quella di donare una maggiore teatralità a quegli episodi che, successivamente, l'omelista si troverà nella necessità di spiegare alla comunità dei fedeli.

Nel suo lungo argomentare, l'anonimo predicatore ripercorre con una certa precisione tutti gli eventi che precedono e seguono Battesimo di Cristo, con particolare attenzione al momento nel quale la Sua natura divina viene rivelata ai presenti: seguendo solo in parte quanto descritto nel passo evangelico, l'omelista narra ai fedeli il momento dall'arrivo di Gesù al Giordano e descrive successivamente i dubbi del Battista sulla necessità che Cristo venga battezzato. Importanza centrale viene, poi, attribuita proprio all'immersione del Salvatore nelle acque, gesto che viene accompagnato dal manifestarsi di una serie di prodigi, alcuni di chiara ascendenza apocrifa<sup>70</sup>: secondo una precisa lettura simbolica, tali manifestazioni della sostanza divina di Cristo vengono quindi con brevi accenni

---

<sup>69</sup> Vergato ai *folia* 85v-90v, tale sermone, così come quelli che lo precedono e lo seguono direttamente, presenta un titolo latino in capitale quadrata (*Omelia Epyffania Domini*): una rasura, posta al di sopra delle parole in lingua latina, farebbe presupporre un primo tentativo di copiare il titolo del sermone, successivamente eraso in quanto forse ritenuto eccessivamente vicino all'ultima riga del componimento precedente. La sedicesima omelia vercellese non risulta attestata, in maniera completa così come parziale, in nessun'altro codice a noi pervenuto.

<sup>70</sup> Ai canonici episodi della discesa della colomba sul capo del Cristo, e della voce tonante proveniente dai Cieli, l'anonimo omelista aggiunge quello della miracolosa inversione del senso della corrente nel fiume Giordano, evento al quale segue la completa interruzione dello scorrere del medesimo fiume, che appare ai presenti quasi intorpidito dalla presenza nelle sue acque del Figlio di Dio. Per una analisi del successo di tale tematica di origine apocrifa in ambito anglosassone, si veda fra gli altri: Hall 1989-1990.

connessi con alcuni degli eventi più importanti della vita terrena del Salvatore<sup>71</sup>. Degna di particolare attenzione sono, in questo contesto, l'attenzione e la cura mostrate dal predicatore nei confronti proprio del gesto dell'immersione nel Giordano, così come dell'episodio della discesa della colomba dai Cieli<sup>72</sup>. Se il primo diviene infatti, nella lettura simbolica, prodromo di quel battesimo di salvezza che Cristo indicherà agli uomini col Suo sacrificio, la colomba viene illustrata come doppiamente simbolica, in quanto emblema di purezza e manifestazione visibile dello Spirito Santo: la venuta di Cristo sulla terra e la contestuale apparizione dello Spirito Santo vanno quindi intesi, secondo la lettura suggerita ai fedeli, quali segni tangibile della volontà di perdono e del ritorno alla purezza dei quali Cristo si fa portatore fra gli uomini.

Elemento di grande interesse risulta poi la lettura simbolica che l'omelista fa della figura di Cristo quale Figlio unigenito del Signore: essa è infatti la ragione fondante dell'espressione 'Figlio di Dio' (*Godfæder gecyndelic sunu*; figlio naturale di Dio Padre) con la quale il fedele si deve rivolgere al Salvatore. Trovandosi infatti nella necessità di illustrare ai fedeli l'episodio della poderosa voce proveniente dai Cieli<sup>73</sup>, l'omelista sottolinea come, se gli uomini hanno la possibilità di essere chiamati figli di Dio solo in virtù del loro attenersi ai Suoi comandamenti, Cristo sia l'unico a potersi realmente fregiare del nome di Figlio di Dio, in quanto parte della Sua stessa sostanza:

*[...]ond nu ure dryhten, hælenda Crist, he wæs þam ælmibtigan Godfæder gecyndelic sunu, for þan þe he wæs of Godfæder acenned ær eallum gesceaftum, soð God of soðum Gode ond se ælmibtiga of ðam ælmibtigan, ond ealle gesceafta þurb hine gesceapene ond geworhte wæron*<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> L'omelista ricorda ai fedeli la lunga serie di prodigi che accompagnano la vita del Signore: in tal senso, la stella che guida i Magi a rendergli omaggio annuncia la gioia della nascita del Salvatore, il placarsi dei mari al Suo comando attesta il dominio del Cristo sulla natura, i terremoti e gli incendi che devastano la terra mentre Egli è sofferente sulla Croce testimoniano lo sconvolgimento delle forze della natura per la morte del Figlio di Dio. L'ultimo dei prodigi del Cristo è quello di sconfiggere la morte, costringendo l'inferno per la prima volta a vedere i propri confini violati. Lo schema narrativo adottato dall'omelista vercellese sembra trovare un interessante riscontro in una breve sezione di un sermone di Gregorio Magno, il *sermo x in Euangelium* (PL LXXVI, coll. 1110-1114), al cui interno, però, la descrizione dei singoli prodigi trova uno spazio minore, funzionale al motivo del timore e del rispetto che la natura dimostra verso il Figlio di Dio.

<sup>72</sup> *He ða, sanctus Iohannes, geseah Godes gast of beofonum astigende, on culfran onsyne ofer hine cumende. Culfre bið bið hwitre gecynde, for þan se halga gast on culfran onsyne ofer Crist cumende wæs æt þære fulwihhte, se ðe næfre fram him wæs, ac he his agenre godcundnes mid hine hæfde, ond for þan he to þan cwom mid hine on middangearde þæt he wolde mancynne bilhwit ond eaþmod geweorþan [...].* Cfr. Scragg 1992, p. 271.112-118; 'Poi lui, San Giovanni, vide lo Spirito di Dio disceso dal Cielo, giungere sopra di Lui nella forma di una colomba. La colomba è di un bianco puro per sua stessa natura. Dunque lo Spirito Santo giunse sopra Cristo al momento del battesimo, quello Spirito Santo che mai fu separato da Lui; e Lui, con Esso ha per sua natura una unica natura divina; e dunque Egli giunse sulla terra con Esso poiché voleva che anche l'umanità fosse pura e bianca [...]'.  
<sup>73</sup> *Et ecce vox de caelis, dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui* (Mt. III, 17).

<sup>74</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 272.135-139; 'E dunque Egli, il nostro Signore Salvatore Cristo, era il figlio naturale di Dio Onnipotente, poiché Egli nacque da Dio Padre prima di ogni cosa creata, Dio vero e dal Dio Vero, Onnipotente

Proprio questa precisazione di carattere cristologico, concede poi al predicatore l'occasione per inserire nel componimento un sorprendente quanto inatteso tentativo di illustrare ai fedeli il vero significato della Trinità. La necessità di rendere comprensibile anche ai più illetterati la verità contenuta nelle Scritture, sembra spingere infatti l'omelista a descrivere le tre sostanze di Dio utilizzando esempi tratti dalla natura, conscio che anche i più grandi misteri possano essere spiegati basando le proprie parole sulle comuni cose della vita quotidiana:

*Hwæt, we geseoð þonne gearlice þæt þis fyr þe her man beforan us bafað, hwæt, þæt is an leg, ond hwæðre se an leg þreo þing fullice on him bafað. He bafað ærest his sylfes onsynne þæt he is hat, ond þonne þæt oðer þæt he is hwit, swa we geseon magon, ... ond þonne is þæt þridde þæt lihteð eall geond eorð ærn, ge hwilum mycle widdor þonne sceole. ond þonne is hit hwæðre an leg, ond ne mæg ænig man þæt hate fram ðam hwite ascadan ne ðæt hwite fram þam legeleobte. Ac þæt is an fyr swa we geseoð, ond nu swa þonne seo halige þrynis, fæder ond sunu ond se haliga gast, þæt is an God ond an godcund sped ond an miht ond an þrym ond an wuldor ond an willa<sup>75</sup>.*

Facendo leva su un ragionare progressivo e di sorprendente linearità, l'immagine della fiamma diviene poi per l'omelista, nella breve sezione seguente del componimento, ragione per riflettere ancora sull'ineffabile grandezza di un Dio eterno e creatore di ogni cosa, capace di essere contemporaneamente uno e trino, i cui comandamenti vanno seguiti con il massimo impegno, così da guadagnare la vita eterna: proprio l'invito ad accostarsi alla virtù costituisce nella sostanza l'elemento conclusivo della lunga sezione esegetico-scritturale che anima il sermone. L'aspetto fortemente composito, ma nel complesso armonico del componimento, appare evidente anche nella breve sezione conclusiva della sedicesima omelia vercellese, aperta da un nuovo invito a concepire le sofferenze e i sacrifici come via privilegiata per il raggiungimento del Regno dei Cieli<sup>76</sup>, oltre che dallo sprone a tenere a mente il

---

dall'Onnipotente; tutte le cose create sono state fatte e plasmate attraverso di Lui'.

<sup>75</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 272. 153-273.162 'Osservate! Noi facilmente vediamo come questo fuoco che io ho qui davanti a me, considerate con attenzione le mie parole, è solamente una fiamma; e d'altra parte, osservate come una fiamma contenga pienamente in se tre cose. Essa ha, per prima cosa, l'apparenza di se stessa, e cioè che è brillante, come possiamo vedere ... e poi è questa la terza, cioè che illumina ogni cosa, anche la casa di terra (tomba; NdT), in alcuni casi molto più di quanto sarebbe dovuto. E comunque essa rimane una fiamma, e nessuno può separare il calore dal brillare, né il brillare dalla luce della fiamma, ma questa è solamente una fiamma, così come la vediamo. E così ora, dunque, questa Santa Trinità, e il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, essa è un unico Dio e una sostanza divina, e un potere, e una forza, e una gloria, e una volontà'. Così come sostenuto da Szarmach, è possibile che il passo vercellese, a noi giunto corrotto, derivi direttamente da un passo ascrivibile a *Quodvultdeus*, nel quale appunto la triplice sostanza della fiamma viene confrontata con la triplice persona della Trinità (*PL XL, 658-659*); va però precisato come quella vercellese non sia che una delle molte attestazioni di un motivo che, seppure secondo differenti declinazioni, ha avuto una diffusione notevole a partire dal Tardo-Antico, specie in chiave anti-ariana (cfr. Cross 1964, pp. 72-78; Szarmach 1981, p. 43).

<sup>76</sup> L'omelista introduce tale tematica citando, in latino e in lingua inglese antica, un breve versetto degli *Atti degli Apostoli* (<sup>21</sup>*Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei; At. XIV, 21*): una traduzione di tale passo biblico ritorna, inserita in contesti egualmente parenetici, anche all'interno delle omelie *XIV* e *XXII* del codice vercellese. Cfr. Cap. 2,

tradimento dei primi uomini nei confronti del Signore. La parte finale della sedicesima omelia trova dunque il suo punto di maggiore interesse in un doppio elenco di comportamenti virtuosi che il buon cristiano ha il dovere di tenere, così da riguadagnare proprio quel paradiso che i suoi antenati hanno così poco saggiamente perso<sup>77</sup>.

Accomunata ai due testi omiletici sulla nascita del Signore da una forte componente scritturale – e come la quinta omelia vercellese costruita come commento dei passi più significativi di una serie di versetti del Vangelo – *Vercelli XVI* appare caratterizzata da lettura simbolica e allegorica delle Scritture forse ancora più spiccato del dittico costituito da *Vercelli V* e *Vercelli VI*: se la simbologia celata dietro gli eventi del Battesimo nel Giordano appare finalizzata a una esplicita esortazione al pentimento, quel che forse sorprende il lettore moderno è la duplice spiegazione della natura di Cristo e di quella della Trinità che muove la seconda sezione del componimento. Del tutto comprensibili in ragione della tematica stessa del sermone, le due metafore naturali con le quali il predicatore illustra (o tenta di illustrare) ai fedeli alcuni dei punti più complessi della dottrina cristiana risultano esempi evidenti di quella *catechetical narratio* che, con una maggiore evidenza, traspare dal corpo delle omelie sulle virtù che arricchiscono il manoscritto vercellese<sup>78</sup>: una forte componente simbolica e allegorica che, però, con grande evidenza appare centrale nei brevi componimenti esegetici vercellesi.

#### 1.4.2 L'omelia *Vercelli XVII*

Vergata ai *folia* 90v-94v, *Vercelli XVII*<sup>79</sup> è omelia dai caratteri stilistici molto simili al componimento che la precede. Interamente costruita su di una esegesi piuttosto sintetica di un passo

---

p. 75; Cap. 3, pp. 97-98.

<sup>77</sup> Se il primo di tali elenchi, di tipo ritmato, ha respiro più ampio, spaziando dal dovere alla carità a quello all'ubbidienza, passando per l'amore verso il prossimo e i digiuni, il secondo, più breve e incluso nella chiusa del sermone, ha tutto l'aspetto di un sentito richiamo a prendersi cura della propria anima (ancora una volta attraverso la pratica della carità) così come dei luoghi di culto (con il pagamento delle decime e la donazione di candele per gli altari). Giunta in tal modo al culmine del suo crescendo parenetico, l'omelia si chiude con un nuovo riferimento al regnare eterno di Cristo nei Cieli, e seguito dal consueto invito a impegnarsi al fine di raggiungere il godimento della pace celeste.

<sup>78</sup> In merito a questo carattere dell'omiletica insulare, e più in generale latina di epoca medievale, si veda quanto sostenuto al cap. 4, pp. 136-137.

<sup>79</sup> Testimoniato dal solo codice vercellese, il sermone appartiene a quel ristretto novero di componimenti che presentano un titolo in lingua latina (*De Purificatione Sancta Maria*), vergato in capitale quadrata su di una altezza corrispondente a due righe dello specchio di scrittura del *folio* 90v. Stesso trattamento viene poi riservato alla lettera M capitale, dotata di segno tachigrafico in quanto abbreviazione del sostantivo *Men*, che funge da prima parola della formula introduttiva del sermone: diversamente dal titolo, però, tale carattere è vergato in corrispondenza delle prime due righe del componimento, in parte al di fuori dello specchio di scrittura del *folio*.

del *Vangelo di Luca* (Lc. II, 22-32)<sup>80</sup>, l'omelia presenta la stessa struttura argomentativa osservata all'interno di *Vercelli V*: a una sezione, in questo caso piuttosto estesa, interamente dedicata alla narrazione dei fatti contenuti nel passo del *Vangelo di Luca*, segue un suo lungo e articolato commento che, come spesso accade, confluisce in un accorato invito al pentimento e alla virtù che costituisce la vera e propria chiusa del componimento<sup>81</sup>. La resa del passo evangelico, poi, esula dalla semplice traduzione, sfociando in una parafrasi spesso arricchita di dettagli e di una teatralità atta ad amplificarne l'impatto sull'uditorio, secondo stilemi già incontrati e analizzati nelle omelie fin qui prese in considerazione<sup>82</sup>.

Nel suo predicare, almeno inizialmente, l'anonimo omelista segue con una certa fedeltà e con ordine lo svolgersi del passo biblico di riferimento. Di un certo interesse in questo senso appare come il commento dei primi versetti del passo tratto dal *Vangelo di Luca*<sup>83</sup> lasci trasparire una precisa scelta di stampo parenetico: l'esegesi del passo evangelico contiene infatti una attenta spiegazione delle ragioni per la quali Maria, creatura pura e santa, abbia comunque accettato di sottoporsi al periodo di purificazione comandato dalla legge mosaica<sup>84</sup>. Conclusa tale sezione dedicata alla figura di Maria, l'omelista si muove poi con una certa libertà all'interno del passo biblico, commentando la simbologia di quegli eventi da lui ritenuti più importanti<sup>85</sup>. In virtù di questa sua struttura, l'omelia presenta

---

<sup>80</sup> L'omelia risulta pensata per la festa della Presentazione di Gesù al Tempio (comunemente conosciuta come Candelora), giorno nel quale la Chiesa ricorda l'episodio della presentazione rituale del Salvatore al Tempio, avvenuta allo scadere del periodo di purificazione che la legge mosaica imponeva alle partorienti: il titolo dato all'omelia fa riferimento proprio a tale periodo di lontananza dal Tempio al quale Maria si era sottoposta. Per una breve analisi di tali aspetti dottrinali della diciassettesima omelia vercellese, e più in generale in merito ad alcune omelie anonime dedicate alla Festa della Purificazione della Vergine, si veda anche: Clayton 1990, pp. 218-222. Per quanto concerne alcuni aspetti della liturgia e delle festività dedicate alla Vergine in ambito anglosassone, si vedano anche: Clayton 1984; Clayton 1990, pp. 38-89.

<sup>81</sup> Così come messo in risalto da Zacher, *Vercelli XVII* è l'unico dei componimenti esegetici vercellesi a ripercorrere e commentare per intero un passo delle Scritture; cfr. Zacher 2009, p. 31.

<sup>82</sup> Seppure ben rappresentato da ciascuna delle sezioni delle quali si costituisce la parafrasi del passo biblico, certamente l'episodio dell'incontro fra Simeone e il piccolo Gesù è quello che meglio mette in risalto sia la lettura allegorica dell'evento, sia la teatralità della quale viene dotata la vicenda.

<sup>83</sup> <sup>22</sup>*Et postquam impleti sunt dies purgationis ejus secundum legem Moysi, tulerunt illum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino,* <sup>23</sup>*sicut scriptum est in lege Domini: Quia omne masculinum adaperens vulvam, sanctum Domino vocabitur;* <sup>24</sup>*et ut darent hostiam secundum quod dictum est in lege Domini, par turturum, aut duos pullos columbarum* (Lc. II, 22-24).

<sup>84</sup> Tenendo fede al proprio compito catechetico, l'omelista precisa come Maria, seppure non resa in alcun modo impura dalla nascita del Signore, si sottoponga comunque al periodo di purificazione di quaranta giorni. Il predicatore sottolinea anche come questa accettazione della legge mosaica vada letta quale dimostrazione tangibile di quanto affermato da Cristo stesso nel *Vangelo di Matteo* a riguardo alla Sua venuta nel mondo: Egli è disceso sulla terra non per sovvertire la Legge del Padre, ma per adempiere a essa (<sup>17</sup>*Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere; Mt. V, 17*).

<sup>85</sup> Per quanto concerne le tecniche di traduzione e commento messe in atto dall'anonimo omelista, si veda: Zacher 2007, pp. 187-207.

prima una divagazione, solamente apparente, sul significato spirituale che si cela dietro il nome della città di Gerusalemme<sup>86</sup>, per poi narrare due degli episodi centrali del passo evangelico. Primo nucleo del testo evangelico a venir trattato dall'omelista è infatti il sacrificio delle tortore nel Tempio, simbolo per l'omelista della morte di Cristo sulla Croce:

*Broðor mine, us is eac to witanne þæt þæt wæs þearfendra manna asægdnesse in þære ealdan æ þæt hie sceoldon þy dæge bringan twegen turturas oððe twegen culfran briddas Gode to asægdnesse. Swylce asægdnesse Cristes aldoras hine mid brohton to þam Godes temple. In þan wæs getacnod þæt ure hælenda Crist for ure lufan wæs þearfende in middangearde, þæt he us eac for his mildheortnesse eadige ond welige ond mihtige gedyde on his ðam ecan rice [...]*<sup>87</sup>.

Immediatamente dopo aver dato conto della simbologia che si cela dietro tale sacrificio, il predicatore dà poi spazio all'incontro fra l'anziano Simeone e il piccolo Gesù. Significativamente è proprio questo ultimo episodio ad assumere un'importanza centrale, anche in funzione delle esortazioni alla preghiera sincera e alla fede in Dio che soggiacciono all'intero componimento. In questo senso, Simeone diviene il simbolo tangibile di tutte quelle virtù alle quali l'omelista richiama i fedeli: l'anziano uomo del Tempio è infatti emblema di una fede che non vacilla, che viene simbolicamente premiata con la visione del Salvatore. La traduzione delle parole di giubilo e ringraziamento al Signore pronunciate da Simeone<sup>88</sup> permette infatti all'omelista di mettere in risalto, non solo la forza della fede dimostrata da Simeone, ma anche il significato ultimo dell'adorazione da

<sup>86</sup> Il nome della città di Gerusalemme altro non significherebbe che *visione di pace* (*sybbe gesyhbðe*), simbolo di quel luogo che è stato preparato per coloro i quali sono forti nella fede e nella verità. Interessante è il parallelismo successivo fra la Gerusalemme terrena e il Tempio di Dio, al quale potranno accedere i puri di cuore, dove le anime virtuose potranno pregare il Signore e i Santi, e infine ottenere di essere ammessi alla vista della vera e unica pace eterna.

<sup>87</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 283.64-70; 'Fratelli, è anche importante per noi sapere che quella era l'offerta degli uomini bisognosi secondo la Legge Mosaica, e cioè che essi dovessero portare in quel giorno, come offerta al Signore, due tortore o due colombe. Allo stesso modo, i Genitori di Cristo Lo condussero con l'offerta al Tempio di Dio. In questo gesto era scritto che il nostro Signore Cristo avrebbe sofferto sulla per il nostro amore, così che Egli potesse anche per la Sua pietà rendere noi benedetti, ricchi e potenti nel Suo Regno eterno [...]'.

<sup>88</sup> *Onð þa genam se halga Simeon þone hælend on his earmas, onð he hine mid þam handum beclypte, onð he hine mid eallre modlufan sette to his breostum, onð he bledsode onð wuldrade God fæder ælmihtigne, onð he ðus cwæð: 'Min dryhten, forlet þinne þegen in sybbe faran þa, æfter þinum wordum swa ðu him ær gebehtest, for ðan, dryhten, mine eagan gesegon þa hælo þe ðu gearwadest to onsyne eallra folca, onð to frofre eallum þeodum onð to wuldre þines folces, Israhela.* Cfr. Scragg 1992, p. 282.20-27; 'E quel santo uomo Simeone prese in braccio il Signore e lo strinse con entrambe le braccia, e con tutto l'amore del suo cuore Lo strinse al petto; e lui adorò e glorificò Dio Padre Onnipotente e disse: Mio Dio, concedi al tuo servo di andare in pace secondo le Tue parole, come Tu promettesti a lui in precedenza. Perché, Dio, i miei occhi hanno visto la salvezza che tu hai preparato per ogni gente, e per la consolazione di ogni persona, e per la gloria dei figli del Tuo popolo di Israele'. Così come già aveva fatto in precedenza, l'omelista non fornisce una semplice traduzione del versetto biblico, ma, prendendo spunto dal testo latino, si produce in una parafrasi, fortemente teatralizzata e amplificata, delle parole di giubilo di Simeone, così da sottolineare con ancor maggiore enfasi la sacralità e l'importanza di un evento che, poco dopo, eleverà anche a emblema della ritrovata concordia fra uomini e spiriti angelici.



lui tributata al Salvatore: tale adorazione e devozione viene infatti paragonata al canto di lode innalzato degli angeli al momento della Sua nascita<sup>89</sup>. Così come era accaduto per il commento al *Vangelo della Natività*, contenuto all'interno della quinta omelia vercellese, l'episodio dell'adorazione degli angeli al Signore è per l'omelista occasione per riflettere sull'importanza della riconciliazione fra le creature angeliche e quegli uomini che si sono dimostrati pronti ad accogliere il messaggio di salvezza.

Secondo uno stilema abbastanza comune nell'omiletica anglosassone<sup>90</sup>, dopo il commento dell'episodio dell'incontro fra Simeone e Gesù, il tono del componimento varia piuttosto repentinamente, passando da esegetico a spiccatamente parenetico<sup>91</sup>. L'ultimo nucleo testuale, come spesso accade, è infatti completamente dedicato a un'esortazione a rivestirsi di virtù e fede che, passando attraverso uno sprone a riflettere sulla figura del Cristo quale Redentore e sull'importanza del Suo sacrificio, sfocia in un reiterato invito a pregare perché il Signore conceda agli uomini di buona

---

<sup>89</sup> *For þan englas hine heredon ond wuldredon ond him lof sægdon æt his acennesse ond ðus cwædon: 'Wuldor si ðe, Gode, in beannesse, ond in eorðan ond sib þam mannum þe synd godes willan wyrrende'. Þa cyrdon þa englas to ure sybbe ond to ure lufan, þa hie gesegon ond ongeaton ðæt dryhten Crist wes gecyrrred ond ymbesald mid mennisce lichoman. Cfr. Scragg 1992, p. 285.123-128; 'Per questo gli angeli hanno Lui onorato, e glorificato, e a Lui elevato lode al momento della Sua nascita, e così hanno detto: Sia gloria a Te, oh Dio, nei Cieli e sulla terra, e gioia per quegli uomini che vivono nella Volontà di Dio. Così sono tornati gli angeli a mostrarsi pacifici verso di noi e ad avere noi a cuore, poiché essi hanno visto e compreso che Cristo [nostro] Signore è stato plasmato e circondato con carne umana'.*

<sup>90</sup> Tale caratteristica è infatti elemento strutturale piuttosto diffuso all'interno della produzione omiletica (specie quella anonima) di ambito insulare: essa è certamente chiara espressione di quella struttura fortemente composita, per fonti e tematiche, che soggiace proprio a tale omiletica anonima. Le variazioni di argomento (o di stile) all'interno di un singolo componimento sono, infatti, spesso facilmente individuabili espressioni tangibili di quei 'punti di raccordo' fra le differenti fonti di ispirazione (o i differenti sermoni). In merito a tale struttura composita e alle sue caratteristiche, si vedano fra gli altri: Szarmach 1978.

<sup>91</sup> *Þonne, men þa leofestan, þeah is swiðe mycel nyðþearf þæt we us in æghwylce tide beon wið synnum ond uncystum gestilde, ond þeah hwæðre eallra swiðost ond betst us gedafenap þæt we clænlice ond haliglice lifigen æt Cristes tidum ond on his þara haligra tid, þonne we þæt secgan gebyran, ond eac ure sawle frætwan mid godum dædum ond mid halgum gebedum, ond us eac georne ond wislice healden þæt us eac nænig synna on us ne mege findan, ne on wordum ne on dædum ne on gefohtum ne on nænigum þingum. Ac æghwylc man hine sylfne healde ond clænsie in ribtwisnesse ond in clænnesse his lifes, þa lytlan hwile þe we her his brucan moton. Cfr. Scragg 1992, p. 285.129-138; 'Dunque, cari fratelli, è ancora maggiore è la necessità che noi ci manteniamo sempre lontani dai peccati e dagli errori. E ancora maggiormente, ci compete più di ogni altra cosa che noi viviamo con purezza e con santità nei giorni dedicati a Cristo, e nei giorni dei Suoi santi, quando noi sentiamo queste cose venire dette; e ancora, che rivestiamo la nostra anima con buone azioni e con sante preghiere, e guardiamoci con ardore e saggezza affinché nessun peccato possa essere trovato in noi, né in parole né in azioni né in pensieri né in ogni altra cosa. Ma possa ogni uomo mantenersi saldo e puro nella giustizia e purezza della propria vita, per il breve tempo che egli sarà in grado di vivere la propria esistenza terrena'. Per quanto concerne l'alternarsi, spesso repentino, di motivi escatologici, parenetici ed esegetici all'interno dei sermoni e delle omelie anglosassoni, va comunque sottolineato come ben raramente tali filoni tematici risultano chiaramente scindibili gli uni dagli altri. Come spesso accade, di contro, essi si fondono l'uno all'interno dell'altro, divenendo così reciprocamente funzionali: in questo senso, dunque, si potrebbe facilmente sostenere come, nell'incedere della diciassettesima omelia vercellese, l'esegesi biblica divenga del tutto ancillare all'esortazione alla virtù che, come detto, permea gran parte del componimento.*

volontà la forza per raggiungere il Regno dei Cieli: proprio su questo invito alla riflessione sull'importanza del Sacrificio di Cristo chiude l'omelia dedicata alla Presentazione di Gesù al Tempio.

La diciassettesima omelia vercellese presenta, come quella che la precede, un impianto fortemente simbolico: *Vercelli XVII* è però componimento che per caratteri e stilemi risulta però più simile alla quinta omelia che a *Vercelli XVI*<sup>92</sup>. Costruita sulla parafrasi e sul commento di alcuni versetti del *Nuovo Testamento*, l'omelia trova forse il suo vero punto di maggiore pregio e pregnanza nella lunga e articolata rilettura dell'episodio dell'incontro fra Cristo e Simeone, evento che diviene nelle intenzioni dell'omelista esempio di quella riconciliazione fra uomo e spiriti eterni che, in verità, già grande spazio aveva trovato proprio in *Vercelli V*. Elemento simbolico che, nella sostanza, appare indicativo di quella comunanza di temi e motivi che pervade i cinque componimenti esegetici: una vicinanza stilistica e strutturale che rende tale corpo di componimenti un interessante seppur esile florilegio di una specifica tipologia di omiletica anonima insulare.

---

<sup>92</sup> Per quanto concerne il diverso peso delle sezioni esegetiche nelle due omelie vercellesi, così come per una breve analisi di alcuni degli stilemi e degli espedienti retorici che animano i componimenti qui presentati, si veda anche: Szarmach 2009, pp. 23-25.

## 2. I sermoni escatologici del codice vercellese

Manoscritto fortemente composito per tematiche e generi letterari, il *Vercelli Book* tramanda un ricco numero di sermoni dalla forte connotazione escatologica. Nel corpo delle prediche escatologiche vercellesi sono percepibili con chiarezza una struttura fortemente composita e uno stile fortemente immaginifico e anaforico, elemento che costituisce carattere tipico dell'omiletica insulare del periodo precedente la riforma monastica della fine del secolo x.

Prima di affrontare con maggiore dettaglio tali sermoni, appare necessaria una precisazione metodologica: al novero delle prediche escatologiche vercellesi andrebbero per completezza aggiunti almeno altri due sermoni (*Vercelli XXI* e *Vercelli XIII*), escatologici per caratteri e tematiche ma spesso inclusi, per posizione nel codice, nel numero dei sermoni rogazionali. Facendo seguito a quella che ormai è una tradizione diffusa, i due sermoni saranno quindi trattati come solidali al corpo di quelli rogazionali, seppure essi potrebbero a tutto diritto far parte di un più largo gruppo di componimenti parenetico-escatologici<sup>93</sup>. Tale scelta non deve essere in alcun modo letta quale tentativo di porre in secondo piano la vocazione escatologica di tali componimenti, ma come volontà di rispettare e di dare conto di alcuni particolari equilibri interni che percorrono il codice vercellese e, in modo specifico dei due trittici rogazionali del *Vercelli Book*<sup>94</sup>.

### 2.1 Una teatrale descrizione della *fine dei tempi*: *Vercelli II*

*Vercelli II* è il primo dei sermoni contenuti nel manoscritto vercellese a presentare un chiaro intento escatologico: incentrato sulla descrizione degli eventi che caratterizzeranno la Fine dei Tempi, tale breve componimento dalle notevoli qualità allitterative risulta attestato in maniera completa nel solo *Vercelli Book*<sup>95</sup>. Caratteristica più interessante del sermone è la stretta comunanza di contenuti che

<sup>93</sup> La componente escatologica appare poi percepibile in un numero di sermoni che per tradizione e vocazione non possono essere annoverati fra quelli escatologici: l'interesse per il destino dell'anima e per il bene di essa dopo la morte è infatti elemento come comprensibile fondante della stessa omiletica esortativa e parenetica, latina e non. Un fattore, quest'ultimo, che sarà possibile mettere in chiaro rilievo nei capitoli dedicati ai sermoni rogazionali e a quelli sulle virtù cristiane.

<sup>94</sup> Come sarà possibile osservare con maggiore dettaglio nel corso della trattazione delle sei prediche rogazionali vercellesi, l'inserimento di *Vercelli XXI* fra i componimenti dedicati al periodo di preparazione alla Festa dell'Ascensione va ascritto non solo alla contiguità fisica con i due componimenti che la precedono, ma anche in ragione di precise caratteristiche tematiche e contenutistiche: la presenza nella seconda parte del sermone di una descrizione della Fine dei Tempi, copia quasi perfetta di quella che compare in *Vercelli II*, evidenzia però come il carattere escatologico del sermone non sia certamente negabile. Un discorso molto simile vale anche per la lacunosa *Vercelli XIII*: rogazionale anch'essa per contiguità fisica e in parte tematica, tale omelia mostra però molti tratti che la potrebbero avvicinare a quelle appartenenti al nucleo di testi dichiaratamente escatologici.

<sup>95</sup> Il secondo sermone del codice vercellese è vergata ai *folia* 9v-12r del manoscritto. Versioni più o meno rimaneggiate di alcune sezioni, anche piuttosto estese, del sermone sono riscontrabili anche all'interno di alcuni altri testi a carattere

lega *Vercelli II* con la seconda metà del più esteso sermone *Vercelli XXI*. Il rapporto che intercorre fra tali due testi, come dimostrano le consonanze formali e contenutistiche che legano le sezioni a essi comuni, è indubbiamente molto stretto: attraverso il confronto dei due sermoni con il corpo dei componimenti omiletici a essi legati appare infatti possibile mettere in luce, nella coppia di testi vercellesi, la presenza di errori così come di letture comuni (esempio significativo è la meccanica ed errata sostituzione di *þam* con *þa*). In ragione di tali connessioni, piuttosto interessante appare rilevare come, in molti casi, il testo tramandato da *Vercelli XXI* possa essere utilizzato per emendare quello maggiormente corrotto di *Vercelli II*, seppure il lessico piuttosto modernizzato della prima suggerisca una certa cautela nella scelta delle letture da correggere<sup>96</sup>.

Sermone breve e dal ritmo piuttosto marcato, *Vercelli II* presenta un *incipit* dal forte contenuto escatologico: ad aprire il componimento è infatti un sentito richiamo alla riflessione sulle sofferenze che il Giorno del Giudizio porterà a ogni creatura<sup>97</sup>. Non senza una specifica finalità parenetica, l'omelista ricorda poi le pene che toccheranno a chi si è macchiato di lusso e avarizia<sup>98</sup>, prima di

---

omiletico in lingua inglese antica, risalenti ai secoli x e xi: fra essi il più significativo è certamente il sermone pseudo-wulfstaniano *Napier XL*, nel quale è possibile rintracciare la presenza di una versione riletta, e in parte reinterpreta, di quanto contenuto pressapoco nella prima metà del sermone vercellese; una breve sezione di *Vercelli II* compare inoltre, seppure in maniera frammentaria e ancora una volta fatta oggetto di evidente lavoro di rielaborazione, all'interno di un componimento omiletico tramandato ai *folia* 140-147 del ms. *Hatton 115* della *Bodleian Library*; cfr. Scragg 1992, pp. 48-51.

<sup>96</sup> In generale, le differenze fra le due versioni vercellesi sono poco significative, spesso figlie di una volontaria scelta dell'anonimo autore: fra esse non secondarie sono quelle derivate da una modernizzazione della terminologia e del linguaggio, da una possibile corruzione del presunto antigrafo comune, o ancora, in alcuni casi, da un probabile errore nell'operazione di copiatura del testo originario. Va inoltre messo in evidenza come il differente peso che la sezione in questione ricopre nelle due omelie sia causa strumentale dell'inserimento, da parte dell'autore di *Vercelli XXI*, di espressioni, formule retoriche e connettori del discorso ai quali esso è più avvezzo o che, in qualche caso, gli sono più familiari. In definitiva, tenendo conto della maggiore corrispondenza che intercorre fra *Vercelli XXI* e *Vercelli II* rispetto a quella che lega ognuno dei due testimoni vercellesi con la tradizione di *Napier XL*, è certamente ragionevole pensare che i due sermoni in oggetto abbiano un progenitore comune. In merito alle possibili cause della presenza di un medesimo nucleo testuale all'interno di due sermoni del codice, opinione di Scragg è che tale ripetizione sia da ascrivere a una qualche disattenzione del copista, che ha incluso nel codice due distinti sermoni in parte identici (forse derivati da un medesimo testo di partenza presente all'interno dello *scriptorium*). Di opinione differente risulta Zacher che, considerando la pregnanza stessa del tema della Fine dei Tempi all'interno del *Vercelli Book*, ha di contro ipotizzato che la ripetizione sia da ascrivere a una precisa volontà di chi ha composto il codice, e ne ha deciso l'impianto stesso. In merito, si vedano: Scragg 1992b, pp. 191-192; Zacher 2009, pp. 91-92 e 103-105. Per quanto concerne alcuni dati linguistico-stilistici in merito al confronto fra le due versioni del passo tramandate all'interno del codice vercellese, si vedano: Scragg 1992, p. 67 (nota dedicata alla riga 28 del sermone vercellese); Scragg 1992, p. 349 (nota 5).

<sup>97</sup> *Men ða leofestan, þæs myclan domdæges worc bið swiðe egeslic ond andryslic eallum gesceaftum*. Cfr. Scragg 1992, p. 52.1-2; 'Miei cari, la maestosa azione (il maestoso evento, NdT) della Fine dei Tempi sarà davvero spaventosa e terrificante per ogni creatura'.

<sup>98</sup> *In þam dæge þa bleoðriendan ligeas forbærnaþ þæne blodgemengdan geard ond þa þe nu her syndon on myclum gylpe ond on unnyttre gesyhðe goldes ond seolfres ond godwebbes ond woggestreona, ac we sint nu þam gelicost fortruwode þe he us no to ne*

lasciare nuovamente a lunghe sezioni dal chiaro impianto escatologico. Una breve descrizione dell'apparizione della Croce e del Signore<sup>99</sup> nei Cieli è, infatti, solo il primo elemento di una lunga serie di immagini che narrano gli sconvolgimenti che precederanno la Fine dei Tempi. L'anonimo predicatore, infatti, descrive prima la natura sconvolta in tutti suoi aspetti, e successivamente l'intera società umana spazzata via dalla furia degli elementi<sup>100</sup>: la venuta del Cristo Giudice, splendente e fonte di giusto timore, sarà l'evento che sancirà la fine del mondo degli uomini, e provocherà il pianto dei peccatori, consci dell'imminenza della condanna.

La descrizione della scarsa lungimiranza dell'uomo, porta poi l'omelista a tornare sul terribile spettacolo del Tempo della Fine e sulle dure sofferenze che attendono i peccatori: significativamente, però, l'anonimo autore non appare scagliarsi solamente contro coloro i quali si sono macchiati di ripetuti peccati, ma include nel suo grido di condanna l'intera umanità, cieca e stolta nel suo agire in favore del maligno<sup>101</sup>. Tornando a fare leva su di una sintetica incisività e una incalzante paratassi, elementi che avevano scandito anche la sezione iniziale del sermone, il sermone tratteggia poi un secondo quadro della Fine dei Tempi, costruito su di un cospicuo utilizzo dell'anafora:

*La hwæt, we us ne ondredaþ þone toweardan ege domesdæges, se is yrmþa dæg ond earfoða dæg ond unrottnesse dæg ond cirmes dæg ond wanunge dæg ond sares dæg ond sorges dæg ond se þystra dæg*<sup>102</sup>.

---

*cyme*. Cfr. Scragg 1992, p. 52.2-6; 'In quel giorno le fiamme roboanti bruceranno la terra intrisa di sangue, e consumeranno coloro i quali ora sono legati al grande vanto, e all'inutile bellezza dell'oro, dell'argento, delle vesti preziose e dei beni tentatori. Ma noi avremo avuto in modo molto imprudente fiducia che Lui non sarebbe mai tornato'.

<sup>99</sup> [...] *ond on þam dæge bið dryhtnes rod blode flowende betweox wolcnum, ond in þam dæge bið dryhtnes onsyn swiðe egeslicu ond ondryslicu ond on þam hiwe þe he wes þa hine Iudeas swungon ond abengon ond biora spatlum him on spiwon*. Cfr. Scragg 1992, p. 54.8-10; [...] e in quel giorno la Croce del Signore si muoverà insanguinata fra le nuvole, e in quel giorno sarà l'aspetto del Signore sarà molto terribile e spaventoso, e avrà quella forma [degnata di meraviglia] che gli Ebrei hanno frustato e appeso [sulla Croce], e sulla quale hanno sputato con i loro sputi'.

<sup>100</sup> La sofferenza e gli sconvolgimenti di quei tragici momenti non risparmieranno, infatti, neanche il mondo naturale e i suoi abitanti più istintuali, gli animali. Ben maggiore sarà però l'impatto che la Fine dei Tempi avrà sul mondo degli uomini, dato che il suono delle trombe ai quattro angoli della terra segnerà, in quel giorno, la fine del mondo che l'umanità ha da sempre abitato e nei secoli fatto suo: l'insieme delle terre si esaurirà (o verrà divorato), il mare si abbasserà e il fuoco brucerà tutto, le bestie della terra saranno divorate dagli elementi e gli uccelli spazzati via. Dopo tali catastrofi ben poco rimarrà della terra così come l'uomo la conosce.

<sup>101</sup> Degno di nota è, in questo caso, un dato stilistico: l'omelista, nel prodigarsi nell'atto di accusa dell'intera umanità, resasi cieca e prona alle macchinazioni del maligno, utilizza in maniera reiterata il pronome personale *we*, includendo anche se stesso nel novero dei ciechi e degli stolti che, in ragione del loro comportamento, rischiano la perdizione.

<sup>102</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 56.36-39; 'Ecco, infatti, noi non avremo timore del futuro terrore del giorno del giudizio, il quale è il giorno dei tormenti, e il giorno delle privazioni, e il giorno della tristezza, e il giorno dei pianti, e il giorno del lamento, e il giorno della sofferenza e il giorno del dolore, e il giorno oscuro'.

Di impatto e teatralità ancora maggiori appare essere l'intera porzione di testo che segue la descrizione delle pene che attendono le anime peccatrici: le parole dell'omelista, già da una prima lettura, mostrano una cadenza differente rispetto a quello della semplice prosa. Il blocco di testo che segue la parola *dæg* si presenta infatti, agli occhi del lettore moderno, come del tutto peculiare per struttura e per andamento: dopo il complemento di tempo *on þam dæge* e l'unica forma verbale (*æteowēð*) ha inizio una lunga e incalzante serie di immagini, scandita da una costante e ponderata ripetizione della congiunzione *ond*. Una struttura del periodo che, nella sostanza, avvicina il passo in oggetto allo stile tipico del verso allitterante: a una analisi più attenta, quindi, tale sezione della descrizione del Tempo della Fine appare essere assimilabile a un breve passo in versi, incluso all'interno di una prosa dall'incedere fin qui molto serrato<sup>103</sup>. La successione delle immagini appare anche in questo caso incalzante: il suo contenuto, poi, è sorprendente nel suo unire immagini del divino e dell'infernale, la virtù e il peccato, la gloria degli angeli e gli sconvolgimenti terreni<sup>104</sup>. Questo tipo di

<sup>103</sup> La struttura del tutto particolare del brano vercellese non sfuggì all'attento vaglio dei testi omiletici del *Vercelli Book* fatto da Förster, il quale nella sua introduzione al contenuto del codice vercellese, in questi termini parla di *Vercelli II*: «Interessant ist, und wohl noch nicht beachtet, daß ein teil der Predigt (bei Napier S. 186 Z. 3 bis 19) metrische Form besitzt, was wahrscheinlich so zu erklären ist, daß der Homilet, wie es nachweisbar mit dem altenglischen Gedichte *Be domes dæge* bei Wulfstan (ed. Napier, S. 136 Z. 25 bis S. 140 Z. 2) geschehen ist, ein Stück aus einem fertig vorliegenden Gedichte in seine Predigt aufnahm. Aber auch sonst zeigt die Predigt eine dichterisch gehobene Sprache». In virtù di queste osservazioni, l'edizione della seconda omelia vercellese da lui prodotta presenta il brano in questione come se si trattasse, appunto, di un vero e proprio frammento poetico; differente è stata, di contro, la scelta editoriale compiuta da Scragg, il quale, pur sottolineando la peculiare struttura del passo, ha preferito non presentarla secondo una possibile suddivisione in versi. Se del tutto ragionevole appare la posizione di Scragg, è anche vero che nel caso specifico di *Vercelli II* molti indizi facciano propendere per una lettura metrica del passo. Rimane forse problematica l'individuazione di uno schema regolare di allitterazione, come dubbio è l'inserimento del passo all'interno di una precisa tipologia di verso germanico: è mia convinzione, però, che nonostante tali elementi controversi non esistano delle motivazioni sufficienti per dubitare dell'originaria forma poetica della sezione in questione. Non va, infatti, dimenticato come i versi siano stati inseriti in un testo in prosa, operazione che li ha forse sottoposti a una parziale modifica, e successivamente copiato numerose volte nel tempo: queste due operazioni non possono non avere influito in maniera anche evidente sul testo originario, attribuendogli la forma e l'aspetto attuali. Particolare è, in ultimo, la lettura data da Stanley ad alcuni passi della versione del sermone *Napier XL* contenuta nel ms. Cambridge, *CCC 201*: egli ha infatti individuato all'interno di tale sermone un ammontare di circa quaranta versi in totale, dando in questo modo una lettura piuttosto interessante e certamente stimolante del testo pseudo-wulfstaniano, e anche dei passi corrispondenti dei due testi vercellesi. Cfr. Förster 1913, pp. 66 e 90-93; Scragg 1992, pp. 56-58. Sulla presenza di testi poetici all'interno del corpo dei testi in prosa inglesi antichi si vedano Stanley 1985, pp. 363-391; Wright 2002, pp. 245-262.

<sup>104</sup> Di un certo interesse appare come, in ambito anglosassone, una descrizione degli sconvolgimenti non distante per caratteri da quella vercellese finali sia leggibile in due distinti gruppi di versi del poemetto *Cristo III* di Cynewulf (vv. 930-940 e 972-988a): diversamente dal sermone vercellese, nel quale cielo e terra vengono stravolte, in tali sezioni del poemetto di Cynewulf un ruolo preponderante nella distruzione del mondo viene riservato alle fiamme, secondo un motivo escatologico piuttosto comune. Un trattamento del Tempo della Fine che appare comune, fra gli altri, anche a una lunga sezione del poemetto alto tedesco antico *Muspilli* (vv. 98-123) e a una strofa di uno dei componimenti eddici, *Völuspá*. Al fine di rendere più completa ed esauriente la valutazione delle caratteristiche del passo in oggetto

narrazione caratterizza l'intera sezione allitterante: ognuno dei versi incastonati nel sermone comunica all'ascoltatore un nuovo dettaglio di un quadro sconvolgente e maestoso, fatto di eserciti che cadono sconfitti, di re che perdono il loro trono, oltre che di pagani e peccatori che si inginocchiano in un pianto tanto disperato, quanto inutile e tardivo.

Focalizzando la propria attenzione sul terribile spettacolo della disperazione dei peccatori, tema che più volte viene presentato alla comunità dei fedeli, l'anonimo predicatore introduce infine l'unico dei temi escatologici da lui non ancora toccati, quello della morte:

*La þæt we us ne ondredað þæt we dæghwamlice geseoð beforan urum eagum, nu we þam oðrum ne gelyfaþ, ure þa neahstan sweltan, ond þonne þam lichoman bið laðlic leger gegyrwed, in þære cealdan foldan gebrosnod, ond þæt læne lic þær gerotaþ to fulnesse ond þam wælslitendan wrymmum to æte<sup>105</sup>.*

In un crescendo escatologico, l'omelista ricorda le sofferenze e le umiliazioni che sarà costretta a sopportare l'anima peccatrice, prima di rivolgere ai fedeli un lungo appello alla virtù e alla rettitudine<sup>106</sup>. Scandendo il suo ragionare attraverso l'uso di proposizioni brevi e incisive, l'omelista ripercorre quindi il novero delle virtù che devono animare il buon cristiano e aiutarlo a combattere il peccato, prima di tornare a riflettere sulla morte: solamente giungendo pronti a tale momento sarà infatti possibile poter godere di quelle beatitudini eterne, alle quali l'omelista, come da stilema diffuso e di ampio utilizzo, dedica la chiusa del suo componimento<sup>107</sup>.

---

vercellese, tale sezione del sermone è stata presentata in appendice al capitolo, in parallelo con la versione contenuta nel ventunesimo sermone vercellese e secondo una disposizione grafica che metta in evidenza la loro probabile origine poetica: per tale disposizione grafica mi servirò della divisione in versi e delle emendazioni al testo proposte in: Förster 1913, pp. 90-92.

<sup>105</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 58.56-60; 'A ogni modo noi non temiamo quel che ogni giorno vediamo di fronte ai nostri occhi; adesso noi non crediamo ad altro, cioè che quelli che sono a noi più vicini moriranno. Un letto odioso sarà preparato nella fredda terra, e poi, in essa, i corpi si decomporranno. E quel corpo transitorio rovinerà nella putrefazione e come cibo per i vermi che mordono i cadaveri'.

<sup>106</sup> Secondo uno stilema piuttosto comune, l'intera lunga sezione sembra presentante come unica protagonista attiva la comunità dei fedeli, in un incedere parenetico reso ancora maggiormente diretto e sincero dall'utilizzo reiterato del pronome personale di prima plurale *we*.

<sup>107</sup> Mentre il sermone volge alla sua conclusione, il predicatore rivolge un nuovo invito ad affrettarsi a raggiungere Dio, prima che la morte, il cui passo è svelto, ci raggiunga e ci ponga in scacco. Proprio in virtù del repentino giungere della morte, l'omelista ammonisce sé stesso e l'intera comunità a essere solleciti nel bene e virtuosi nei comportamenti: [...] *sien we snotre ond soðfæste ond mildheorte ond rummode ond rihtwise ond ælmesgeorne ond clænheorte ond fremsume ond godfyrhte ond larsume ond þeowfæste ond gebrysume Gode ond urum blafordum ond gepyldige Godes willan*. Cfr. Scragg 1992, p. 64.108-111; '[...] noi dovremmo essere saggi e veritieri e pietosi e generosi e giusti e volenterosi nel dare elemosine e dal cuore puro e portatori di bene e timorosi di Dio e aperti all'insegnamento e costanti nel servizio e obbedienti a Dio e ai nostri signori e pazienti verso la Volontà di Dio'. Solo in questo modo, infatti, il Signore garantirà all'uomo quella beatitudine che ci era stata riservata agli inizi dei tempi, e che il peccato ha anticamente strappato. Al contrario dell'esperienza che ciascun uomo ha vissuto sulla terra, nel Regno di Dio gioia e beatitudine saranno senza fine, una condizione di assenza di turbamento amplificata ulteriormente dalla costante visione del

Per struttura e varietà di tematiche trattate, *Vercelli II* all'apparenza potrebbe risultare testo di secondaria importanza: si tratta infatti di un componimento piuttosto breve, che non chiama in causa (almeno in maniera esplicita) fra le sue fonti dirette nessuna opera dei Padri della Chiesa o del monachesimo insulare, e che non usa o rielabora nessuno di quei motivi escatologici (o parenetici) che animano gli altri sermoni vercellesi. Tale breve predica, però, appare esempio significativo di alcuni dei caratteri centrali del genere omiletico composito: *Vercelli II*, infatti, è costituita dall'unione di almeno due distinti componimenti, un sermone e un testo in versi sulla Fine dei Tempi. Coppia di testi che appaiono uniti in maniera quasi inscindibile, tanto da rendere versi del secondo piuttosto difficili da isolare dal contesto omiletico che li circonda. In questo senso, degna di attenzione è proprio la prosa, fortemente improntata sull'anafora e sull'allitterazione, che caratterizza il sermone vercellese: tale scelta stilistica è elemento indispensabile a rendere il lungo brano in versi perfettamente omogeneo alla predica che lo contiene. Per questa ragione, il secondo sermone vercellese è semplice quanto lineare componimento, creato per fondere senza evidenti discrepanze stilistiche verso e prosa.

## 2.2 Un sermone sul destino dell'anima: *Vercelli IV*

Vergato ai *folia* 16v-24v, *Vercelli IV*<sup>108</sup> è sermone che appare fortemente correlato con quelli che lo precedono direttamente all'interno del codice. Dopo la descrizione visivamente molto intensa della Fine del Mondo data da *Vercelli II*, e il richiamo al pentimento e alle virtù veicolato da *Vercelli III*<sup>109</sup>, il sermone *Vercelli IV* si propone infatti di focalizzare l'attenzione dei fedeli sia sulla caducità dell'esistenza materiale, sia sul momento del Giudizio. Proprio quest'ultimo, trattato ancora una volta

---

Signore, del Salvatore e dello Spirito Santo: *ac þær bið ece leoht ond blis ond ece wuldor ond ece gefea mid urum dryhtne, middangeardes alysende, þæt is efne se ilca God se ðe leofað ond ricsað mid fæder ond mid suna ond mid þam halgan gaste, þam is wuldor ond wyrðmynd þurh ealra worulda woruld aa butan ende*. Cfr. Scragg 1992, p. 64.115-119; 'Ma lì vi sarà luce eterna e benedizione e gloria eterna ed eterna gioia con Nostro Signore, Redentore della terra di mezzo. Questo è anche lo stesso Dio che vive e regna con il Padre e con il Figlio e con lo Spirito Santo, che è gloria e onore nel mondo di tutti i mondi sempre senza fine'.

<sup>108</sup> Del quarto componimento omiletico del *Vercelli Book* è giunta una seconda versione, conservata all'interno del manoscritto *Cambridge CCC 41* (prima metà del secolo xi), codice che tramanda la traduzione in inglese antico dell'*Historia Ecclesiastica* di Beda e un corpo di sei omelie in volgare vergate a margine, in un secondo momento (presumibilmente nella seconda metà del secolo xi) da una mano diversa da quella originaria. All'interno del nucleo delle sei omelie anonime (quattro delle quali copiate l'una di seguito all'altra), spiccano infatti il primo componimento (contenente una versione di *Vercelli IV*), il terzo (che presenta quale *incipit* alcuni passi tratti dall'*Apocalisse di Tommaso*, apocrifo del quale ci viene tramandata una seconda traduzione indipendente all'interno di *Vercelli XV*), e il quarto (sermone che presenta quale sezione conclusiva una versione rielaborata delle medesime tematiche che animano la chiusa di *Vercelli XV*). Parte del sermone vercellese risulta poi testimoniato anche all'interno di un testo frammentario (costituito da un singolo foglio), conservato nel ms. *Cambridge, CCC 367* (cfr. Scragg 1992, p. 87). Per una analisi della famiglia testuale dei sermoni portatori, anche solo parzialmente, di tematiche e singole sezioni ascrivibili al componimento vercellese, si vedano fra gli altri: Scragg 1977, pp. 197-211; Scragg 1992, pp. 86-87.

<sup>109</sup> Cfr. *infra*, Cap. III, pp. 90-94.



con la teatralità e la ricchezza di immagini tipica dell'omiletica insulare, altro non è poi che l'evento direttamente successivo a quanto narrato nel secondo sermone, oltre che l'attimo nel quale verrà reso conto di tutte quelle virtù richiamate nel terzo. *Vercelli IV* è sermone lungo e dalla struttura piuttosto complessa, nel quale la tematica escatologica si snoda lungo fili tematici spesso apparentemente distanti fra loro, alternati con abilità dall'anonimo omelista.

È possibile individuare all'interno del sermone una struttura tripartita che scandisce sia i tempi del discorso, sia l'alternarsi stesso delle tematiche all'interno di esso. La prima sezione presenta una notevole impronta parenetica, aspetto che appare complementare all'escatologia che permea la restante parte del componimento: stilisticamente molto differente rispetto a quel che la segue, la prima sezione del sermone si presenta come un unico fitto strale alla comunità dei fedeli<sup>110</sup>. Presentato attraverso una serrata contrapposizione di vizi e virtù e la dicotomia fra terreno e celeste, tale nucleo narrativo trova la sua chiave di lettura nella volontà di esaltare la grandezza e l'immutabilità del Regno dei Cieli in confronto diretto con la pochezza e la caducità delle cose materiali<sup>111</sup>. L'invito alla virtù e al parallelo disprezzo dei beni terreni viene così scandito dall'inserzione di brevi richiami ai caratteri dei regni ultraterreni, in particolar modo degli inferi: un incedere che, nella sua schematicità, vuole essere diretta conseguenza dello sprone al pentimento che apriva il sermone<sup>112</sup>. Ciascuna delle pene infernali, in particolare, risulta presentata accostando a ogni peccato una pena che lo richiama in maniera diretta, secondo uno schema che ricorda da vicino quel che sarà il contrappasso dantesco<sup>113</sup>: la portata delle

<sup>110</sup> Per quanto concerne una trattazione della complessa struttura del sermone vercellese e una lettura del rapporto della sua sezione iniziale con le fonti latine e la tradizione dei componimenti anglosassoni si rimanda a: Wright 2002b.

<sup>111</sup> In tal senso, notevole appare l'uso degli avverbi *ber* e *þær*, attraverso il quale vengono costruiti lunghi elenchi ritmati di vizi e virtù, alternati a improvvise e cupe visioni dell'aldilà o, preferibilmente, ad altrettanto inattesi strali di carattere parenetico.

<sup>112</sup> Così come era stato per *Vercelli II*, neppure in questo caso l'omelista mantiene un freddo distacco rispetto a quanto predicato e, in modo particolare, rispetto alle tante mancanze delle quali si macchia la comunità dei fedeli. Piuttosto spesso, infatti, l'anonimo predicatore include se stesso nella schiera dei poco virtuosi, alternando ai rari pronomi personali di seconda plurale (*ge*), il ben più diretto *we*: *Eala ge, men þa leofestan, hwa is æfre swa heardre beortan þæt he ne mæge wepan þa towardan witu ond him þa ondredan? Hwæt, us is la selre on þysse worulde þæt we symle ure synna breowe don ond hie mid ælmessan lisen, þæt we eft ne þurfon þa ecan witu þrowian. Nis nanes mannes onmedla to þæs mycel on þysse worulde þæt he ne scyle deaðes byrigean. Ond mid ure sawle anre we sculon riht agyldan on þam myclan dome.* (cfr. Scragg 1992, 93.61-66; 'Oh, fratelli, chi di voi sarà mai così duro di cuore che mai potrà piangere per quelle pene future e infine non temerle? Oh, Non è forse cosa preferibile per noi in questo mondo, che noi sempre facciamo ammenda per i nostri peccati e ci affranchiamo da essi con la carità, così che a noi non sia dovuto dopo di soffrire torture eterne? Non vi è orgoglio di alcun uomo così grande su questa terra che non debba provare la morte, e con la nostra sola anima noi dovremo presentare rettitudine al momento del Giudizio Finale').

<sup>113</sup> Se chi ha rifiutato vissuto nel lusso e riccamente abbigliato, rifiutando di rivestire i poveri, sarà costretto a rimanere nudo senza potersi difendere dal gelo, lunga è la sequela di peccatori che subiranno un altrettanto duro castigo. All'insegna di un contrappasso ancora più spiccato saranno, per esempio, le pene di chi si è perso nella gola o nell'ubriachezza, poiché la dannazione eterna significherà per gli uni soffrire la fame più insopportabile e per gli altri le torture di una sete insaziabile nel nero fumo dell'inferno; e ancora, le piaghe di fame e sete inestinguibili, oltre che di

immagini evocate, così come il ritmo serrato della narrazione, rendono la lunga sezione dedicata ai tormenti eterni infernali una fra le più ricche di spunti e di suggestioni dell'intero componimento.

La forte escatologia del sermone non si esaurisce però nell'accurato elenco di peccati che minano l'esistenza dell'uomo, divenendo anzi l'espedito narrativo che introduce quelli che appaiono essere i veri nuclei tematici centrali del sermone, il Giudizio Finale e il *Dialogo fra l'anima e il corpo*. Proprio in ragione di quella caducità umana sulla quale l'omelista più volte insisterà nel corso del sermone<sup>114</sup>, viene infatti ricordato ai fedeli come in presenza del Cristo Giudice nessuno potrà ricevere aiuto da quanti conosciuti in vita, poiché la morte dissolverà quanto la vita terrena ha costruito per l'uomo:

*Nis nanes mannes onmedla to þæs mycel on þysse worulde þæt he ne scyle deaðes byrigean. ond mid ure sawle anre we sculon riht agyldan on þam myclan dome. Wa is þyre þonne earmre, gif bio ana stent, ealra godra dæda wana, on domesdæge beforan Gode. þær þonne ne mæg se fæder helpan þam suna, ne se sunu þam fæder, ne nan mæg oðrum. Ac anra gebwylcum men sceal beon demed æfter his agenum gewyrhtum*<sup>115</sup>.

---

un freddo spaventoso, soffriranno quelli che, a causa delle loro arroganza, non hanno visto nei poveri la figura del Signore, ma solamente dei semplici mendicanti: nell'incedere logico del predicatore appare evidente e puntuale un richiamo alla carità, così come predicata dal Signore, elemento parenetico che anima più di uno dei componimenti vercellesi.

<sup>114</sup> A tal proposito, interessante risulta mettere in evidenza come l'omelista, nel corso della lunga sezione dedicata al destino dell'uomo e all'ineluttabilità della morte e del Giudizio di Dio, chieda fra le altre cose ai fedeli di riflettere su come l'umanità viva una condizione di *mediocritas*, chiusa fra l'eccellenza delle creature angeliche e l'incoscienza degli animali: compito di ciascun uomo di buona volontà sarà quello di elevarsi verso la sostanza angelica, contrastando il peso costituito dal peccato e dalla propria carne.

<sup>115</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 93.65-71; 'Su questa terra in alcun uomo non esiste orgoglio così grande che possa non assaggiare la morte; e con l'appoggio della sola nostra anima noi dovremo offrire rettitudine al momento del Grande Giudizio. Poi per lei sarà il più orrendo dolore, se sarà sola di fronte a Dio nel Giorno del Giudizio, mancante di tutte le buone azioni. Là, inoltre, né il padre potrà aiutare il figlio, o il figlio il padre, né qualcuno un altro, ma per ciascun uomo ci sarà un giudizio in virtù delle sue sole azioni'. La tematica dell'impossibilità di ricevere aiuto dai propri congiunti al momento del Giudizio Finale è stata ribattezzata da Lendinara come "*no aid from a kin*", motivo escatologico che trova antecedenti autorevoli sia nella letteratura biblica, sia fra gli altri all'interno del *De Penitentia* di Efreim Siro. La promessa che ciascun uomo verrà giudicato unicamente per le proprie azioni terrene è, infatti, numerose volte ribadita nella letteratura biblica vetero e neotestamentaria: <sup>13</sup>*Secundum misericordiam suam, sic correptio illius hominem secundum operam suam iudicat (Eccli. XVI, 13)*; <sup>27</sup>*Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum opus eius (Mt. XVI, 27)*; <sup>23</sup>*Et filios eius interficiam in morte, et scient omnes ecclesie quia ego sum scrutans renes et corda; et dabo unicuique vestrum secundum opera vestra (Ap. II, 23)*. Per una analisi approfondita del tema del *no aid from a kin*, delle sue fonti greche e orientali, e della sua diffusione in ambito insulare, si veda, appunto: Lendinara 2002, pp. 67-80; di un certo interesse in questo contesto è anche il richiamo alla presenza del medesimo tema dell'impossibilità di ricevere un aiuto dai propri congiunti all'interno dei vv. 112-113 del poemetto escatologico alto tedesco antico *Muspilli* (seconda metà secolo ix): *dar nic mac denne mak andremo // belfan vora demo muspillle*; "Allora lì nessuno potrà dunque un altro // aiutare nel Muspilli"; cfr. Lendinara 2002, p. 75.

Prendendo proprio spunto dalla condizione di solitudine che caratterizzerà il momento del Giudizio Finale, l'omelista presenta ai fedeli una ricca e teatrale descrizione dell'umanità raccolta di fronte al Cristo Giudice, pronta a ricevere quanto meritato in vita, e circondata da schiere immense di angeli e di demoni: il successivo elenco delle beatitudini che attenderanno i virtuosi diviene così perfetto contraltare dell'elenco di peccatori e tormenti messo in atto dall'omelista poco prima, in un incedere che appare circolare e perfettamente costruito.

Quando ci si attenderebbe l'inserimento un nuovo e forse risolutivo richiamo alla virtù, il filo conduttore del sermone vercellese varia improvvisamente, lasciando spazio al duplice dialogo dell'anima virtuosa e di quella peccatrice con le proprie spoglie mortali<sup>116</sup>: versione in prosa di un motivo letterario che ha avuto un esteso successo in ambito insulare, così come dimostrato anche dal poemetto *Soul and Body I*<sup>117</sup> contenuto nel *Vercelli Book*, tale episodio viene magistralmente inserito all'interno di una descrizione del Giudizio Finale. La tematica dell'*Anima e del corpo* viene dal predicatore infatti resa parte integrante di un contesto fortemente dialogico e teatrale, nel quale a prendere la parola non saranno i soli spiriti (quello virtuoso e poi quello corrotto) ma anche, seppur brevemente, gli Angeli del Signore, oltre che, cosa ben più significativa, Dio e Satana, le cui voci dei

---

<sup>116</sup> Motivo di grande successo e diffusione nell'Inghilterra Anglosassone, il confronto fra l'anima e le proprie spoglie terrene compare in numerose attestazioni in lingua inglese antica, in prosa così come in versi. Così come facilmente percepibile dalla lettura delle diverse attestazioni della tematica in ambito insulare, piuttosto chiaro traspare come, seppure i primi studiosi di tale materia abbiano incluso tali testi nell'alveo del tema del dialogo fra l'anima e le sue spoglie, nei testi anglosassoni tale scambio di battute fra i due personaggi in realtà non avvenga: nella maggioranza dei testi di ambito inglese antico, infatti, il corpo viene descritto come entità del tutto passiva e silente. Tale caratteristica ha portato negli ultimi decenni a ribattezzare tale tematica escatologica, nella sua rilettura insulare, con il nome di *Discorso dell'anima al corpo*. Con pari incidenza narrativa, poi, tale scena risulta ambientata al momento del distacco dell'anima protagonista dalle proprie spoglie mortali, in un momento non meglio determinato del periodo che intercorre fra la morte e il Giudizio dei Vivi e dei Morti, o ancora proprio nel momento nel quale le anime si presenteranno di fronte al Signore. Per una introduzione sulle origini della tematica dell'*Anima e del Corpo* si veda, fra gli altri: Moffat 1990, pp. 28-33. Per una prima trattazione dell'incidenza in ambito anglosassone della tematica in oggetto e delle sue varianti, si vedano inoltre: Willard 1935; Ackerman 1962; Zacher 2009, pp. 145-149.

<sup>117</sup> Testo poetico nel tipico verso allitterante, il poemetto *Soul and Body* è tramandato in due differenti versioni, conservate all'interno del *Vercelli Book* (ff. 101v-103v) e dell'*Exeter Book* (Exeter Cathedral Library Codex 3501; *Soul and Body II*, ff. 98r-110r). Le due versioni del poemetto risultano però non perfettamente coincidenti dal punto di vista contenutistico, così come linguistico: la versione vercellese tramanda, infatti, oltre alle parole dello spirito dannato, anche quelle dell'anima beata alle proprie spoglie mortali, discorso che però si interrompe bruscamente all'altezza del v. 166 in ragione della perdita di un *folio*. Testi derivati presumibilmente da un archetipo comune, salvo poche eccezioni i due poemetti mostrano una buona corrispondenza sul piano del significato, al netto di varianti del tutto riconducibili a errori di copiatura. Dal punto della trasmissione testuale, la versione *Exoniense* del poemetto viene generalmente considerata la migliore, seppure in alcuni specifici casi le lezioni vercellesi appaiano preferibili. Per una introduzione generale al poema si rimanda in questa sede al capitolo quarto dell'edizione di Moffat. Per alcuni dati sulla tradizione testuale dei due poemetti, si vedano fra gli altri: Orton 1979; Moffat 1983; Moffat 1987. Per un breve confronto e analisi di alcune delle caratteristiche portanti della versione poetica e quella omiletica vercellese del tema dell'*Anima e corpo*, si veda anche: Cioffi-Rosselli Del Turco 2014.

fungeranno da controcanto rispetto ai lunghi monologhi dello spirito buono e di quello peccatore<sup>118</sup>. Introdotta dalle parole di lode del Signore, rivolte ai Suoi Angeli, l'anima virtuosa è la prima a prendere la parola, chiedendo al Signore che non sia fatto scempio delle sue spoglie terrene, in quanto in vita sono state portatrici di virtù. Ognuna delle azioni compiute sulla terra dal corpo sono state infatti viatico di salvezza per l'anima e, in virtù di tutto questo, essa avanza una richiesta precisa: quella di non essere separata dal corpo<sup>119</sup>. Udite le parole dell'anima, il corpo subisce dunque una mirabile quanto inspiegabile trasformazione: mutata repentinamente di forma e di colore, fino ad assumere l'aspetto della sostanza più brillante e preziosa del creato<sup>120</sup>, la carne si ricongiunge dunque con lo spirito e viene ammessa infine a godere della luce del Signore.

<sup>118</sup> Elemento certamente degno di attenzione del lungo monologo dello spirito peccatore è lo strale che quest'ultimo rivolge alla morte, accusata dall'anima corrotta di avere troppo a lungo temporeggiato nell'attesa di strapparla dalla carne corrotta e corruttrice, causa primaria (secondo l'anima impura) della sua attuale condizione di miseria: tale nucleo testuale, di forte impatto argomentativo, risulta strettamente legato contenutisticamente a un breve passo dei *Synonyma* di Isidoro di Siviglia (*Synonyma* I.19) e, cosa forse ancora maggiormente significativa nell'ambito di questa nostra trattazione, ad alcune brevi sezioni del ventiduesimo sermone del codice vercellese, testo che riporta una ulteriore attestazione della tematica del discorso dell'anima al corpo. Cfr. Zacher 2009, pp. 168-177.

<sup>119</sup> Nella necessità di difendere le proprie spoglie mortali di fronte al Signore, l'anima non perde occasione di elencare ed esaltare le virtù che hanno permeato la carne durante la vita terrena: *Næs he æfstig he eaðblige ne hatheort, ne oferfyllo ne lufude he. Næs he gytsere ne strudere ne ofermod ne niðig ne leasfyrhð, ne deofulcræftas ne lufode he. [...] Dryhten bælend, he oft wes dælende ælmessan on þinum naman, þæt he wolde þæt me ne ne hingrede on ecnesse. He sealde þam þrynstendan drincan, þæt he wolde þæt me ne þyrste on þysse worulde. He wreah þa nacodan þearfan, þæt he wolde þæt me ne cole on þysse worulde. He sealde þam geswenticum mannum reste ond are, þæt he wolde þæt ic ne swunce on þysse langan worulde. He wes lyðwyrde on þære tide, þe he wolde þæt ic næfre in ecnesse nære mid wordum getyrged.* (Cfr. Scragg 1992, p. 96.138-141 e 145-152; 'Non fu invidioso né facile all'ira, né di indole rabbiosa, né amò [neppure] l'ingordigia. Egli non fu avido né ladro né orgoglioso e non malizioso né falso, non amò le arti demoniache. [...] Signore Salvatore, egli ha sempre distribuito offerte nel Tuo Nome: egli voleva che io stessa non soffrissi la fame per l'eternità. Egli diede da bere agli assetati, egli voleva che io stessa non fossi assetata per l'eternità. Egli vestì i mendicanti che erano nudi, voleva che non ci fosse il freddo per me in questo mondo. Lui diede riposo e pietà agli angustati, desiderava che non ci fossero angustie per me in questo lungo mondo. A quel tempo egli fu mite di lingua, con questo egli desiderò che io non fossi mai afflitto con le parole per l'eternità').

<sup>120</sup> [...] *þara wyrta fægernesse, lilian on rosan, ond þonne swa forð þæt he hæfð gelic biw golde ond seolfre ond swa þam deorwyrðestan gymcynne ond eorcnanstanum; ond æt nehstan þæt he glitenað swa steorra, ond likt swa mone, ond beorhtað swa sunna þonne bio biorhtust bið scinende.* Cfr. Scragg 1992, p. 96.158-161; '[...] la leggiadria delle piante, del giglio e della rosa, e poi ancora così da avere forma simile all'oro e l'argento, e anche ai più preziosi generi di gemme e pietre preziose; e dopo, [cambia] così che egli brilla come le stelle e anche la luce della luna, e brilla come il sole quando splende più luminoso'. Il repentino mutare di forma e di aspetto che il corpo subisce è evento del tutto inatteso, e agli occhi del fedele doveva apparire quasi inspiegabile: tale cambiamento di aspetto e di sostanza viene però immediatamente chiarito dalle parole del Signore. Egli afferma che l'aspetto assunto dal corpo altro non sia che quello che l'anima stessa ha scelto per esso, prima di riunirsi in una sola sostanza e poter godere della beatitudine celeste. Per quanto concerne una analisi della trasformazione subita dalle spoglie virtuose, così come di quella del corpo del peccatore, si veda: Hall 2003 (nel corso di tale saggio si pone l'attenzione sulla presenza, in un passo della *Conferenza III* di Giovanni Cassiano, del motivo dei peccati e delle virtù come mantelli che rivestono di colori scuri o di una luce splendente).

Di tono del tutto opposto appare di contro la scena direttamente successiva, che vede protagonista una anima nera e peccatrice. Introdotta da un invito a riflettere sulla vergogna che ciascun peccatore proverà di fronte al Signore, la sezione dedicata allo spirito impuro si apre ancora una volta con l'inattesa entrata in scena di una singola anima che così si rivolge alle proprie spoglie terrene:

*Ic wæs gast fram Gode on þe sended, ond ðu wære eorðan lames. Wa þe a in ecnesse! For hwan swenctest ðu me, ond wlenctest þe in þære sceortan tide ond forgeate me, ond þas langan woruld ne gemundest? Wa me þæt ic þin æfre owiht cuðe, swa unsofte swa ic on þe eardude. La, ðu eorðan lamb ond dust ond wyrma gifel, ond þu wambscyldiga fetels ond gealstor ond fulnes ond bræw, hwig forgeate ðu me ond þa towardan tide? Ne bebobtest þu no hu ic on ecnesse lifian sceolde. Ac æghwylce dæge þu murcnodest<sup>121</sup>.*

Quel che segue è l'elenco dettagliato di ogni malefatta compiuta dal corpo, la cui prima preoccupazione è stata quella di deliziare la gola con i cibi più gradevoli, trascurando in tal modo di fare del bene: una condotta resa più grave dall'incapacità di fare ammenda della gran messe di peccati dei quali ogni giorno la carne era in grado di macchiarsi. Tale è stata l'abiezione raggiunta dal corpo da spingere lo spirito ad affermare di non avere mai trovato gioia nella convivenza con esso, e da far sembrare troppo lungo il tempo trascorso con lui. Tutte le malefatte compiute in vita, definite dall'anima come *giochi* o *divertimenti* (*gamen*) del corpo, hanno causato dell'imprigionamento dell'anima nel castigo e nel dolore. Se fino a questo punto, le parole dell'anima avevano ricalcato quelle dello spirito virtuoso, del tutto inatteso risulta il triplice strale che la sostanza peccatrice rivolge alla Morte, accusata di essere stata troppo indulgente nel non voler strappare l'anima dalla carne corrotta<sup>122</sup>, divenendo così lei stessa causa delle sofferenze dello spirito. Dopo avere incolpato la Morte

<sup>121</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 98.203-211; 'Io fui uno spirito mandato da Dio in te, e tu fosti argilla della terra. Sia a te dolore per sempre nell'eternità. Perché tu mi hai afflitto e hai esaltato te stesso in quel breve tempo, e hai dimenticato me, e non hai tenuto conto del mondo che dura in eterno? Misero me, poiché sempre poco di te ho conosciuto mentre duramente dimoravo al tuo interno. Ecco, tu terra e polvere e cibo per vermi, e tu vaso prono ai piaceri del cibo e veleno e stupidità e carogna, perché hai dimenticato me e il tempo futuro? Tu non consideravi come io sarei stata costretta a vivere per l'eternità, ma ogni giorno tu ti lagnavi'.

<sup>122</sup> Della lunga e articolata sezione che vede l'anima accusare la Morte di essere la causa della sua rovina, piuttosto notevole appare la descrizione delle malefatte compiute dal corpo e della sua convinzione (tragicamente condivisa anche dall'anima) che esso potesse infine vivere per sempre. Quasi atterrita dal ricordo di tali sofferenze patite in vita, l'anima così si rivolge alla Morte: *Ne let ðu bine no ðy swa lange lybban, þy be abt feala to gode gedyde. Næs he ælmesgeorn ne bliðheort þam earman, ne arfest þam elþeodigum; næs he glædmod þæt he Gode abt syllan wolde of his gestreonum; næs he rihtwis ne rummod his riþtra gestreona God an to oncnawanne, ne nænig geswenced man ne onfeng reste æt him, ne he nanum hingriendum men mid his beodlafum ne gebealþ, ne wurdon þa nacodon bewrogen mid his ealdum brægle. Oft eodon fram his huse wydwan ond steopcild, þær hie næfdon are ne frofre æt him, ond he symlede æt his beodgereordum, þæt ic wæs oft swiðe neah ofðylmed ond asmorod.* Cfr. Scragg 1992, pp. 99.238-100.247; 'Perché gli hai permesso di vivere così a lungo in questa convinzione, così da non permettergli di fare qualcosa di più per il bene? Lui non è stato né felice di donare, né di cuore gioioso verso i poveri, né compassionevole verso gli stranieri. Egli non fu indulgente, così da donare a Dio qualcosa dai suoi tesori. Egli non fu né giusto né liberale nell'amministrare i suoi beni, da conoscere solo Dio. Né

e la carne per la propria rovina<sup>123</sup>, l'anima lascia la scena tanto repentinamente quanto vi era entrata. Immagine che, nella sostanza, chiude il suo discorso alla carne.

La presenza della formula di richiamo ai fedeli segnala l'inizio di una nuova sezione, strettamente collegata con la precedente<sup>124</sup>: il corpo, come già era accaduto per le spoglie dell'uomo virtuoso, esso inizia a mutare di forma e di sostanza. Prima esso diviene molto simile a un uomo sgradevole alla vista, poi repentinamente perde di colorito e scurisce, diviene nero e poi pallido, e infine assume il colore più scuro immaginabile, quello del carbone<sup>125</sup>. Allo stesso modo l'anima si tinge di un colore cupo, come era accaduto al corpo, e assume una forma sgraziata, probabilmente sgradevole alla vista quanto quella assunta dalla sua carne terrena. Con la cacciata dell'anima e del corpo peccatori, e la loro condanna alla eterna sofferenza, si chiude poi il nucleo narrativo fondante della seconda sezione del sermone vercellese<sup>126</sup>. Tale blocco escatologico, anche in ragione della una spiccata teatralità, risulta di più agevole comprensione rispetto alla densa riflessione di carattere parenetico che la precede. Come in una struttura in sé perfettamente conclusa, aperta dalla lode di Cristo in favore

---

alcun uomo in angustie ha ricevuto consolazione da lui, né ha aiutato alcun affamato con i beni del suo tavolo, né gli ignudi sono stati rivestiti con i suoi abiti vecchi. Spesso le vedove e gli orfani si sono allontanati dalla sua dimora dove non avevano ricevuto né pietà né conforto da lui. Ed egli ha gozzovigliato alle sue feste, così tanto che spesso io ne fui quasi soffocata e strangolata’).

<sup>123</sup> Elementi opposti di una ideale dicotomia virtù/corruzione, le parole delle due anime lasciano trasparire una percezione schematica ma lineare dell'agire virtuoso in ragione della salvezza e della passività di fronte al peccato: se l'anima e il corpo virtuosi, seppure ormai divisi, mostrano una comunanza di intenti e di pensiero che le lega anche al momento del Giudizio, l'anima peccatrice appare del tutto inconsapevole delle sue colpe, tanto da attribuirne il peso al solo agire del corpo e al temporeggiare della Morte. Una opposizione di intenti e di consapevolezza che, condotta a un grado quasi estremo, risulta del tutto coerente con il messaggio parenetico che anima la prima parte del sermone. Per quanto concerne i caratteri di tale opposizione di intenti, e tale mancanza di una presa di coscienza dei propri errori da parte dell'anima peccatrice, si rimanda a quanto sostenuto in: Rieff 2015.

<sup>124</sup> In questo caso, però, il *men þa leofestan*, non funge naturalmente da elemento di esordio di una sezione parenetica più o meno estesa, ma come semplice espediente retorico di scansione delle diverse parti del sermone.

<sup>125</sup> *Men þa leofestan, þonne stent ðæt deade flæsc aswornod, ond ne mæg andwyrde syllan þam his gaste, ond swæt swiðe laðlicum swate, ond him feallað of unfegere dropan, ond bryt on manig biw. Hwilum he bið swiðe laðlicum men gelic, þonne wannað he ond droxaþ; oðre hwile he bið blæc ond æbiwe; hwilum he bið collsweart. Ond gelice sio sawl biwað on yfel bleob swa same swa se lichoma, ond bið gyt wyrstan hiwes. Ond standað butu swiðe forhte ond bifigende onbidað domes.* Cfr. Scragg 1992, pp. 101.288-102.294; 'Miei cari, poi rimarrà confusa la morta carne, e non potrà dare risposta alla sua anima, e veloce secernerà un liquido molto sgradevole, e da lui cadranno orride gocce, e si dividerà in molte forme. Qualche volta egli sarà simile a un uomo molto sgradevole, poi diverrà bianco e ritornerà scuro; oppure per qualche tempo egli sarà nero e pallido; qualche volta egli sarà nero come il carbone. E allo stesso modo l'anima si colorerà di un colore malvagio così come il corpo, e sarà anche di forma peggiore. E staranno [li] entrambi molto spaventati e tremanti aspetteranno il Giudizio'.

<sup>126</sup> L'intero episodio che vede protagonista l'anima peccatrice, così come quello che coinvolge lo spirito virtuoso, appare simile per caratteristiche e lingua a quelle tipiche dello stile poetico; in merito alla forte carica poetica di tali passi, si veda: Zacher 2007, pp. 183-187. Una ricchezza di dettaglio e un pregio stilistico che, come sostenuto da Scragg, rende tale versione in prosa di *Anima e Corpo* una delle più complete e rappresentative fra quelle prodotte in ambito insulare; cfr. Scragg 1992, p. 88.

dell'anima virtuosa e chiusa dalle parole del maligno sulla corruzione di quella peccatrice<sup>127</sup>, le scene che vedono protagoniste le due anime divengono il culmine di un serrato crescendo escatologico. Un richiamo alla riflessione sul destino eterno dell'anima che, nelle intenzioni dell'omelista, deve essere completamente di quanto lungamente predicato nella lunga sezione parenetica<sup>128</sup>.

Il terzo e ultimo nucleo tematico che anima *Vercelli IV* propone un nuovo cambiamento di prospettiva: dall'escatologia di *Anima e corpo*, l'omelista passa, infatti, a una nuova sezione ispirata da una chiara parinesi. Quella che il predicatore pone infatti all'attenzione dei fedeli è una vera e propria psicomachia, costruita sulla contrapposizione fra i vizi, descritti come frecce scagliate da demoni armati di archi, e le virtù, simboleggiate da solidi scudi forniti dalla lettura delle Scritture e maneggiati da una schiera di angeli che affiancano gli uomini di buona volontà<sup>129</sup>. Solo armandosi degli scudi che ci indicano le Scritture, e raccogliendo la chiamata del Buon Pastore, si potrà giungere infatti immacolati alla beatitudine del Regno dei Cieli. Secondo l'omelista, infatti, ogni giorno l'uomo incontrerà sul suo cammino due pastori (*twegen hyrdas*) che lo inviteranno a entrare nel loro gregge, ma solo uno sarà meritevole della fiducia dell'uomo accorto. La scelta dovrà ricadere, se presa con saggezza, su di quel pastore che:

[...] *cymð ufan of beofonum, þe us sceall gode bysene onstellan ond us gode þeawas tæcan, ond hæfð him on handa þa scyldas þe ic ær nemde, ond þæt sweord, ond wyle us forstandan æt þam awyrgeðan diofle, þe of þære stylenan belle cymð mid his scearpum strælum us mid to scotianne*<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> La scena del monologo dell'anima virtuosa si apre, infatti, con il canto di lode elevato dalle schiere angeliche in favore di tale spirito puro e splendente, che precedentemente era stato accolto dal Signore nella schiera di quelli meritori e santi: perfettamente speculari a quelle del Signore sono invece le parole del maligno che, rimasto silenzioso e in disparte durante tutta la scena, prende la parola in conclusione dell'episodio per reclamare il possesso di un'anima che, senza alcun dubbio, non ha mai avuto in sé le virtù che potevano condurla alla salvezza.

<sup>128</sup> Esempio tangibile della volontà di creare una forte dicotomia fra gli opposti destini delle due anime risulta certamente la descrizione che viene fornita del meraviglioso mutare del corpo virtuoso e del disgustoso disfacimento di quello peccatore, elementi che chiudono rispettivamente la sezione dedicata allo spirito virtuoso e quella che vede protagonista quello malvagio.

<sup>129</sup> L'omelista afferma come esista una grande necessità di possedere un gran numero di tali scudi, poiché ciascuno di essi è risposta diretta a una delle frecce del maligno: *ærest is an scyld wisdom ond wærscipe ond fæstræðnes on godum weorcum, ond mildbeortnesse ond eaðmodnesse scyld, ond ryhtes geleafan scyld ond godra worca scild, ond þæs halgan gastes sweord þæt syndon Godes word þe men singað, ond ælmessan ond fæstenes scyld, ond manþwærnesse ond bilwitnesse scyld, ond staðulfæstnesse scyld on godum weorcum*. Cfr. Scragg 1992, p. 103.323-325; '[...] uno è la saggezza, e la cautela, e la costanza nelle buone azioni, e la spada dello Spirito Santo che gli uomini celebrano, e lo scudo della carità e del digiuno, e lo scudo della cortesia e dell'innocenza, e lo scudo della costanza nelle opere di bene'. Di ognuno di questi scudi sarà necessario armarsi "per combattere i demoni che odiano l'amore" (*to wige wið þam awyrgeðan deofle þe lufu hatte*): se dotati di questa protezione, infatti, la salvezza sarà garantita, poiché neppure uno dei colpi scagliati verso l'uomo potrà attraversare tali scudi, i medesimi dei quali gli angeli del Signore sono armati per lottare contro gli spiriti maledetti.

<sup>130</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 104.338-342; '[...] viene da lassù nei Cieli, colui che dà a noi il buon esempio e ci insegna le virtù salvifiche, e Lui ha nelle Sue mani quegli scudi dei quali ho parlato in precedenza, e quella spada, e Lui ci difende dal

L'incisiva trattazione delle virtù che devono guidare l'uomo verso la scelta del Pastore virtuoso conduce infine all'esaltazione della beatitudine celeste, elemento parenetico che occupa secondo stilema consolidato la chiusa dell'omelia<sup>131</sup>.

*Vercelli IV* fornisce al suo ascoltatore più di un motivo di meditazione: esordisce ammonendolo e redarguendolo duramente, gli descrive con parole semplici e, per questo dirette ed efficaci, la Beatitudine Celeste e la sofferenza infernale, per poi dipingere con tinte cupe e spaventose la scena del Giudizio Finale. Il duplice episodio del *Dialogo fra Anima e Corpo* apparentemente completa e riassume la parentesi della prima sezione. Gran parte della complessità del quarto sermone vercellese risiede, forse, nel suo affiancare e fare convivere generi molto differenti fra loro: l'intera prima parte del sermone appare costruita su di una paratassi ricca di figure retoriche (anafora e iperbole su tutte),

---

maledetto demonio, che viene dall'inferno d'acciaio con le sue taglienti frecce per bersagliarci'. Il motivo dei due pastori che si disputano il possesso morale delle anime è riscontrabile, con una comunanza di immagini e tematiche notevole, in un passo del poemetto *Solomon e Saturn II* (vv. 477-488): descrivendo i due spiriti che guidano l'uomo, l'uno verso amore e beatitudine, il secondo verso dannazione e odio, i versi del poemetto fanno significativamente riferimento a uno spirito maligno che proviene dalla oscurità più nera (*grundum sweartra*) e, cosa di maggior peso in questa sede, da un inferno d'acciaio (*stylenan belle*). Seppure la descrizione vercellese manchi della identificazione del secondo pastore, che non viene in alcun modo descritto, appare privo di dubbio che ai destinatari dell'omelia risultasse perfettamente chiaro, sia chi fosse il secondo dei pastori, sia quali fossero le peculiarità e i compiti che incarnava. Questa figura maligna, però, non poteva essere null'altro che "il diavolo maledetto che viene dall'inferno di acciaio" che ci bersaglia con le sue frecce, del quale a lungo l'autore aveva parlato in precedenza. Quella che in *Vercelli IV* è, dunque, una dicotomia solo accennata, viene al contrario esplicitata e chiarificata nei versi di *Solomon e Saturn II* che, lacunosi nella parte iniziale della descrizione dei due personaggi, sono a noi giunti invece perfettamente conservati per quanto concerne le virtù dei due spiriti: l'uno insegna l'amore di Dio e l'ascolto del prossimo, mentre l'altro indica la via verso la rovina oltre la perfida morale degli uomini malvagi. I versi in questione ci permettono, così, non solo di ipotizzare quale fosse il contenuto complessivo della possibile fonte comune dei due testi, ma anche di osservare in che modo questa sia stata probabilmente rielaborata e riadattata nel testo vercellese: per quanto in quest'ultimo la figura dello spirito malvagio venga messa a margine del discorso e usata come semplice controcanto, di quella che doveva essere la sua descrizione originaria rimane infatti una traccia significativa nell'espressione, comune a entrambi i testi, *of þære stylenan belle*, riferita alla provenienza del diavolo tentatore e malvagio pastore.

<sup>131</sup> *Is us þonne mycel þearf, men þa leofestan, þæt we gegangen þæs hæledes scylde near ond þæs diofles stræle fyr. Ond lufien we urne dryhten God, swa us oft beboden is. Þonne gifð he us ece lif in his wuldres fægernesse, þær he leofað ond ricsað in earla worulda woruld a butan ende, amen.* Cfr. Scragg 1992, p. 104.343-347; 'Vi è dunque per noi grande necessità, miei cari, di rifugiarci vicino allo scudo del Signore e lontano dalla frecce del diavolo. E amiamo noi Nostro Signore, come lui spesso ha comandato a noi. Egli dunque ci darà la vita eterna nella beatitudine della Sua Gloria, dove Lui vive e regna nel mondo di tutti i mondi per sempre senza fine. Amen'. Rileggendo attentamente l'omelia nella sua interezza, piuttosto evidente agli occhi del lettore appare la sensazione che l'intera sezione che segue lo strale di Satana verso l'anima peccatrice sia un elemento quasi opzionale allo svolgersi del ragionamento dell'omelista: la psicomachia che chiude *Vercelli IV*, per quanto indubbiamente funzionale al messaggio che il sermone vuole trasmettere, appare in un certo qual modo poco omogenea con gli altri nuclei escatologici e parenetici del sermone. Senza perdere di coerenza e linearità, il lungo argomentare sul destino dell'anima avrebbe potuto infatti trovare la sua conclusione proprio con la scena del Giudizio e con la condanna delle anime peccatrici.



impresiosita da un sapiente utilizzo della dicotomia e del confronto di polarità opposte (bene/male, terreno/ultraterreno, caduco/eterno, umano/divino e umano/diabolico), mentre la seconda fa del dialogo e della forza delle immagini la sua stessa forza, e la terza ritorna a un ragionare e a uno stile più piano. La prosa omiletica così diviene capace di alternare brani di dura accusa ad altri simili a una fitta litania dal contenuto sapienziale, ad altri ancora costruiti sul dialogo e l'immediatezza delle immagini evocate dal predicatore: in questa sua ampiezza di registri compositivi, *Vercelli IV* sfrutta appieno sia la predilezione per la musicalità tipica della produzione omiletica irlandese<sup>132</sup>, sia quella per le immagini di impatto e la teatralità tanto cara all'omiletica insulare.

### 2.3 *Lo strale del Signore alle anime peccatrici: Vercelli VIII*

Dedicato alla prima domenica dopo la festa dell'Epifania, *Vercelli VIII* è breve componimento escatologico, incentrato sulle dure parole pronunciate dal Cristo Giudice nei confronti delle anime in attesa di essere da Lui giudicate (*Ego te, homo*)<sup>133</sup>. Il sermone affonda le sue radici in un lunga sezione del *Sermo lvii*<sup>134</sup> di Cesario di Arles: la rilettura di tale brano omiletico risulta essere, nella sostanza,

<sup>132</sup> In tal senso, si veda fra gli altri: Wright 1993, pp. 49-105.

<sup>133</sup> Il componimento è tramandato ai ff. 59v-61v del codice vercellese. Il testo del sermone vercellese ci è pervenuto in due ulteriori esemplari, tramandatici rispettivamente all'interno dei manoscritti *Bodley 340-Bodley 342* (sec. xi<sup>1</sup>) e nel codice *Cambridge CCC 198* (sec. xi): tali due versioni del sermone denotano una puntuale attenzione nei confronti della coerenza generale dei contenuti, dato che comporta l'esclusione, se ritenuti di dubbia e difficoltosa interpretazione, non solo di termini isolati, ma anche brevi periodi o, in una singola occasione, un intero paragrafo. La cancellazione dei passi considerati più difficoltosi non si ferma, in questi sermoni, neppure di fronte a brani di chiara ascendenza cesariana: il caso certamente più evidente è la pressoché totale oblitterazione da parte del curatore di tale sermone di un passo (forse corrotto) del *Sermo lvii* che, mantenuto dall'autore di *Vercelli VIII*, potrebbe rappresentare la causa di una rilettura piuttosto eccentrica degli eventi del Giudizio Finale. In alcuni casi, poi, l'anonimo curatore ipotizza delle correzioni per passi, spesso a ragione, ritenuti non attendibili: un dato che farebbe pensare a un autore in grado di padroneggiare con abilità i contenuti della fonte latina, comune anche al testo vercellese e presumibilmente corrotta, che aveva di fronte. Per alcune valutazioni in merito alla tradizione manoscritta dei due componimenti appartenenti alla medesima tradizione del sermone vercellese si veda: Scragg 1992, pp. 139-141.

<sup>134</sup> Il testo in questione, prima di essere definitivamente inserito all'interno del canone cesariano, è stato per lungo tempo considerata come pseudo-agostiniano, tanto da essere edita all'interno di uno dei volumi della *Patrologia Latina* (precisamente il *XXXIX*) che raccoglie le opere di Agostino, sotto il titolo di *Sermo CCXLIX: De extremo Iudicio I*. Successivamente riconosciuto come opera originale del vescovo di Arles, è stato riedito prima da Morin (con il titolo di *Admonitio dei die iudicii cum grandi metu et sollicitudine iugiter cogitando*) all'interno della raccolta dei sermoni di Cesario di Arles da lui curata per il *CCSL* e successivamente (corredata anche di traduzione) da Delage nelle *Sorces Chrétiennes*. Cfr. *PL XXXIX, col. 2206-2208*; Morin 1953, pp. 251-254 (vol. CIII); Delage 1986, pp. 18-29. Tornando, infine, a occuparci brevemente della principale fonte latina del sermone vercellese, va messo in evidenza come il lungo strale di Cristo ai peccatori contenuto nelle tre versioni del testo vercellese non costituisca l'unica attestazione di ambito insulare del tema dell'*Ego te, homo*: altre versioni del passo cesariano ci giungono, infatti, all'interno di cinque testi (in prosa e in versi) in lingua inglese antica. All'interno del corpo delle versioni in prosa, l'*Ego te, homo* ci è testimoniato *in primis* in un passo contenuto nel sermone *Cameron B3.2.29*, testo anonimo conservatici nei ms. *CCC 41* e *CCC 303*, mentre un ulteriore triade di versioni ci giunge all'interno dei sermoni *Bazire-Cross 10*, *Bazire-Cross*

l'unico vero nucleo contenutistico sul quale si articola un sermone per molti versi atipico, ricco di spunti e di repentine variazioni di prospettiva.

La struttura di *Vercelli VIII* appare piuttosto semplice e lineare. Dopo un *incipit* nel quale l'anonimo predicatore sprona la comunità al pentimento in vista dell'approssimarsi della Fine dei Tempi<sup>135</sup>, l'attenzione dell'ascoltatore viene immediatamente richiamata dal motivo, escatologico e penitenziale<sup>136</sup>, del confronto fra la confessione dei peccati in vita (e dunque di fronte a un uomo) e quella alla presenza delle schiere celesti e infernali<sup>137</sup>. Spinto dalla dicotomia fra la natura delle due confessioni, l'omelista mette in evidenza come l'uomo saggio e il buon cristiano senza dubbio debbano

---

11, e *Assmann XIV*. Delle cinque testimonianze anglosassoni di tale tematica fino a noi giunte, infine, quella forse più ricca di spunti e di fascino è quella contenuta all'interno di un corpo di circa 150 versi del *Cristo III* di Cynewulf: testo complesso e dalle forti connotazioni escatologiche, tale poemetto ci tramanda, infatti, una lunga ed elegante rilettura del tema cesariano, ancor più preziosa poiché a oggi costituisce l'unico esempio conosciuto in area anglosassone di una rielaborazione in versi dell'*Ego te, homo*. Per quanto concerne una breve analisi della pregnanza delle opere di Cesario di Arles all'interno della prosa religiosa anglosassone, si rimanda in questa sede a: Trahern 1976.

<sup>135</sup> Nel fare questo, l'anonimo predicatore chiama in causa direttamente la saggezza e gli insegnamenti di Gregorio Magno: *Men ða leofestan, manað us ond myndgað on þyssum bocum sanctus Gregorius, se halega writere se ðis gewrit sette ond wrat, þæt we ymb us sylfe eorne þencen*. Cfr. Scragg 1992, p. 143.1-3; 'Miei cari, in questo libro ci ammonisce e ci ricorda san Gregorio, il santo scrittore che questo ha messo per scritto e redatto, che noi dobbiamo attentamente riflettere riguardo a noi stessi'. Complesso appare far chiarezza su quale specifico punto della produzione di Gregorio Magno sia alla base del riferimento fatto dall'omelista. Più probabile è che tale richiamo possa essere ascritto direttamente a uno stilema tipico della produzione omiletica anonima, finalizzato a dare ideale sostegno alle posizioni del predicatore attraverso un diretto e generico riferimento agli scritti di uomini degni di fiducia o alle Scritture stesse. In merito, si veda fra gli altri: Thomson 2002.

<sup>136</sup> Proprio la sezione iniziale del sermone, di forte impatto parenetico, è stata in passato citata come indizio della forte incidenza del *Sermo lviii* sul componimento vercellese. In tal senso, è a mio parere corretto mettere in evidenza quanto ipotizzato da Willard: questi, pur non negando il cospicuo influsso esercitato dal già citato sermone di apertura dei *XL Homiliarium in Evangelia* di Gregorio Magno, riconosceva una certa familiarità e comunanza di argomenti fra *Vercelli VIII* e la sezione introduttiva dell'*Ego te, homo*. Cesario, infatti, così introduce all'attenzione dei fedeli il duro discorso di Cristo ai peccatori: *Nam quid faciemus, fratres carissimi, in illo metuendo iudicii die, cum tremente mundo Dominus præcipientibus angelorum bucinis in illo maiestatis suæ throno circumdatus celestis militiæ luce consederit; ibique de terræ gremio et antiquo pulvere suscitatum humanum genus, adstante ad testimonium conscientia singulorum, positus in conspectu peccatorum pænis iustorumque præmiis, rationem vitæ cæperit postulare, et plus iam justus quam misericors, severitate iudicis contemptæ misericordiæ reos cæperit accusare, et dicere: 'Ego te, O homo [...]'* (cfr. Delage 1986, p. 24). Seppure le immagini che accomunano il passo latino qui citato con la prima sezione di *Vercelli VIII* siano, nella sostanza, tutte riconducibili a stilemi tipici della letteratura parenetica, l'ipotesi di Willard è da valutare con attenzione, in particolare in funzione del cospicuo influsso che le opere di Cesario di Arles sembrano avere esercitato sul testo vercellese: tenuto conto anche dei caratteri tipici della prosa religiosa anglosassone, non è infatti improbabile che nella mente dell'anonimo compositore sia potuto riecheggiare un ricco corpo di testi di varia origine, i cui contenuti (come da costume del genere omiletico) siano poi stati da questi filtrati e rielaborati, perdendo così parte della loro specificità e divenendo un nuovo componimento del tutto autonomo dai precedenti. Cfr. Willard 1927, p. 318-320.

<sup>137</sup> Per quanto concerne alcuni aspetti della rielaborazione della tematica della confessione in vita, così come declinata nella tradizione penitenziale latina, all'interno del corpo delle omelie anglosassoni e in *Cristo III* si vedano fra gli altri: Godden 1973; Frantzen 1983 (saggio nel quale appare leggibile un attento confronto fra i distinti nuclei tematici che compongono testi penitenziali quali l'*Ordo Confessionis*, il *Penitenziale* e il *Confessionale* dello Pseudo-Egberto).

preferire la prima alla seconda, tenendo anche bene a mente quanto insegnato nelle Scritture in merito al Giudizio Finale.

Tematica, quella del Giudizio Finale, che costituisce il vero fulcro della restante parte del sermone: seguendo lo schema narrativo del sermone di Cesario, infatti, l'omelista traccia un breve quanto esaustivo quadro della Venuta del Signore alla Fine dei Tempi, e di quel che attende ciascuna anima che dovrà presentarsi di fronte al Giudice eterno. Piuttosto interessante appare come, proprio mentre è intento a descrivere come Egli valuterà le opere di ciascuno, l'omelista commetta un errore di interpretazione della fonte latina, ponendo così i fedeli di fronte a una lettura particolare del Giudizio Finale:

*Mannes sunu cymeð in beannysse wolcnum ond in his wlite wundorlice ond in his þrymme to us mid englum ond mid heabenglum ond mid ealle þy heofoncundan mægene; ond þonne demed anra gehwylcum men æfter his agenum gewyrhtum ond geearnungum, þe he dyde æfter his mildbeortnesse, ge eac æfter hyra sylfra gewyrhtum, swa hie nu her geearnod hæfdon, þenden hie nu God wile in þas woruld letan<sup>138</sup>.*

Il periodare articolato, e per certi versi piuttosto complesso, dell'anonimo predicatore sembra nascondere delle evidenti difficoltà d'interpretazione, se non un messaggio sorprendente. Così come è formulato, il passo sembrerebbe parlare di un Giudice in procinto di passare al vaglio le azioni degli uomini, non con fare pietoso e secondo quanto questi ultimi hanno compiuto in terra, ma utilizzando quale mezzo di confronto ciò che Lui stesso, spinto dalla Sua bontà verso l'umanità, ha fatto in vita. Tenuto anche conto della successiva precisazione che Egli terrà valuterà in seconda battuta, e solo in maniera marginale, delle azioni compiute da ciascun essere umano in vita, ben pochi avrebbero diritto a reclamare l'ingresso nel Regno dei Cieli. Non è improbabile in questo caso che l'anonimo omelista, trovatosi di fronte un passo piuttosto complesso (e forse corrotto) del sermone del vescovo di Arles, abbia perso di vista la corretta struttura del periodo latino, cadendo così in confusione e condannando, anche se solo simbolicamente, gran parte dell'umanità alla dannazione eterna<sup>139</sup>.

<sup>138</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 144.21-26; 'Il Figlio dell'uomo verrà nelle nuvole più alte e, meravigliosamente, nel Suo splendore e nella Sua Gloria con gli angeli e con gli arcangeli e con tutte le schiere celesti; e allora giudicherà ciascun uomo a seconda dei suoi meriti e delle sue azioni, che lui fece in ragione della Sua pietà, e anche secondo i loro personali meriti, come loro hanno guadagnato ora qui, fin quando Dio ha desiderato di permettere loro di rimanere su questa terra'.

<sup>139</sup> È possibile che alla base dell'eccentrico contenuto del passo vercellese possa essere identificata una concatenazione di cause. Va infatti tenuto in attenta considerazione il contesto di evidente parafrasi all'interno del quale si trova il brano in questione, contenutisticamente molto legato a uno tratto dal *Sermo lviii* di Cesario di Arles, un dato stilistico che, se unito con la possibilità che la fonte latina a disposizione dell'omelista fosse corrotta, potrebbe condurre all'ipotesi che l'anonimo autore anglosassone abbia tentato (con i risultati a noi ben conosciuti) di interpretare un passo che aveva per lui perso irrimediabilmente il suo significato originario. È infatti probabile che l'omelista anglosassone abbia preso a modello l'incipit del *Sermo lviii*, che in questo modo descrive l'agire del Cristo Giudice: [...] *audiuimus beatum*

In conclusione di tale controversa descrizione del Giudizio Finale, il testo del sermone presenta al fedele una breve descrizione dei segni che accompagneranno la venuta della Fine<sup>140</sup>, sezione testuale che funge a sua volta da elemento introduttivo del lungo discorso che Cristo pronuncerà alle anime radunate in Sua presenza. Uno strale che risulta interamente plasmato sulla struttura dell'*Ego te, homo* di matrice cesariana. L'omelista porta infatti all'attenzione dei fedeli, non senza una teatralità spiccata, le parole pronunciate dal Salvatore: Egli ricorda ai giudicati quali e quanti doni siano stati a loro concessi e a quali umiliazioni Lui si sia sottoposto per la salvezza di quegli stessi uomini che, di contro, hanno ripagato il bene concesso loro con il male dei peccati commessi in vita. Elemento conclusivo di tale duro discorso è, come da tradizione il *Discedite a me*, parole con le quali i peccatori sono precipitati nella dannazione eterna. Alla cacciata dei malvagi segue una breve descrizione delle pene e dei tormenti dell'inferno. Il successivo discorso rivolto dal Salvatore ai beati e alle anime pie, diviene espediente narrativo utile all'omelista per concentrarsi un'ultima volta sulla grandezza delle beatitudini delle quali i virtuosi potranno godere nel Regno dei Cieli, prima di concludere la sua breve predica:

*Men þa liofestan, gif we nu willað on þysse worulde teala don, þa þrage þe us wile se ælmihtiga dryhten lætan her for worulde ond swa us man lærde, þonne magon we þurb þæt geearnian þæt we in ecnesse lyfiað ond blissiað, in ðam rice þæt we nu gebyrdon bisecgan, mid englum ond mid beabenglum ond mid apostolum ond mid soðum Godes þrowerum ond mid eallum soðfestum ond gecorenum ond mid ðam Godes suna, ðam þe a liofað ond rixaþ mid fæder ond mid suna a to widan feore, amen<sup>141</sup>.*

---

*apostolum terribiliter nos et salubriter admonentem; sic enim ait: 'Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis sui, prout gessit, siue bonum siue malum.'* *Quam rem etiam Dominus in euangelio denuntiat, dicens: 'Filius hominis uenturus est in gloria sua cum angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum opera sua'.* *Diligenter queso adtendite, fratres carissimi, et mecum pariter expauescite, quia non dixit quod reddet unicuique secundum misericordiam suam, sed secundum opera sua.* (cfr. Delage 1986, p. 30). Così come ipotizzato da Scragg, è probabile che, a causa di un errore per omoteleuto, l'omelista si sia trovato a tradurre un passo latino che, ipoteticamente, poteva così essere strutturato: *Quam rem etiam dominus in euangelio denuntiat dicens: Filius hominis uenturus est in gloria sua cum angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum misericordiam suam, sed secundum opera sua.* In merito al medesimo brano di ascendenza latina, un atteggiamento completamente differente ha invece assunto il compilatore dei sermoni contenuti nei mss. *Bodley 340-342* e *CCC 198*: posto di fronte a un periodo latino dalla dubbia interpretazione, l'anonimo autore decide di cassarlo e di mantenere solo la citazione del passo del *Vangelo di Matteo* (<sup>27</sup>*Filius enim hominis uenturus est in gloria Patris sui cum angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum opera ejus; Matth. XVI, 27*). I passi delle due omelie cesariane di maggiore interesse per il commento e l'analisi della composizione dell'ottava omelia vercellese sono stati pubblicati da Scragg in calce alla sua edizione di *Vercelli VIII* (cfr. Scragg 1992, pp. 143-147).

<sup>140</sup> L'omelista descrive infatti con dovizia di dettagli e con ritmo incalzante lo spettacolo, davvero grandioso e spaventoso, che riserverà la Seconda Venuta di Cristo in terra: sarà inevitabile provare timore nel vederlo discendere dai Cieli accompagnato dalle schiere angeliche che, immediatamente, intoneranno un canto che richiamerà alla vita coloro i quali in ogni tempo sono stati vittime della morte, e la discesa degli angeli in terra farà da preludio al risuonare delle quattro trombe agli angoli del mondo. Questo suono terrificante sarà il segnale che restituirà la vita ai defunti e sancirà l'inizio del Grande Giudizio dei vivi e dei morti.

Plasmato sulla traduzione e sulla rielaborazione di lunghi brani del *Sermo clvii* di Cesario di Arles, *Vercelli VIII* rappresenta un significativo esempio di alcuni dei caratteri tipici dell'omiletica anglosassone. L'ottavo sermone vercellese appare come costruito su di una struttura argomentativa in sé conclusa, nella quale il predicatore torna, dopo lungo ragionare, a fare riferimento alla saggezza degli scritti di Gregorio Magno e a quei medesimi insegnamenti di carattere penitenziale con i quali aveva aperto il suo componimento: proprio questo sviluppo circolare del sermone si configura quasi come una sorta di cornice, all'interno della quale l'autore sviluppa quello che è il nucleo tematico di maggiore peso dell'omelia, lo strale di Cristo alle anime peccatrici. L'ira del Redentore nei confronti degli uomini impuri è descritta con una teatralità certamente spiccata ma, specie se confrontata con quella che connota altre omelie del codice vercellese, nella sostanza piuttosto controllata e priva di elementi volutamente iperbolici: l'omelista vercellese sembra, in questo caso, quasi frenato dallo stile controllato e piano del Vescovo di Arles, un maggiore controllo della prosa escatologica che per lunghi tratti traspare chiaramente nella resa che l'anonimo autore anglosassone fa dei passi più significativi dell'*Ego te, homo*. In questo senso, nel suo essere quasi del tutto esente da elementi volutamente stridenti (e, nonostante questo, estremamente incisiva) *Vercelli VIII* si allontana dai canoni tipici delle omelie anonime di area anglosassone, divenendo un interessante oggetto di analisi delle molteplici declinazioni che tale genere ha assunto nel corso di quasi quattro secoli di storia<sup>142</sup>.

#### 2.4 La grandezza dei regni ultraterreni: *Vercelli IX*

Posizionato subito dopo la conclusione di *Vercelli VIII*, il nono sermone del *Vercelli Book*<sup>143</sup> è complesso componimento a carattere escatologico, frutto di una tradizione testuale piuttosto ricca e di

---

<sup>141</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 148.95-102; 'Miei cari, se noi adesso vogliamo ben risiedere in questo mondo, in quel tempo che Dio Onnipotente decide di concederci qui nel mondo, e proprio come uno ci ha insegnato, allora noi possiamo guadagnarci attraverso questo, così che noi viviamo per l'eternità e gioiamo in quel regno che noi ora sentiamo proclamato fra gli angeli e gli arcangeli, e fra gli apostoli e fra i veri martiri di Dio, e fra tutti i giusti e gli eletti, e con il Figlio di Dio, con Colui il quale eternamente vive e regna con il Padre e il Figlio per sempre. Amen'. Degno di attenzione è come l'anonimo autore chiami in causa un anonimo insegnante (forse proprio quel Gregorio Magno con il quale aveva aperto il suo ragionare), le cui parole si dimostrano senza ombra di dubbio un importante viatico verso la salvezza.

<sup>142</sup> A tal proposito, si rimanda a quanto argomentato in: Cross 2000 e, più genericamente, in: Zacher 2009.

<sup>143</sup> Il sermone è a noi giunto in numerose varianti, delle quali la versione tramandata dal codice vercellese, seppure viziata dalla perdita di un *folio* e da un numero cospicuo di corrottele, è certamente la più antica e forse la più vicina a quella che doveva essere la forma originaria del testo. Per dati maggiormente approfonditi sulla ricca famiglia di testi legati al nono sermone vercellese, si rimanda a quanto sostenuto, con dovizia di particolari, in: Scragg 1992, pp. 151-157; Wright 1993, pp. 273-275.

grande interesse per lo studio del contesto culturale e letterario che lo ha prodotto<sup>144</sup>. La struttura del sermone può essere divisa in due corposi blocchi di testo, di lunghezza differente ma egualmente densi dal punto di vista tematico. La prima parte del componimento, più estesa e complessa, si snoda attraverso un dettagliato elenco dei immagini che ricordano all'umanità l'approssimarsi del Giorno del Giudizio. Se l'intera sezione di testo che segue l'*incipit* si rivela essere reiterato invito a seguire i santi insegnamenti delle Scritture e a riflettere sull'ineluttabilità della morte, l'impianto parenetico della predica sembra successivamente lasciare spazio a una escatologia ricca di immagini e di forti simbologie. L'omelista, infatti, dopo aver ricordato l'importanza degli insegnamenti contenuti nelle Scritture, richiama l'attenzione dei fedeli su una prima incisiva descrizione dei patimenti infernali che attendono i peccatori:

*Wā, la, ðam mannum þe sculon mid dioflum habban geardungstowa, for ðam þær is sar butan frofre, ond þær is yrmð butan are, ond þær is weana ma þonne hit ænig man wite to asecganne. Swa hit on ðam sealme by ðam awriten standeð; he cwæð, se sealmscop, þurb dryhtnes gife: Hwylc man is on deaðe þette he sie dryhtnes gemyndig, oððe hwylc is ðætte hyne on helle andette? ond se sealmscop us sang þis be deaðes onlicnesse ond be helle gryre*<sup>145</sup>.

<sup>144</sup> Non è facile individuare fonti certe per il sermone vercellese, seppure l'anonimo omelista citi per sei volte quale autorità e fonte di ispirazione un non ben determinato *libro* (a volte definito anche *sacro*): alcuni dei motivi escatologici sui quali appare imperniato il sermone (fra i quali le *Sette Gioie del Paradiso* e le *Tre Morti* contrapposte alle *Tre Vite*) possono spesso essere riscontrati all'interno di raccolte di testi latini della cristianità monastica, mentre uno dei numerosi altri temi escatologici che muovono la prima sezione del componimento (quello delle *Cinque Similitudini dell'inferno*) è rintracciabile in un'opera iberno-latina, la *Catechesis Celtica*. Tale dato andrebbe forse interpretato quale consistente prova a favore di una stretta connessione della nona omelia vercellese con una nutrita serie di stilemi (fra i quali, non ultimo, lo stile enumerativo che permea le parole sia dell'omelista sia del diavolo-narratore) di chiara origine *ibernica*. Per una analisi del rapporto di derivazione che lega l'omelia vercellese con la tradizione irlandese, si vedano: Wright 1989; Wright 1993, pp. 49-74.

<sup>145</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 160.25-31; 'Miseri, dunque, quegli uomini che devono abitare con i diavoli, poiché ci sarà dolore senza consolazione, ci sarà miseria senza pietà, ci saranno più sofferenze di quante uomo potrà mai saper parlare'. Così sta scritto da lui nei salmi. Egli, il salmista, parla per dono del Signore: *Quale uomo è quello che si ricorderà del Signore in morte, o quale uomo è quello che si confessa all'inferno!* E il salmista canta questo sulle immagini della morte e sul terrore dell'inferno'. Il passo in questione si costituisce, nella sostanza, di una doppia citazione di passi tratti dalle Scritture, la prima difficilmente identificabile mentre la seconda riconoscibile come parafrasi del sesto versetto del *Salmo VI*: *'Quoniam non est in morte qui memor sit tui; in inferno autem quis confitebitur tibi? (Ps. VI, 6)*. Dalle parole dell'omelista, possiamo poi desumere come entrambi i brani citati siano stati da lui tratti, in modo più o meno diretto, dal *Libro dei Salmi*: i personaggi del *santo insegnante* e del *salmista*, dunque, potrebbero venire a fondersi nelle intenzioni dell'anonimo compositore in un'unica figura, forse quella del re Davide. Notevole è, poi, all'interno del primo dei due passi riportati dall'autore, la struttura a membri contrapposti attraverso la quale, con l'utilizzo di poche e incisive immagini, viene descritta la miserevole condizione di chi sarà costretto a condividere l'eternità con i diavoli: lo schema compositivo formato dalla duplicazione del costrutto *x senza y* (e.g. *sar butan frofre* ed *yrmð butan are*), affiancato alla reiterazione del nesso *þær is*, ricorda (seppure in chiave ridotta ed estremamente semplificata) quanto si legge all'interno di un affascinante passo della quarta omelia vercellese, dedicato alle beatitudini celesti. Per quanto concerne lo stilema in questione si veda invece: Tristram 1978, pp. 102-113.

Con un apparente salto logico, e attraverso evidenti dicotomie, l'anonimo predicatore illustra successivamente ai fedeli, prima i tre generi di morte che colpiscono ogni uomo<sup>146</sup>, e poi i tre generi di vita che sono concessi ai figli di Adamo<sup>147</sup>. Secondo un ragionare nel quale la numerologia e le serie numeriche assumono un'importanza centrale, l'omelista descrive poi i quattro effetti della separazione dell'anima dal corpo<sup>148</sup>, che a loro volta fanno da preambolo alle cinque similitudini delle sofferenze infernali<sup>149</sup>. Immagine che precede una nuova descrizione delle pene infernali che attendono le anime impure. Compito che l'omelista porta a termine ricorrendo a una mirabile serie di immagini, che uniscono il gusto per l'iperbolico allo stile enumerativo di stampo irlandese:

*ond þeah VII men sien, ond þara hæbbe æghwylc twa ond bundsiofontig gereorda ond swa feala swa ealles þysse middangeardes gereorda syndon, and þonne sy þara seofon manna æghwylc to alife gesceapen, ond hyra hæbbe æghwylc siofon heafdu, ond þara heafdu ælc hæbbe siofon tungan, ond þara tungena ælc hæbbe isene stemne, ond þonne hwæðre ne magon þa ealle ariman helle witu<sup>150</sup>.*

<sup>146</sup> *Þonne syndon þry deaðas liornode on bocum: þæt is þonne se ƿresta deað her on worulde þæt se man se ðe mid manegum synnum oferbealden bið; þonne is se æftera deap þære sawle gescead ond lichoman. þonne is se þridda deað þæt þa sawla sculon eardigan on helle, þær nis nænig man þette mæge bis scippend berigan for ðam sare þe him onsitet.* Cfr. Scragg 1992, p. 162.32-37; 'Ci sono tre morti delle quali si impara nei libri. La prima morte è quella qui nel mondo, quella che l'uomo è stato soverchiato da molti peccati. Poi la seconda morte è la separazione dell'anima e del corpo. La terza morte poi è che le anime devono risiedere all'inferno, dove non vi è alcun uomo che possa elevare lodi al suo Creatore a causa del tormento che lo opprime'. A tal proposito, notevole peso assume poi la successiva descrizione della morte, evento che viene tratteggiato non solo come inevitabile, ma anche come giusto nel voler colpire senza distinzione ricchi e poveri.

<sup>147</sup> Si tratta, in questo caso, della vita nella carne, della vita nella Gloria di Dio e di quella futura, nel mondo che verrà e in compagnia della schiera dei santi cari al Signore.

<sup>148</sup> La condizione lacunosa dell'omelia non permette di apprezzare nella loro interezza le quattro separazioni della morte: se la descrizione della prima, quella dalle proprie spoglie terrene, ci giunge pressoché completa, del tutto mancante è il testo della seconda, il cui contenuto non è ricostruibile neppure facendo appello alla famiglia di testi legati in maniera più o meno diretta al sermone vercellese. Diversamente, il testo della terza separazione, quella dalle ricchezze terrene è ricostruibile, così come quello della quarta, che descrive il corpo immobile e impotente dopo essere stato strappato a una vita fatta di feste e di divertimenti.

<sup>149</sup> Il passo che ci tramanda il motivo delle cinque similitudini dell'inferno non è di facile traduzione, anche a causa di alcune corrottele che ne rendono difficile la corretta interpretazione. L'identità di tali similitudini è però chiara: esse hanno nome di sofferenza (*wræc*), vecchiaia (*oferlydo*), morte (*deað*), tomba (*byrgen*) e, in un crescendo quasi naturale, tormento (*tintrega*). Per una breve analisi di tale elenco di immagini, e per una introduzione alle possibili fonti, si veda fra gli altri: Wright 1993, pp. 96-102.

<sup>150</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 168.108-170.113; Ed anche se ci fossero sette uomini, e ognuno di essi avesse settantadue lingue, quante sono le lingue su questa terra, e poi se ciascuno di questi uomini fosse stato creato dotato di vita eterna, ed ognuno di essi avesse sette teste, e ciascuna di queste teste avessero sette lingue, ed ognuna delle lingue avesse una voce di ferro, ancora non di meno essi non potrebbero elencare tutte le sofferenze dell'inferno. Il testo citato è caratterizzato da una emendazione fatta da Scragg, finalizzata a correggere la perdita (presumibilmente dovuta a omoteleuto) dell'immagine delle sette teste nel testo conservatoci nel *Vercelli Book*. Una interessante variante del passo qui citato è tramandata nel sermone pseudo-wulfstano *Napier XLIII* (leggibile nel ms. Cambridge, CCC 419), all'interno del quale il diavolo protagonista della sezione del sermone così tratteggia l'inespressibilità delle sofferenze infernali: *Ða cwæð seo deofol to ðam ancre: Þeah ðe seofan men sittan on middanearde, ond heo mihton sprecan on*

Il tema delle pene che l'uomo patirà all'inferno accompagna il ragionare del predicatore ancora per una lunga sezione del componimento, in un crescendo che viene ancora una volta declinato attraverso un accumulo iperbolico di immagini dal forte impatto escatologico<sup>151</sup>. Di particolare portata, in tale contesto appare l'immagine cruda con la quale il predicatore tenta di rendere indelebile nelle menti dei fedeli la grandezza della disperazione che regna agli inferi, condizione che già era stata indicata come indescrivibile facendo uso di parole umane:

*For þan gif hwylc man bið on helle ane niht, þonne bið him leofre, gif he þanon mot, þæt he hangie siofon þusend wintra on þam lengestan treowe ufewardum þe ofer sæ standeð on þam hybstan sæclife, ond syn þa fet gebundene to ðam hehstan telgan ond þæt heafod hangige ofdunrihte, ond him sige þæt blod ut þurb þone muð, ond hine þonne gesece ælc þera yfela þe æfre on helle sy, ond hine ælc yð gesece mid þam hehstan þe seo sæ forðbringð, ond þeah hine ælc tor gesece þe on eallum clyfum syndon, þonne wile eall þis luflice þrowian wið ðan þe he næfre eft helle ne gesece<sup>152</sup>.*

Immagine questa che, insieme a una ultima descrizione della disperazione delle anime impure al momento del Giudizio, funge da conclusione della prima sezione del sermone<sup>153</sup>.

---

*æghwylcere þeode þe betwux heofonum ond eorðan wære (þara is twa ond hundseofontig), ond þara manna æghwylc a to life gesceapen wære, ond þara æghwylc hæfde seofon heafða gebwylc seofon tungan, ond þara tungena gebwylc isene stemne, ne magon heo ariman ealle þa wita þe on helle syndon; cfr. Napier 1883, pp. 214.27-215.3 ('Allora disse il diavolo all'eremita: 'Anche se sette uomini sedessero nella terra di mezzo, e se loro potessero parlare a ciascuno dei popoli che vi sono fra il cielo e l'inferno (che sono settantadue), e se ciascun uomo fosse destinato per sempre alla vita, e ciascuno di essi avesse sette teste, e ciascuna testa sette lingue, e ciascuna lingua voce di ferro, non potrebbero essi enumerare tutte le sofferenze che sono all'inferno').*

<sup>151</sup> [...] is wop butan frofre ond breow butan reste, ond þær bið þeowdom buton freodome, ond þær bið unrotnys buton gefean, ond þær byð biternys buton swetnysse, ond þær byð hungor ond þurst, ond þær byð granung ond geomrung ond micel uroht. Cfr. Scragg 1992, p. 172.132-135; '[...] è pianto senza conforto ed afflizione senza sosta, e lì è schiavitù senza libertà, e lì è tristezza senza gioia, è lì è amarezza senza dolcezza, e lì è fame e sete, lì è gemito e lamento e grande miseria'. L'accumulo di immagini fortemente dicotomiche, presentate all'ascoltatore attraverso il costrutto *x buton y*, è scandito dalla reiterazione quasi ossessiva del gruppo *ond þær+verbo essere*, elemento retorico dona al passo un incedere che ricorda quello di una litania dominata da un senso di disperazione e di assoluta mancanza di speranza.

<sup>152</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 170.122-130; 'Poiché se un qualunque uomo rimanesse all'inferno per una sola singola notte, dopo di ciò sarebbe per lui molto più gradevole, se lui potesse scappare da quel luogo, dover rimanere per settemila anni appeso al più alto degli alberi sulla più alta delle scogliere, e che i suoi piedi fossero legati al ramo più alto, e la sua testa appesa verso il basso e i suoi piedi [rivolti] verso l'alto, e che il sangue scorresse fuori dalla bocca, e lo affliggesse ogni male mai esistito all'inferno, e ciascuna delle più alte onde che il mare produce, ed anche se ogni roccia che è su ogni scogliera gravasse su di lui. Nonostante ciò, egli resisterebbe a tutto questo come compensazione di non visitare mai nuovamente l'inferno'. La tortura qui descritta dall'omelista anglosassone è stata ribattezzata da Wright con il nome, certamente evocativo, di *hanging sinner*; per una analisi delle radici apocrife della tematica escatologica, così come della sua diffusione in ambito iberno-insulare, si vedano: Wright 1993, pp.113-144; Cioffi 2016.

<sup>153</sup> *ond hi wepað heora synna swiðe biterlicum tearum, ond on heom sylfum beoð ealle heora synna gesene, þa ðe hi ær geworhton, ond ne mæg nan oðres gebelpan. Ac hi þonne onginnað singan swiðe sorhfulne sang ond swiðe wependre stemne: Nu we magon sceawian ealle ure synna beforan ealre þysse mænigo, þeah we heo ealle ær geworhton. Cfr. Scragg 1992, p. 172.135-140; 'Ed essi piangono con lacrime veramente amare a causa dei loro peccati, e sopra di loro saranno visibili tutti i peccati che*



Più breve ma simile per tono e stilemi, la seconda parte della predica testimonia una delle più antiche versioni di un diffuso motivo escatologico, anche noto con la denominazione di *The Devil's Account of the Next World*<sup>154</sup>: un diavolo, alla presenza di un anonimo anacoreta, ragiona prima sull'aspetto e le dimensioni del mondo, per poi concentrarsi su quel che significherà per i dannati e per i beati il dimorare nei diversi regni a loro riservati. Il racconto dello spirito infernale inizia infatti con una descrizione delle dimensioni davvero insignificanti delle terre emerse, dove l'uomo dimora, rispetto all'estensione del grande Mare Oceano:

*Ond he wæs cwæðende þæt eall þes middaneard nære þe mare dryges landes ofer þone micclan garsecg þe man ænne prican aþrycce on anum brede, ond nis þes middaneard swilce se seofōða*

loro prima hanno commesso, e nessuno sarà in grado di aiutare un altro. Ma poi essi cominceranno a cantare una canzone davvero piena di sofferenza e con una voce piena di lamento: Ora noi possiamo percepire tutti i nostri peccati di fronte a questa moltitudine, sebbene noi abbiamo commesso tutti loro in precedenza'). Di importanza non secondaria risultano le somiglianze con quanto viene descritto, seppure in maniera molto più teatrale e ricca di particolari, in un passo del quarto sermone vercellese. In primo luogo, così come in *Vercelli IX*, tale sermone fa riferimento alla presenza una nutrita schiera di creature che assisteranno al Giudizio, di fronte alle quali ogni anima sarà costretta a transitare prima di giungere di fronte al Cristo Giudice: quella che però in *Vercelli IX* è solo una semplice e non meglio definita moltitudine, nel quarto sermone viene invece identificata come una folla tripartita costituita da angeli, diavoli e anime in procinto di essere giudicate. Strettamente connesso con tale immagine è inoltre il duplice riferimento al tema del *no aid from a kin* (l'impossibilità di aiutare o di essere aiutato da un congiunto nel momento del Giudizio), immagine che ricorre ancora una volta proprio all'interno di *Vercelli IV*. La presenza congiunta dei temi della moltitudine delle anime che assisteranno al Giudizio e del *no aid from a kin* all'interno, sia della nona, sia della quarta omelia vercellese testimonia con ogni probabilità non solo il successo e la diffusione di ciascuna delle due tematiche in area insulare, ma anche il forte impatto che entrambe devono avere avuto nel monachesimo di area iberno-insulare. Cfr. infra, cap. 2, p. 39 (nota 114).

<sup>154</sup> Tema caro alla letteratura cristiana orientale, quello dell'incontro fra un diavolo e un anacoreta, e del successivo resoconto fatto dallo spirito demoniaco vive di molte varianti e di versioni spesso piuttosto differenti fra di loro, figlie dell'evoluzione che tale motivo letterario ha avuto nel corso dei secoli: la diffusione di questo motivo dall'oriente fino alle isole britanniche, passando per la cristianità latina, ha favorito un proliferare di variazioni sul tema originario, delle quali l'omelia vercellese non è che un singolo esempio. Le radici di tale breve aneddoto non facile da indagare, seppure alcuni dati, fra i quali l'identificazione del protagonista con un anonimo anacoreta e la presenza di una creatura ultraterrena (in questo caso un diavolo) quale personaggio principale col quale il monaco intraprende un duro confronto, rendono il *Devil's Account* molto simile a un corposo numero di episodi narrati all'interno delle *Vite dei Padri*. A supporto della veridicità di tale connessione fra le *Vite dei Padri* e l'ambito irlandese, prima, e anglosassone, poi, Wright mette in evidenza come la pratica anacoretica fosse piuttosto diffusa ed apprezzata in area ibernica, tanto che all'interno del *Catalogus Sanctorum Hiberniae* un intero ordine di santi erano ricordati come quelli che abitavano *in locis desertis*, o come una *Litania Irlandese dei Santi Pellegrini* ricordasse anche molti eremiti, fra i quali anche sette monaci egiziani che avevano scelto l'anacoresi in terra irlandese. In epoca alto medievale, infatti, gli stilemi e le tematiche portanti di tale raccolta agiografica divengono una delle fonti di ispirazione privilegiate della cultura monastica di ambito iberno-insulare: al filone narrativo delle *Vite dei Padri del Deserto* prendono spunto, fra gli altri, un terzetto di omelie anglosassoni sul tema del dialogo dell'anima e del corpo (fra le quali *Vercelli IV*) oltre che, con ogni probabilità, le prime stesure dello stesso *Devil's Account*. Non è improbabile, dunque, che le tematiche e gli stilemi delle *Vite dei Padri* siano giunte fino in ambito anglosassone attraverso la mediazione attiva dei monaci d'Irlanda. Per una attenta analisi delle origini e delle diverse varianti della tematica in area insulare, si vedano fra gli altri: Scragg 1986; Wright 1993, pp. 175-179.

*dæl ofer þone miclan garsecg, se mid micclum ormætnyssum ealle þas eorðan utan ymbligeð.  
Ond lytel dæl is under heofonum dryges landes þæt hit ne sy mid garsecge oferurnen*<sup>155</sup>.

Non essendo in grado di descrivere con parole umane la sofferenza e l'orrendo rumore che regnano agli inferi, così come la dolce beatitudine che caratterizza il Paradiso, il diavolo di volta in volta si affida a similitudini sempre più lunghe ed articolate, costruite sulla base di continue serie numeriche e di uno stile enumerativo di gusto tipicamente iberno-insulare<sup>156</sup>: la volontà dell'omelista, per bocca del diavolo-narratore, è quella di creare un surrogato, seppure del tutto indegno di qualunque confronto con l'originale, della grandezza della condizione paradisiaca e della bassezza di quella infernale, altrimenti del tutto inimmaginabili e impossibili da illustrare ai fedeli. Notevole in tal senso è il motivo dell'oceano di fuoco, utilizzato dall'omelista (per bocca del diavolo) per illustrare l'inesprimibile clamore e la sovrumana sofferenza che le anime dannate dovranno patire all'inferno:

*Ða cwæp þæt deoful to þæm ancran: Ðeab mon þone garsecg mid isernum waellum utan betyne,  
ond hine þonne fyres afylle up oþ heofenes brof, ond hine þonne utan besette mid smiþbylium ond  
heora æghwylc oðrum ætrine, ond sy to ælcum þara man togeset ond ælc þara manna hæbbe  
Samsones strenges (ond se Samson ealle Fillestina þeode gererde ond heora duguþe afylde, ond he  
hæfde twelf loccas ond on ælcum locce he hæfde twelf manna mægen) ond man þonne sette iserne  
þele ofer þæs fyres brof ond þæt sy eall mid mannum afylled ond heora æghwylc hæbbe hamor on  
honda, ond hit þonne aginne eal samod brastlian ond þa bylias blawan ond þæt fyr dynian ond  
þa hamoras beatan, hweþere for eallum þyssum gedyne ne mæg seo sawl awacian seo þe wæs ær  
ane niht on helle*<sup>157</sup>.

<sup>155</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 174.145-150; 'E lui disse che tutto questo mondo in quanto a terra asciutta in confronto al grande Oceano non rappresenterebbe che un punto inciso su una tavoletta, e che questa terra non è che la settima parte rispetto al grande Oceano che con grande immensità circonda dal di fuori tutta questa terra. E c'è una piccola porzione di terre asciutte [emerse] che non è sommersa dall'Oceano'. Come in precedenza messo in rilievo, il sermone è tramandato nel codice vercellese in modo lacunoso. La sezione dell'omelia vercellese che ci tramanda le parole del diavolo all'anacoreta è mancante della sua parte centrale, a causa della perdita di un folio posizionato fra i ff. 63 e 64: tale lacuna appare colmabile con quanto tramandato in due versioni meno tarde del sermone vercellese, tramandate all'interno dei mss. *Bodley 340* e *Cotton Tiberius A.iii*. Il folio andato perduto doveva presumibilmente contenere una comparazione delle pene infernali con quelle terrene, una della disperazione che regna agli inferi e con forse un confronto fra le dimensioni di terra e inferno, e una seconda riflessione sulla misera condizione che devono patire le anime peccatrici agli inferi. In merito alla ricostruzione di tale passo del sermone vercellese, si vedano: Scragg 1992, pp. 152-157; Wright 1993, pp. 273-275. Per quanto concerne i caratteri stilistici e contenutistici della descrizione cosmologica fatta dal diavolo, si veda infine: Wright 1993, pp. 175-188.

<sup>156</sup> Insieme di stilemi tipici dell'omiletica insulare, lo stile enumerativo sembra trovare sua espressione di maggior pregio diffusione proprio in area irlandese, così come ben argomentato fra gli altri in Wright 1993, pp. 49-105 e 165-174 (di interesse del tutto spiccato appare il lavoro di analisi e di commento dedicato ad alcuni dei passi del componimento vercellese che maggiormente appaiono caratterizzati da tale insieme di artifici retorici).

<sup>157</sup> Cfr. Wright 1993, pp. 284-286; 'Allora il diavolo disse all'anacoreta: Anche se l'Oceano fosse isolato da fuori con dei muri di ferro, e poi riempito di fuoco fino al tetto del cielo, e poi circondato da mantici da fabbri così che l'uno tocchi l'altro, ed un uomo fosse posto a ogni mantice e ciascuno di questi uomini avesse la forza di Sansone (e quel

Dal punto di vista stilistico e argomentativo, il procedimento qui utilizzato risulta di notevole interesse, in quanto portante all'interno di una molteplicità di passi chiave del sermone stesso<sup>158</sup>. A tal proposito, interessante appare la descrizione che il diavolo fa delle gioie che sono riservate alle anime virtuose in Paradiso, passo che nella sostanza ricalca quella che era stata la struttura portante di quello contenente il supplizio dell'impiccagione:

*þeah þær sy eal smætegylden mor æt sunnan upgange on neorxnawange, ond sio oferblifað ealle iorðan. ond se man mote sittan swa dyre swa cynebearn ofer ðam gyldenan more, ond hæbbe Salemanes wlite ond wisdom, ond him sie eal middangeard on geweald geseald, mid ðam gestreonum þe geond ealne middangeard syndon, ond him sy ælce niht niwe bryd to bedde gelæd ond sio hæbbe Enone wlite, Saturnes dohtor. ond ælc stan sy gylden, ond ealle þa streamas hunige flowen, ond him þonne ne sie ofer eorðan nænig wiðerbreca, ond þeah þe him syn ealle sundercræftas ond wuldorsangas in gesamnode, ond þeah þe hiene ealle frefran, ond him sien ealle swetnessa to gelædde mid þam fegerestan gestreonum, ond him þonne sy singal sumor butan ælcere onwendednesse. ond he mote a lybban butan sare, ond þonne gif he wære her ane niht on heofona rices wuldre, þonne forlete he þæt he ær on þyssum wuldre gelyfede, þe ic ær bisæde, ofer þæt heofena rice þe he ær on wæs þa ane niht, ond he eft ne mote to heofona rices wuldre<sup>159</sup>.*

---

Sansone fomentò tutto il popolo dei Filistei e sconfisse le sue truppe, e lui aveva dodici lucchetti e ciascun lucchetto aveva la forza di dodici uomini) ed una lastra di ferro fosse posta sopra il tetto [la sommità] del fuoco, e tutto fosse riempito di uomini e ciascuno avesse un martello nella propria mano, e poi tutti cominciasse a picchiarlo [il martello], e a soffiare con i mantici, e a far ruggire il fuoco, e a battere i martelli, non di meno, nonostante tutto questo trambusto, l'anima che prima fu all'inferno per una singola non si sveglierebbe'). Il passo qui proposto è tratto non dai ms. *Junius 121* e *Hatton 113-114* (codici scelti da Scragg per colmare la lacuna testuale) ma, così come suggerito da Wright, dal manoscritto *Hatton 115*, portatore di una versione della descrizione del trambusto infernale maggiormente dettagliata e curata. In merito ai differenti criteri adottati dai vari editori per giungere alla ricostruzione di tale passaggio, giuntoci lacunoso all'interno del codice vercellese, si veda quanto sostenuto in: Scragg 1977, pp. 201-203; Scragg 1992, pp. 152-153 e 156-157; Wright 1993, pp. 273-275.

<sup>158</sup> Fra tali passi chiave, di notevole pregio appare quello dedicato alle Gioie del Paradiso, brano nel quale il diavolo descrive quel che le anime potranno godere in un Paradiso che lui ha perso e in nessun modo potrà riguadagnare: *ðær bið lif butan deape ond god butan ende ond yld butan sare ond dæg butan nihte, and þær bið gefea butan unrotnesse ond rice butan awendednesse. ond ne þearf man næfre ne sunnan ne monan ne næniges eorðlices liobtes, for ðan þær is se ælmibtiga dryhten scinendra ond liohtra þonne ealle oðre liobt. ond þær æfre aspringað ða wuldorlican dreamas ond þa þrymlican sangas ðam ðe on hyra midlene wiorðan mot. þær bið se sweta stenc ond sio syngalu lufu ond sio wiensumnes butan ælcere unwynsumnesse. Ne þær ne bið hunger ne ðurst ne cyle ne bryne ne nænig unwynsumnes gemeted.* Cfr. Scragg 1992, pp. 178.173-180.182; 'Lì vi sarà vita senza morte e bene senza fine, e vecchiaia senza dolore, e giorno senza notte, e lì sarà gioia senza tristezza e un regno senza cambiamento. E nessuno avrà mai bisogno del sole o luna o della altre luci terrene, poiché lì il Signore onnipotente è più splendente e luminoso che tutte le altre luci. E lì continuamente si levano gioie gloriose e canti maestosi per coloro i quali saranno ammessi a essere in mezzo a loro. Lì vi sarà il dolce odore e l'infinito amore e la gioia senza alcuna cosa sgradevole. Né fame, né sete, né freddo né arsura, né alcuna cosa sgradita sarà incontrata lì').

<sup>159</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 180.185-182.200; 'Anche se ci fosse una montagna di oro puro al sorgere del sole in Paradiso, e questa torreggiasse su tutta la terra, e un uomo potesse sedere sulla sommità della montagna dorata splendido come un principe [progenie reale], e lui avesse la bellezza e la saggezza di Salomone, e tutto il mondo fosse consegnato in suo potere, insieme ai tesori che esistono in tutto il mondo, e una nuova sposa fosse condotta nel suo letto ogni notte e lei

Secondo una struttura che in modo costante alterna celeste e infernale, alla descrizione delle beatitudini celesti fa seguito una ultima riflessione sull'orrore eterno<sup>160</sup>: proprio questa ultima riflessione sul castigo eterno è preambolo alla breve sezione conclusiva del sermone. Aperta da un nuovo richiamo a tenere a mente quel che il diavolo ha descritto, l'ultima parte del componimento presenta una evidente componente parenetica: unica via per evitare la triste condizione delle anime dannate è infatti la pratica della virtù e dei dettami ispiratici dal comportamento di Cristo in terra<sup>161</sup>. Sprone con il quale si chiude la predica.

Il nono sermone vercellese è componimento di interesse sorprendente. Dal punto di vista strutturale, esso è un vero e proprio *unicum* all'interno del *Vercelli Book*: composto, secondo uno dei canovacci più semplici del genere omiletico, di una parte introduttiva e di un *exemplum*, tale sermone vede la prima sezione estendersi così tanto da costituire ben più di un semplice elemento introduttivo, se non l'elemento di maggiore peso nell'economia del componimento. Dal canto suo, l'aneddoto del diavolo e dell'anacoreta, apparentemente così schiacciato dalla mole di argomentazioni escatologiche e

---

avesse la bellezza di Giunone, la figlia di Saturno, ed ogni pietra fosse d'oro, e tutti i fiumi scorressero ricchi di miele, e non vi fosse alcun nemico per lui sulla terra, ed anche se poteri eccezionali e inni gloriosi fossero uniti in lui, ed anche se essi potessero tutti ristorarlo e tutti i piaceri fossero offerti a lui insieme ai più preziosi dei tesori, e poi vi fosse per lui un'estate perpetua priva di cambiamento, e lui potesse vivere per sempre senza dolore, comunque se egli avesse passato una sola singola notte nella gloria del regno dei cieli, lui darebbe via quel di cui ha goduto in quella gloria che io ho descritto prima, in favore del regno dei cieli nel quale ha trascorso una singola notte, anche se lui non potesse tornare di nuovo alla gloria del regno celeste'. Per una analisi di alcune parti della seconda sezione del testo vercellese, e in particolare: Wright 1993, pp. 206-214; Cioffi 2015.

<sup>160</sup> Fulcro di tale breve sezione è l'immagine del cane dalle cento teste che dimora all'inferno, una mostruosa creatura che tormenta le anime peccatrici: *He hafað hundteontig heafða, ond he hafað on ælcum heafðe hund eagen, ond ælc þara egena is fyre hat. ond he hafað C banda, ond on ælcra banda hundteontig fingra, ond on ælcum fingre C nægla, ond hyra is ælc on nædran wisan ascyrped.* Cfr. Scragg 1992, p. 184.217-220; 'Esso ha cento teste, e lui ha cento occhi per ogni testa, e ciascuno degli occhi è caldo come il fuoco, ed egli ha cento mani, ed in ogni mano ha cento dita, e per ogni dito cento unghie, e ciascuna delle unghie è affilata come un serpente'. Quelle citate nel corso della mia breve analisi sono solo alcune delle molte immagini iperboliche che il diavolo utilizza per descrivere gli inferi, scelte quali esempi tangibili dello stile descrittivo che caratterizza l'omelia vercellese. Per una analisi maggiormente approfondita di tale messe di immagini iperboliche, si veda: Wright 1993, pp. 156-165 (con particolare attenzione al capitolo dedicato appunto al tema del cane dalle cento teste, e più in generale al commento delle differenti parti del sermone, escatologiche come parenetiche).

<sup>161</sup> *For ðan we sculon gewican urra synna ond Gode eaðmode bion mid ælmesum ond mid godum weorcum. ond secen we ure cyrcean mid clænnesse ond mid hlutran mode, ond bidden we eaðmodlice bene þæt we ne wiorðan geteodde on þa helle witu* Cfr. Scragg 1992, p. 184.223-226; 'Perciò noi dobbiamo desistere dai peccati ed essere umili verso Dio con l'elemosina e le buone azioni. E frequentiamo la chiesa con purezza e animo sincero, e chiediamo umilmente nella preghiera che noi non siamo destinati ai tormenti infernali'. La sezione parenetica che conclude il componimento vercellese si caratterizza non solo per una notevole incisività e sinteticità, ma anche per il repentino passaggio dal pronome personale *ge* al più comunitario *we*, con il quale il predicatore sembra includere anche sé stesso nell'accorato invito a non farsi allontanare dalla strada che conduce alla salvezza.

parenetiche che lo precedono, non perde di pregnanza. Anzi diviene il vero punto di maggiore tensione di un crescendo che, proprio nelle parole del diavolo, trova il suo *climax*. Questa struttura del tutto unica, poi, è lo specchio perfetto di un componimento che per stile e contenuti incarna perfettamente il gusto sincretico ed eccentrico della letteratura religiosa insulare: l'incedere ritmato e litanico, tipico di molte delle omelie e dei sermoni anonimi anglosassoni, viene in questo caso accompagnato da una predilezione per l'enumerazione e per le serie numeriche, secondo un procedere finalizzato alla creazione di immagini dalla forte componente escatologica.

## 2.5 *La caducità dei beni terreni: Vercelli X*

*Vercelli X* è breve sermone nel quale in maniera costante appaiono alternarsi il livello parenetico e quello escatologico<sup>162</sup>. Su questa struttura argomentativa, infatti, l'omelista costruisce una predica dal forte senso simbolico e dalle movenze spesso fortemente teatralizzanti. Testo che deve avere avuto una discreta diffusione in ambito anglosassone, il decimo sermone vercellese ci è giunto, in maniera completa o solo parzialmente, in nove distinti sermoni tramandati all'interno di otto codici manoscritti<sup>163</sup>.

Il sermone si apre con un lungo invito alla lettura e all'ascolto delle Sacre Scritture, seme e viatico privilegiato per il raggiungimento di ogni virtù<sup>164</sup>:

---

<sup>162</sup> Tale sermone occupa i *folia* 65r-71r del manoscritto vercellese, ed è l'ultimo di un nucleo di cinque componimenti riportanti accanto all'*incipit* una numerazione progressiva in caratteri romani (nel caso di *Vercelli X*, il numero vergato sul lato sinistro della pagina è .v.).

<sup>163</sup> Il numero di attestazioni, complete o parziali, di tale sermone testimonia la sua probabile larga diffusione in ambito monastico nel periodo anglosassone. Fra le versioni a noi giunte, certamente ruolo di primo piano recitano le due varianti dell'omelia vercellese contenute nei mss. Cambridge *CCC 302* (sec. xi-xii) e Cambridge *CCC 421* (sec. xi<sup>1</sup>). Esse sono state collazionate e pubblicate per la prima volta da Napier come quarantanovesimo componimento della sua edizione delle omelie attribuibili a Wulfstan: proprio in virtù di questa sua prima pubblicazione all'interno del lavoro di Napier, l'omelia vercellese è stata per lungo tempo designata con la denominazione di *Napier XLIX* (cfr. Scragg 1992, pp. xxx-xxxi e p. xxxii; Napier 1883, pp. 260-265). Per quanto concerne la tradizione manoscritta della decima omelia del *Vercelli Book*, si veda quanto schematizzato in Scragg 1992, pp. 191-195.

<sup>164</sup> Dal punto di vista prettamente stilistico, appare di interesse non secondario mettere in evidenza come la sezione iniziale del sermone vercellese presenti un cospicuo utilizzo di verbi strettamente connessi sia ai campi semantici della lettura e dell'ascolto, sia a quelli della parola e dell'udito. Come fatto notare da Zacher, un uso così capillare di voci verbali di questo genere è sintomo certo di una ben studiata e volontaria densità sintattica, finalizzata ad aumentare l'impatto uditivo di tale breve passo introduttivo, oltre che a sottolineare l'importanza che la lettura e l'ascolto attento hanno nella vita di ogni buon fedele: la notevole portata immaginifica di tale pericope, poi, viene ulteriormente amplificata sia dalla reiterazione di *sylf* in congiunzione con i termini indicanti Cristo e gli insegnamenti da Lui donatici, sia dal duplice riferimento alla Sua santa bocca. Un simile ragionamento andrebbe poi fatto in merito al riferimento a farsi custodi degli orfani, che ben si accorda con alcuni richiami al medesimo argomento che compaiono nel corso delle varie sezioni del sermone. Cfr. Zacher 2004, pp. 60-62; Zacher 2009, pp. 119-120.

*Her sagað on þyssum halebogum bocum be ælmihtiges dryhtnes godspelle, þe he him sylfum þurb his ða halegan mihte geworhte mannum to bysene ond to lare. Ond he sylf gecwæð his halegan muðe: þeah man anum men godspel secge, þonne bio ic þæronmiddan. Ond þam bioð synna forgifena þe ðæt godspel segð ond gecwið, ond synna þam bioð forgifene þe hit for Godes naman lustlice gebyrð, ond þam bioð wa æfre geworht þe secgan can ond nele, for ðam men sculon þurb ða godcundan lare becuman to life<sup>165</sup>.*

Tale elemento narrativo funge da vero espediente introduttivo del primo corposo blocco tematico del sermone, la narrazione della Discesa di Cristo sulla Terra e della possibilità di salvezza che da essa è scaturita. La presenza di questo nuovo blocco escatologico appare chiaramente messa in risalto dall'anonimo predicatore: l'omelista, infatti, sancisce l'inizio di tale nuova sezione con l'inserimento della formula *Men þa leofestan*<sup>166</sup>, mancante nel vero e proprio *incipit* del componimento. Il predicatore esalta quindi in maniera chiara l'importanza della Venuta del Signore sulla terra: la nascita del Signore ha infatti ridato speranza a una umanità che era divenuta sterile come la roccia. E ha permesso all'uomo di conoscere quale potesse essere la via che conduceva al Signore. Proprio la salvezza e le virtù che possono condurre a meritare il premio eterno divengono, quindi, i temi di maggiore peso del sermone<sup>167</sup>.

<sup>165</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 196.1-8; 'Qui viene affermato, in questi sacri libri sul Vangelo del Signore onnipotente, i quali Lui attraverso il Suo potere sacro ha creato per l'umanità come esempio e insegnamento. E Lui stesso ha detto con la Sua santa bocca: 'anche se una sola persona reciterà il Vangelo a una altra persona, io allora sarò lì in mezzo a loro'. E i peccati saranno perdonati a colui il quale dirà e reciterà il Vangelo, e i peccati saranno perdonati a colui il quale ascolterà il Vangelo nel nome di Dio; e miseria perpetua sarà per colui il quale può recitarlo ma non desidera farlo, dato che gli uomini devono ritornare alla vita attraverso l'insegnamento divino'. L'*incipit* del decimo sermone vercellese si caratterizza, in verità, per una doppia peculiarità: all'assenza della formula introduttiva *Men þa leofestan*, si unisce appunto il richiamo all'ascolto non tanto delle Scritture in generale, quanto di un alcuni non ben determinati libri sulle Scritture (*halebogum bocum be ælmihtiges dryhtnes godspelle*). Un richiamo che, come ipotizzato da Thomson, potrebbe essere letto come tentativo di sostenere (simbolicamente) e dare valore alle lunghe riflessioni del predicatore sul tema della salvezza dell'anima e della virtù. Cfr. Thomson 2002.

<sup>166</sup> Alla luce di una lettura critica del sermone, e di una valutazione della sua stessa pregnanza contenutistica, non appare per nulla certo se tale seconda sezione potesse costituire l'originario inizio del sermone. La presenza di questa sorta di doppio *incipit*, particolarità stilistica non compare in alcuna altra versione della decima omelia vercellese, trova forse la sua ragione nel contenuto stesso del sermone: conscio dell'importanza ricoperta dal richiamo all'ascolto delle Scritture nell'intero tessuto argomentativo del sermone, è possibile che l'omelista abbia deciso di apporre un primo falso *incipit*, riguardante come proprio l'ascolto e la saggia riflessione sulle Scritture, prima di dare spazio al nucleo principale del sermone stesso.

<sup>167</sup> Dal punto di vista stilistico, il lungo invito a curare le virtù salvifiche, atteggiamento che deve animare il buon cristiano, appare di notevole interesse. La sezione parenetica che fa elemento introduttivo della narrazione del Giudizio Finale fonda infatti la sua incisività sulla sapiente reiterazione di costrutti verbali e aggettivali retti dalla particella *ne*, oltre che dalla reiterazione del pronome *we* e dalla ricercata allitterazione dei suoni *f* e *t*. Servendosi di un procedimento fortemente anaforico, l'omelista elenca quei vizi e quei peccati che rendono l'uomo indegno della misericordia di Dio. Lo schema ritmico e il serrato scandire dei diversi inviti alla virtù è di grande effetto: nel formulare la sua sequenza dei vizi da evitare, l'anonimo omelista si serve, infatti, di un nutrito corpo di espedienti

Una riflessione sulle virtù che possono allontanare la dannazione, funge infatti da elemento introduttivo per una dettagliata quanto teatrale descrizione del Giudizio Finale<sup>168</sup>. Protagonista della prima parte di tale scena è il maligno che, vero e proprio accusatore dell'umanità, chiede al Signore la dannazione delle anime colpevoli:

*Dem, la dema, rihtne dom ond emne dom. Dem be ðam þe þine bebodu forhogodon, ond þine æ abræcon, ond symle hie besmiton mid synnum ond gebysmeredon. Gearalice we witon þas beregas þry ðe mid þe wæron -- an is se beofoncunda se ðe mid fereð ond þe þenap, oðer is ðæt eorðlice mægen þe þu her somnost ond to þrymdome cumen is, ðridde is þæt hellcunde werod þe hyder cwom to þan þæt hie woldon þine domas geþran, hu þu þam forworhtum scrifan woldest -- eall þis mægen wat, þe her to þys gemote com, þæt þin heahsetl is þrymmes anes eall afylled ond mid soðfæstnesse ond mid rihtwisnesse geseted<sup>169</sup>.*

---

retorici, esplicitamente studiati al fine di porre in risalto il contenuto del passo in oggetto. In primo luogo, esso appare come divisibile in tre sezioni minori, ciascuna delle quali scandita da una differente sintassi di periodi costruiti sul sapiente utilizzo della particella *ne*: i primi sette elementi dell'elenco, infatti, presentano la reiterazione del costruito *ne to+aggettivo*, i sei successivi spiccano per l'utilizzo di *ne to+infinitiva*, mentre la sezione finale del passo si costituisce di una serie di periodi basati sull'utilizzo della semplice particella *ne* seguita da un verbo al modo congiuntivo. L'allitterazione di *f* e di *t* nella prima sezione, poi, in congiunzione con un cospicuo utilizzo dell'omoteleuto nella seconda e con la reiterazione di *we* nella terza, arricchiscono il passo di una ulteriore musicalità che, unita con il progressivo allungamento delle parole all'interno dei diversi periodi, sembra quasi volere sottolineare l'inesorabile sprofondate dell'uomo nelle arti maligne e ingannevoli, le medesime contro le quali numerose volte l'omelista aveva già redarguito i fedeli. Per un'analisi maggiormente dettagliata in merito ai costrutti retorici di suono e di senso utilizzati dall'omelista, si veda quanto sostenuto in: Zacher 2004, pp. 65-66.

<sup>168</sup> La descrizione degli eventi che scandiranno le varie fasi del Giudizio, così come parte del primo discorso del maligno a Cristo, appaiono liberamente tratte dal *Capitolo 62 del Liber exhortationis ad Henricum comitem* di Paolino di Aquileia (PL 99 coll. 271-272). Anche in questo caso, il legame fra il testo anglosassone e il suo antecedente latino è caratterizzato, non da un vero e proprio rapporto di dipendenza ma piuttosto da una libera rielaborazione dell'originale latino da parte del predicatore. Il passo di Paolino viene infatti utilizzato dall'omelista vercellese come un canovaccio compositivo o una miniera di immagini, e, in questo senso, liberamente decostruito e riassetato in maniera perfettamente funzionale al nuovo contesto nel quale i suoi contenuti devono essere inseriti.

<sup>169</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 199.67-200.75; 'Oh Giudice, decreta un giudizio veritiero e un giudizio giusto. Giudica in misura di come essi hanno rifiutato i Tuoi Comandamenti e infranto la Tua Legge, e di come essi continuamente la hanno infangata e ingiuriata con i peccati. Noi conosciamo perfettamente quelle tre schiere che sono state con Te. Una è quella celeste, essa viene con Te e Ti serve; la seconda è quella terrena che Tu qui hai radunato e viene per la Gloria; la terza è quella banda infernale che è venuta qui perché vuole ascoltare il Tuo Giudizio e e come Tu punirai quei condannati. Tutte queste schiere che sono venute qui a questa assemblea fanno che il Tuo alto Trono è completamente riempito di una singola Gloria, ed è stato plasmato [fondato] con verità e giustizia'. Gran parte della forza e della portata immaginifica delle parole di Satana appare strutturata sulla sapiente reiterazione di termini costruiti sulla doppia radice *dem-/dom-*: attraverso un esteso uso della paranomasia, dunque, l'omelista riesce a conferire non solo un ben determinato schema ritmico al discorso di Satana, ma anche a porre in risalto un corposo numero di espressioni legate a un singolo ma fondamentale campo semantico, appunto quello del Giudizio. Uno studiato utilizzo della medesima paranomasia dei termini in *dem-/dom-* è testimoniato anche all'interno di un passo tratto da un secondo componimento del *Vercelli Book*, *Il Sogno della Croce* (vv. 103b-109): *Hider eft fundap / on þysne middangeard mancynn secan / on domdæge dryhten sylfa, / ælmihtig god, ond his englas mid, / þæt he þonne wile deman, se ab domes geweald, / anra gebwylcum swa he him ærur her / on þyssum lænun lifē geearnaþ* ('Nel Giorno del Giudizio il Signore

Primo nemico dell'uomo e ostacolo alla salvezza, il diavolo appare descritto, in virtù della solidità delle sue argomentazioni, come un vero e proprio avvocato d'accusa<sup>170</sup>. Fra i molti crimini che il diavolo attribuisce al genere umano c'è quello di non mostrare meno interesse alle parole del Signore rispetto a quanto viene tributato quotidianamente alle tentazioni del maligno: abile arpista, con il suono delle sue parole, egli rappresenta una attrattiva maggiore rispetto agli insegnamenti delle Scritture<sup>171</sup>.

Secondo un incedere fortemente improntato sulla dicotomia fra salvezza e dannazione, la seconda parte della scena del Giudizio appare affidata alle parole di condanna e di sdegno del Giudice eterno, brano che chiude il Giudizio dei Vivi e dei Morti:

*Hwæt, we nu gebyrdon secgan, men ða leofestan, hu bealdlice spreceð þæt dioful to þam hælende, ond þa misdæda stæleð on þa gæstas. He þonne ofer eaxe besyhð, se soðfesta dema ond se rihtwisa, to ðam forworhtum ond to ðam scyldegum, ond þus cwīð worda grimmost: 'Nelle ic eow habban on minre geferrædenne, ac ge fram me gewitað, wuldres bedælede, freondum afyrde, feondum betæhte, in þam hatan wylme belle fyres, þær ge awirgedan sculon sincan ond swincan in ðam hatan hellebrogan ond in þam witum wunigan a butan ende'. Þenne bið dryhtnes word brape gebyred þam synfullan strengest; bið se dema þearl<sup>172</sup>.*

---

stesso, Dio Onnipotente, tornerà qui su questa terra con i Suoi angeli per scovare gli uomini, così che Egli giudichi – Egli che ha il potere di giudicare – ciascuno come merita [ha meritato] prima qui in questa vita fuggevole). Cfr. Krapp 1932, p. 64 (la traduzione del passo è da attribuirsi a Di Sciacca: cfr. Di Sciacca 2003, pp. 245-246, nota 55). Dal punto di vista stilistico, di non secondaria importanza appare l'utilizzo di una prosa cadenzata e sapientemente ritmata da parte dell'anonimo omelista che, proprio concedendo facoltà di parola a un maligno descritto come arpista e abile oratore, struttura il periodare sulla ripetizione dell'esortazione *dem la* (giudica dunque) che, scandendo l'atto di accusa del diavolo nei confronti dei peccatori, conferisce musicalità e ritmo all'intera sezione. In merito all'utilizzo dell'artificio poetico della *incremental repetition* da parte dell'anonimo omelista, si veda: Zacher 2009, pp. 117-118; sulla figura del Satana arpista, che oppone la sua musica a quella salvifica che la tradizione biblica attribuisce alla figura del salmista, si veda: Heckman 1998.

<sup>170</sup> Come già messo in evidenza, infatti, nel corso della cacciata dell'anima peccatrice protagonista di *Vercelli IV*, il maligno limita le proprie parole alla richiesta di prendere con sé quel che gli spetta di diritto: il corpo e l'anima impure, appunto. Proprio i differenti atteggiamenti assunti dal diavolo, prima, e nella sezione conclusiva anche dal Cristo Giudice, hanno condotto a definire tale sermone come un perfetto esempio di rappresentazione omiletica di un vero e proprio processo ai danni delle anime, arricchito di una teatralità del tutto tipica del genere composito anonimo. A questo proposito, si veda: Haines 2005.

<sup>171</sup> Notevole anche in questo caso è il voluto parallelismo costruito dall'omelista che, al reiterato invito all'ascolto delle Scritture e dei Salmi, contrappone la figura del diavolo-arpista, portatore di tentazione e dannazione. Degno di attenzione è anche quanto affermato subito dopo dal diavolo stesso: come incoraggiato dalla scarsa virtù che riscontra nelle anime che ha di fronte, questi prima invita ripetutamente il Signore a procedere col Giudizio, e successivamente si produce in una esaltazione del Sacrificio di Cristo, mettendo in risalto come i peccatori si siano rivelati indegni di tale messaggio di salvezza.

<sup>172</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 201.101-202.110; 'Allora, noi abbiamo adesso ascoltato, miei cari, come orgogliosamente il diavolo parlerà al Salvatore, e attribuirà questi misfatti ai peccatori. Egli dunque guarderà sopra le proprie spalle, il giudice senza macchia e virtuoso, verso i malvagi e i peccatori, e pronuncerà queste terribili parole: Non desidero avere voi nel mio seguito, ma io vi scaccio da me, privi di gloria, allontanati dai congiunti, alleati del diavolo, in quelle



Tenendo fede a uno schema narrativo piuttosto lineare, la descrizione della cacciata dei peccatori diviene, poi, strumentale all'invito ai fedeli a tenere una condotta di vita improntata alla rettitudine<sup>173</sup>: proprio tale sezione parenetica è elemento introduttivo di un secondo atto di accusa del Salvatore nei confronti dei comportamenti umani. In questo caso il bersaglio dello sdegno del Cristo è il comportamento di un ricco peccatore<sup>174</sup>, la cui avidità ricorda quella dell'analogo personaggio della *Parabola del ricco cattivo e del povero Lazzaro* (Lc. XVI, 19-31). Sordo ai lamenti dei suoi fratelli più poveri, il ricco uomo sembra avere preferito, secondo una condotta messa in rilievo in precedenza anche dal maligno, chiudere le sue orecchie agli insegnamenti del Signore, per renderle permeabili solo al richiamo delle ricchezze<sup>175</sup>. Invitato a cercare di vivere senza l'appoggio benevolo del Signore e a

---

calde fiamme fiere dell'inferno, lì dove voi maledetti dovrete affondare e soffrire in quel terribile terrore dell'inferno e abitare in quel tormento in eterno. Dunque le parole del Signore saranno udite immediatamente in modo molto chiaro dai peccatori; il Giudice sarà severo). Piuttosto curiosa appare la presenza nel breve passo che riporta le parole di Cristo ai peccatori della formula introduttiva *Men ða leofestan* e dell'espressione *a butan ende*, che solitamente costituiscono elementi di apertura e di chiusura dei sermoni anglosassoni: l'utilizzo di tale combinazione di stilemi omiletici andrebbe interpretato, secondo quanto sostenuto da Zacher, come mezzo di integrazione e armonizzazione nel contesto della prosa omiletica di una sezione che ha caratteri che la avvicinano al prosimetro, se non addirittura al verso allitterante. Un simile espediente appare utilizzato anche nella sezione conclusiva del sermone, in chiusura dei passi derivati direttamente dai *Synonyma* di Isidoro di Siviglia e come elemento introduttivo della chiusa del sermone, ascrivibile alla sola penna dell'omelista. Cfr. Zacher 2009, pp. 128.

<sup>173</sup> L'apparente semplicità con la quale in alcuni frangenti l'omelista assembla le diverse tematiche e i blocchi narrativi del sermone (affiancando prosa e prosimetro) sono state con attenzione descritte da Zacher; proprio nello stile piano della prosa omiletica e della costruzione stessa del sermone sarebbe infatti da individuare uno dei pregi della decima omelia vercellese, testo di grande impatto narrativo. Cfr.: Zacher 2004, pp. 56-75.

<sup>174</sup> L'omelista introduce l'episodio facendo riferimento esplicito alle vive parole dell'apostolo Giacomo. Il canone biblico ci tramanda, all'interno della *Lettera di Giacomo*, un accorato appello alla carità (<sup>13</sup>*Judicium enim sine misericordia illi qui non fecit misericordiam; superexaltat autem misericordia iudicium; Gc. II,13*), non paragonabile però con quanto descritto dall'omelista anglosassone: non è chiaro, se questi abbia in questa situazione preso spunto da un testo di stampo apocrifo o se, di contro, abbia autonomamente rielaborato il testo di Giacomo.

<sup>175</sup> L'episodio che vede protagonisti il Signore e il ricco avido si configura come un lungo e articolato passo, frutto della capacità interpolatoria e rielaboratoria dell'anonimo omelista anglosassone: egli trae, infatti, gran parte del materiale compositivo da un sermone per lungo tempo ritenuto pseudo-agostiniano, dal titolo *De Remedia Peccatorum* o *Sermo de Misericordia*. La tradizione manoscritta di tale sermone, comprendente circa 38 testimoni redatti fra l'ottavo e il quindicesimo secolo, ci tramanda, nella sostanza, tre differenti versioni del componimento in oggetto: la prima, e certamente più popolare, di tali versioni è quella pubblicata all'interno del volume 39 della *Patrologia Latina*, sotto la dicitura di *Sermo CCCX*. Per lungo tempo ritenuto pseudo-agostiniano (anche in ragione della attribuzione al Vescovo di Ippona riportata nell'*incipit* di gran parte dei testimoni manoscritti), esso è in verità da ascriversi probabilmente a Cesario di Arles (così come dimostrato da Morin, che per tale ragione lo inserisce all'interno della *Collectio Quinquaginta*). La seconda versione, tramandataci da un solo codice risalente al secolo xii (il ms. *Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 22266*), è in realtà un sermone composito che unisce frammenti del *De Remedia Peccatorum* con passi tratti da altri sermoni cesariani appartenenti alla medesima *Collectio Quinquaginta*; di maggiore interesse per la nostra ricerca è la terza e ultima variante del testo in analisi, tramandataci nei rimanenti nove codici: il testo tratto in particolare da due di tali codici (*Salisbury, Cathedral Library 9* e *Salisbury, Cathedral Library 179*) è, infatti, alla base di ampie sezioni dei sermoni *Napier XLIX* e *Vercelli X*, oltre che del settimo componimento della *Seconda Serie* delle *Omellerie Cattoliche* di Ælfric. In tale coppia di manoscritti, il testo in oggetto è denominato, in virtù

riflettere su cosa gli rimarrà dei suoi beni dopo la morte, al peccatore viene predetta la morte in quella stessa notte, insieme a tutta la sua discendenza (*Sona þa on þone welegan mannon on þære ilcan nihte dæþ on becwom, ond on his bearn ealle. Fengon þa to gestreonum fremde syþþan*)<sup>176</sup>.

Non sorprende come la dannazione alla quale andrà incontro il ricco divenga poi motivo di una lunga riflessione sulla caducità delle gioie e dei beni terreni, tesori il cui valore, secondo uno stilema parenetico piuttosto comune, non deve essere considerato minimamente comparabile con i beni celesti che il Signore promette a ogni uomo virtuoso. Proprio tale sezione parenetica diviene l'ideale cornice nella quale appare inserita una delle numerose attestazioni di area anglosassone del motivo escatologico dell'*ubi sunt*<sup>177</sup>. L'anonimo omelista, infatti, pone ai fedeli una serie di domande sulla sostanza delle cose materiali, liberamente tratte da alcuni passi dei *Synonima* di Isidoro di Siviglia<sup>178</sup>. A esser messa in discussione, non è solo la reale importanza delle cose terrene, ma anche l'eccessivo attaccamento che

---

delle parole del suo *incipit*, *Sermo De Misericordia*. Per dati più precisi in merito alla tradizione manoscritta delle tre versioni del sermone, così come a riguardo dei rapporti che intercorrono fra esse e i tre componimenti anglosassoni, si vedano: Morin 1953, pp. lxxv-lxxxiv; Becker 1973, pp. 145-151; Becker 1979, pp. 105-106; Cross 1990, pp. 429-440; Scragg 1992, p. 192 nota 1.

<sup>176</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 208.197-199; 'Subito, nella stessa notte, la morte raggiunse quel ricco uomo e tutti i suoi bambini. Dopo ciò, degli stranieri ricevettero quelle cose come tesori [beni preziosi]'. Al ricco avido viene predetta una morte notturna per mano di stranieri, evento tragico che coinvolgerà l'intera sua stirpe. Piuttosto interessante è come Cristo avverta il peccatore, non solo della morte incombente, ma anche del futuro passaggio di tutti i suoi beni nelle mani di uomini stranieri, come se il ricco avido fosse in procinto di cadere vittima di uno di quelle incursioni danesi a causa delle quali, da lungo tempo, l'Inghilterra anglosassone sta patendo saccheggi e devastazioni.

<sup>177</sup> Tale motivo dai forti contenuti elegiaci ha radici piuttosto antiche: prima che nella latinità cristiana, esso è già ampiamente attestato in quella classica, sia in opere in versi, sia all'interno di testi in prosa. In tale ambito culturale, però, la tematica si configura come un grido di rimpianto verso quel che l'azione del tempo strappa e distrugge, in un ragionare che si esplica attraverso elenchi, spesso anche corposi, di uomini valorosi e antiche città la cui gloria è perduta per sempre. Estraneo al comune pensare delle opere della latinità classica è, invece, la riflessione sulla vanità e sulla morte che così cospicuo peso ricopre nella letteratura cristiana del tardo-antico e del primo medioevo, tradizione nella quale l'*ubi sunt* diviene il veicolo privilegiato per l'esternazione di un disprezzo per quel che è terreno. La diffusione e il progressivo vasto successo di questa tematica in tale ambito conosce nelle opere di Eufrazio prima, e di Isidoro di Siviglia, poi, due tappe fondamentali: il grande afflusso di tali personaggi sulla cristianità altomedievale, e in modo particolare sulla crescente realtà monastica, ha infatti dato modo all'*ubi sunt* di divenire uno dei nuclei argomentativi di maggior peso all'interno della letteratura cristiana di genere parenetico ed escatologico. Per argomentazioni maggiormente approfondite sulle origini e sulla diffusione in ambito insulare del motivo dell'*ubi sunt*, si vedano: Di Sciacca 2003, pp. 226-227; Di Sciacca 2006, pp. 381-387; Di Sciacca 2008, pp. 107-108.

<sup>178</sup> Così come aveva fatto per la composizione di gran parte dei primi due grandi nuclei tematici, l'anonimo omelista vercellese trae tematiche e immagini da una fonte latina: in questo caso la scelta dell'omelista anglosassone cade su una delle figure più influenti all'interno dell'ambito monastico insulare, Isidoro di Siviglia. Il brano dal forte carattere parenetico che l'autore di *Vercelli X* sceglie di incastonare (accuratamente tradotto e rielaborato) è infatti tratto dai *Synonima De Lamentatione Animæ Peccatricis*, opera composta intorno al 610. Tale opera è stata edita in: Arevalo 1797-1803, VI, pp. 472-523; e successivamente ripubblicata in: *PL 83, coll. 825-868*. Per una indagine maggiormente approfondita sullo stile, i contenuti e le possibili fonti che sono alla base di tale opera si vedano: Fontaine 1960, pp. 65-101; Fontaine 1965, pp. 163-194; in merito alla diffusione di tale opera nell'Inghilterra anglosassone inoltre si veda: Di Sciacca 2001, pp. 235-257.

l'uomo improvvidamente mostra nei confronti delle ricchezze, degli onori e del falso splendore del mondo fisico. Esemplificativo dello stile fortemente anaforico e di forte portata parenetica che permea la sezione è, certamente, il passo dedicato alla caducità della memoria dei grandi re del passato:

*Hwær syndon þa rican caseras ond cyningas þa þe gio wæron, oððe þa cyningas þe we io cuðon? Hwær syndon þa ealdormen þa þe bebodu setton? Hwær is demera domstow? Hwær is hira ofermetto, butan mid moldan beþeahte ond in witu gecyrred? Wa is worulde scriftum, butan hie mid rihte reccen. Nis þam leornerum na sel þonne leornendum, butan hie mid rihte domas secen*<sup>179</sup>.

Pur non variando in maniera evidente gli schemi narrativi del motivo isidoriano, l'omelista vercellese costruisce una versione molto interessante del motivo dell'*ubi sunt*. Il gusto per l'espansione e per l'accumulo sinonimico, come la predilezione per alcune figure retoriche di suono e di significato (su tutte allitterazione, assonanza e paranomasia), contribuiscono infatti a creare un testo capace di unire in maniera inscindibile un tono spiccatamente moraleggiante a uno più prettamente lirico<sup>180</sup>: l'anonimo omelista, infatti, rilegge e rielabora lo stile secco e sintetico di Isidoro di Siviglia rendendolo così portatore di quel forte impatto uditivo e mnemonico tanto caro al genere omiletico anglosassone<sup>181</sup>. L'autore di *Vercelli X*, però, non si limita a intervenire in maniera puntuale ed estensiva sul dato prettamente stilistico, ma riadatta profondamente secondo una rilettura escatologica un passo che, in origine, escatologico non è: l'*ubi sunt* isidoriano, infatti, interpreta la rovina delle cose

<sup>179</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 210.234-211-238; 'Dove sono i potentissimi cesari e i re, quelli che una volta erano, o i re che noi un tempo conoscevamo? Dove sono i nobili, quelli che stabilivano le ordinanze? Dov'è il tribunale dei giudici? Dove è il loro orgoglio, se non coperto di polvere e trasformato in tormenti? Guai ai giudici del mondo, a meno che essi non decidano con giustizia. E non sarà meglio per i maestri che per gli allievi, se non cercano i giudizi con onestà'. L'insieme delle accuse nei confronti del folle atteggiamento degli uomini trova, poco dopo, un nuovo sbocco in una seconda serie di domande, questa volta incentrate sulla caducità delle ricchezze umane, significativamente definite come più transitorie di uno scroscio di pioggia che subito viene seguito dall'arrivo di un sole caldo e confortante: *Swa læne is sio oferlufu eorðan gestreona, emne hit bið gelice rena scrinum, þonne he of heofenum swiðost dreoseð ond eft hraðe eal toglideð, bið feđer weder ond beorbt sunne. Swa tealte syndon eorðan dreamas, ond swa todeleð lic ond sawle*. Cfr. Scragg 1992, p. 211.241-244; 'Così transitorio è l'attaccamento alle ricchezze di questo mondo, esse sono proprio come uno scroscio di pioggia, poiché esse cadono dal cielo veloci e immediatamente svaniscono, con il bel tempo e il sole splendente. Così fragili sono i sogni terreni, e così distinte anima e corpo'.

<sup>180</sup> Proprio in virtù della sua forte componente ritmica e anaforica, il passo in oggetto così come l'intera sezione che lo circonda risultano esempi puntuali di quello stile che identifica una parte non minoritaria dell'omiletica anonima anglosassone: costruito sull'uso ponderato della *incremental repetition*, delle *mid-clauses* e dell'anafora, il periodo acquisisce quei caratteri che, ben traspaiono per esempio nel periodare dell'incipit della undicesima e della ventunesima omelia vercellese. Cfr. Zacher 2009, pp. 124-128 (in tale contesto, di non secondaria importanza risulta l'attenzione posta nei confronti dell'utilizzo all'interno dell'omelia vercellese di costrutti retti dalle particelle *ne+to* o dalla ripetizione di *ne...ge...ne*, stilemi che appaiono rintracciabili anche in opere poetiche come il *Wanderer* o alcune delle omelie di Ælfric).

<sup>181</sup> Una attenta analisi di alcune delle tecniche di rielaborazione e di riadattamento dei passi latini dei *Synonyma*, messe in atto dall'omelista vercellese, si veda: Zacher 2009, pp. 128-136.

umane in chiave di una evidente immanenza, tanto che la felicità terrena non è minacciata dall'avvicinarsi della morte, quanto minata dall'invidia degli altri uomini. Lo spostamento delle tematiche isidoriane verso una lettura escatologica è suggellato da quell'unico riferimento alla morte amara (*se bitera deap*), un elemento che nel testo di Isidoro non compariva e che, di contro, nel ragionare dell'omelista anglosassone vuole ricordare come in prospettiva futura ogni cosa terrena perda di significato: proprio in virtù della loro fugacità, le gioie terrene, se confrontate con il terrificante momento nel quale l'anima si staccherà dal corpo o con il severo Giudizio di Dio, appariranno ancora più insignificanti. Quello che l'anonimo autore vercellese traccia, insomma, è un vero percorso che, dall'iniziale *hic et nunc* delle cose umane (ben espresso dalla reiterazione della formula *her in worulde*), progressivamente guida il fedele a prendere coscienza prima dell'ineluttabilità del momento della dipartita da questa vita e, successivamente, di quella del severo Giudizio del Signore.

Proprio l'invito alla riflessione sulla caducità umana è motivo di un ultimo invito alla misericordia, e alla riflessione sulla condizione di coloro i quali si sono resi sordi alle parole del Signore<sup>182</sup>. A tale tematica fa poi seguito un ultimo sprone alla carità e alla misericordia, elemento narrativo che precede la chiusa dell'omelia, nella quale l'anonimo predicatore torna a riflettere brevemente sulle necessità dell'anima e sulla via che conduce alla salvezza e alle gioie del Paradiso.

Portatrice di una delle molteplici declinazioni del tema dell'*ubi sunt*, *Vercelli X* è, fra i componimenti omiletici vercellesi, forse quello dalla struttura più complessa. Se l'intero blocco centrale del sermone è direttamente riconducibile ad antecedenti latini, la sezione iniziale e quella conclusiva sono forse da attribuirsi al solo anonimo omelista. Esso dimostra autore in grado di maneggiare i materiali a sua disposizione con precisione, connettendo in modo solido ciascun nucleo tematico con quello che lo precede e lo segue. Lo stesso preambolo del sermone, così diverso ed eterogeneo rispetto al lungo brano sul Giudizio Universale, altro forse non è che un'aggiunta a posteriori, eseguita però con la medesima attenzione alla coerenza interna. La cura e l'attenzione dedicate al ritmo del periodo, così come l'esplicita volontà di isolare le differenti sezioni attraverso l'utilizzo delle formule di apertura e chiusura tipiche del genere omiletico, confermano poi la presenza di una lineare organizzazione degli argomenti. Una pianificazione del succedersi dei nuclei tematici che

<sup>182</sup> Ancora una volta l'omelista affida alla viva voce di Cristo un grido di biasimo verso i peccatori che, diversamente dai precedenti, sembra avere un tono più rassegnato: *Hwæt hylpeð þam men abt, þeah þe he ealne middangeard on his anes æbt eal gstryne, gif eft þæt dioful genimeð þa sawle? Ne him no þe bet ne bið, þeah he her on life lifige þusend wintra, gif he æfter his deape bið læded on helle ond þær on witum wunaþ a butan ende*. Cfr. Scragg 1992, p. 212.258-262; 'A che cosa giova la proprietà all'uomo, se anche egli avesse interamente acquisito come sua proprietà il mondo intero, se poi il diavolo gli porta via l'anima? Non sarà (sarebbe) cosa migliore per lui, per quanto potesse vivere in questa vita mille inverni, se lui dopo questa vita verrà condotto all'inferno e lì dimorerà nei tormenti per sempre senza fine'.

supera il semplice metodo della giustapposizione degli argomenti, donando al sermone vercellese un livello di complessità notevole, oltre che un pregio generale che trova il suo punto forse più elevato proprio nella versione dell'*ubi sunt* posta nell'ultima parte del sermone stesso<sup>183</sup>.

## 2.6 Una teatrale descrizione del Tempo della Fine: Vercelli XV

Lungo e complesso componimento escatologico, *Vercelli XV*<sup>184</sup> è uno dei sei testi in prosa del codice a essere preceduto da un titolo in lingua latina<sup>185</sup>: le parole *alia omelia de dii iudicii*, ci testimoniano come, forse, nell'antigrafo dovesse essere presente almeno un'altra predica riguardante il Tempo del Giudizio. Un componimento che però non è stato trascritto nel manoscritto vercellese.

Idealmente spezzata in due distinte parti dalla perdita di un foglio, in corrispondenza del f. 83, *Vercelli XV* tramanda una teatrale descrizione della Fine dei Tempi e del Giudizio dei vivi e dei morti. Fonte di ispirazione della sezione che precede la lacuna è una delle differenti redazioni latine dell'*Apocalisse di Tommaso*, testo apocrifo composto in lingua greca fra il secondo e il quarto secolo, del quale sono attestate *due versioni*, una *breve* e una più *lunga*, o *interpolata*<sup>186</sup>. Il lavoro di trasposizione

---

<sup>183</sup> Tali sono il pregio e la cura della prosa omiletica mostrate da tale componimento da renderlo, forse, il sermone qualitativamente e stilisticamente più pregiato dei ventitré del codice vercellese: così come messo in evidenza da Szarmach, il suo anonimo autore potrebbe essere considerato esempio emblematico del grado di accuratezza che l'omiletica anonima volgare poteva raggiungere. Cfr. Szarmach 2009, pp. 36-37.

<sup>184</sup> Lungo componimento lacunoso, *Vercelli XV* appare vergato ai *folia* 80v-85v del codice vercellese.

<sup>185</sup> Le altre omelie riportanti un titolo in lingua latina sono, come detto, nell'ordine: *Vercelli V* (*To middanwintra. Ostende Nobis Domine*), *Vercelli VI* (*Incipit Narrare Miracula Que Facta Fuerant Ante Aduentum Saluatoris Domini Nostri Iesu Christi*), *Vercelli XVI* (*Omelia Epyffania Domini*), *Vercelli XVII* (*De Purificatione Sancta[e] Maria[e]*), e *Vercelli XVIII* (*De Sancto Martino Confessore*).

<sup>186</sup> La *versione breve* ci tramanda la descrizione degli eventi che precederanno la fine dei tempi, fatta dal Figlio del Dio all'Apostolo Tommaso: dopo l'identificazione di guerra, fame, malattia e sofferenza quali segni precursori della fine, questi si prodiga nella descrizione dei segni che avverranno nei cieli durante i sette giorni nei quali si articolerà l'avvicinamento del Giudizio Finale. Grande enfasi è dedicata al sesto e settimo giorno, durante i quali gli spiriti dei defunti si riuniranno alle proprie spoglie mortali dirigendosi verso i cieli, avrà inizio la guerra fra angeli di Dio e seguaci del diavolo: la distruzione del mondo e la scena del Giudizio, nell'ottavo giorno, chiudono il testo dell'apocrifo. La *versione lunga* è invece tramandata sotto forma di immaginaria epistola di Cristo all'apostolo Tommaso: del tutto simile alla *versione breve* per quanto concerne la narrazione dei segni che precederanno la Fine dei Tempi, quella lunga presenta un'interpolazione iniziale che narra di alcuni eventi storici che avrebbero dovuto precedere la Fine dei Tempi. Tale interpolazione descrive in particolare alcuni eventi del quinto secolo dell'era cristiana, generalmente le sofferenze che hanno segnato il regno di Teodosio I, trattandoli come se fossero contemporanee all'autore: le radici di tale passo iniziale dell'apocrifo sono probabilmente rintracciabili nelle *Leggende Sibilline* di ambito latino e nelle *Leggende sull'Anticristo*, tanto che di esse l'interpolazione conserva struttura e tematiche portanti. In merito alla classificazione dei testi in interpolati e non interpolati, attualmente accettata pressoché dalla totalità degli studiosi, va messa in evidenza la posizione di Dando, il quale ha considerato l'interpolazione come parte del testo originario dell'apocalisse e non come aggiunta posteriore, definendo per questo le due versioni dell'apocrifo semplicemente come *breve* e *lunga*; per maggiori dettagli su tale ipotesi si veda: Dando 1977, pp. 3-58. Per quanto concerne la fortuna dell'apocrifo in area insulare e per una analisi dei legami fra esso e l'omelia vercellese si rimanda a: Wright 2003; Wright 2009.

del testo latino in lingua anglosassone, compiuto come spesso accade fondendo traduzione e parafrasi, non permette di individuare con sicurezza quale delle due differenti *versioni* sia alla base della prima sezione del sermone vercellese<sup>187</sup>. Più complesso è, di contro, individuare fonti univoche per la seconda sezione del testo omiletico, dedicata al Giudizio Finale: se forse la descrizione dell'intercessione dei tre santi in favore dei peccatori appare essere frutto della sola inventiva dell'omelista, i contenuti generali dell'intera scena del Giudizio potrebbero essere rielaborazione di alcuni passi del *Vangelo di Nicodemo*, testo apocrifo che nel periodo alto medievale ebbe una discreta circolazione nelle isole britanniche<sup>188</sup>.

La prima parte del sermone vercellese si snoda nella sua interezza intorno alla descrizione dei segni che precederanno la venuta della Fine dei Tempi. Fin dall'*incipit*, introdotto dalla consueta formula di richiamo ai fedeli (*Men þa leofestan*) l'omelista sembra lasciare simbolicamente la parola al *Libro dell'apostolo Tommaso*<sup>189</sup>, fonte attendibile per la descrizione di uno degli eventi di maggiore importanza nella storia dell'umanità: l'omelista, distaccandosi dalla fonte latina, pone grande

---

<sup>187</sup> Per quanto concerne l'area insulare, a fronte di un'unica copia latina dell'apocrifo risalente al periodo alto medievale, la traduzione in inglese antico dell'Apocalisse pseudo-tommasea sembra riscuotere un successo notevole, tanto da essere ancora attestata secondo rielaborazioni differenti non solo all'interno del quindicesimo componimento vercellese, ma anche in altri tre testi del periodo anglosassone: il sermone *Blickling VII*, il terzo dei sermoni volgari del ms. *CCC 41* (*B.3.4.12*), e il ventinovesimo componimento omiletico del codice *CCC 162* (*B.3.2.33*), testo che trova un parallelo nel terzo dei sermoni tramandati nel manoscritto *Hatton 116* (versione battezzata per questo motivo *Corpus-Hatton*). Meritevole di una qualche attenzione è come tali testi tendano a ridurre il numero di giorni che precedono la Fine dei Tempi da otto a sette, ponendo così il Giudizio nel giorno di Domenica. In particolare, *Vercelli XV* così come *CCC 41*, identifica i giorni attraverso il numerale corrispondente e il nome del giorno stesso, tecnica che mantengono fino al Venerdì, quando l'omelista tralascia gli eventi caratterizzanti del quinto giorno, saltando direttamente a quelli del Sabato: la lacuna testuale purtroppo non ci permette né di sapere che tipo di trattamento abbia riservato agli eventi del Sabato, né se alcuni dei fatti del Venerdì possano avere trovato collocazione nel giorno successivo. Per quanto concerne l'edizione del sermone *Blickling VII*, si vedano: Morris 1967, pp. 82-97; Willard 1960; il sermone tramandato all'interno del codice *CCC 41* è stato pubblicato nella sua interezza in: Förster 1955, pp. 17-27 (la sola sezione finale, fatta eccezione fatta che per l'ultimo paragrafo, era stata precedentemente edita anche in: Willard 1935b, pp. 4-6); i due sermoni *Corpus-Hatton* sono stati editi rispettivamente in: Förster 1913, pp. 128-137 e Förster 1955, pp. 27-33 (in questo secondo caso viene edita la sola parte dell'omelia contenente l'apocrifo tommaseo). Per una analisi comparata di alcuni dei passi più significativi di tali omelie si veda, infine: Wright 2003.

<sup>188</sup> Testo apocrifo che ha avuto diffusione notevole nella cristianità del primo medioevo, il *Vangelo di Nicodemo* ripercorre le tappe che, dalla morte del Salvatore, conducono alla *Discesa agli Inferi*, alla Resurrezione e, in alcuni casi, al Giudizio Finale. Degna di nota è la presenza nel ms. *CCC 41* di una versione anglosassone del *Vangelo di Nicodemo*, proprio in calce alla traduzione dell'*Apocalisse di Tommaso*, dato che potrebbe confermare, non solo una certa predilezione in ambito insulare per tali testi, ma anche la percezione di legame contenutistico fra la tradizione dell'apocalisse apocrifa di Tommaso, che manca della scena del Giudizio dei Vivi e dei Morti, e quella del *Vangelo di Nicodemo*, così attento all'esaltazione della figura di Cristo, oltre che testimone di una dettagliata scena di Giudizio.

<sup>189</sup> *Men þa leofestan, sægð us on þyssum bocum hu se halga Thomas, Godes apostol, acsode urne drybten þwænne Antecristes cyme wære*. Cfr. Scragg 1992, p. 253.1-2; 'Miei cari, viene a noi detto in questo libro in che modo Tommaso, il Santo Apostolo di Dio, chiese al Signore quando sarebbe stata la venuta dell'Anticristo').

attenzione ai segni che precederanno l'arrivo dell'Anticristo<sup>190</sup>, la cui venuta si va fondere in maniera inscindibile con gli sconvolgimenti che sferzeranno il mondo degli uomini. Poco prima di iniziare la vera e propria descrizione dei sette giorni che precederanno la Fine dei Tempi, l'omelista si concede un'apparente divagazione, invitando i fedeli a riflettere sulla miserabile condizione di coloro i quali dovranno vivere in quei tempi difficili: essi avranno costruito le proprie case senza poter abitare, avranno piantato viti senza poterne godere e, soprattutto, avranno peccato e non potranno godere di molto tempo per redimersi. L'insieme dei segni e dei prodigi che avverranno nei sette giorni che precedono la Fine viene scandito con precisione e una certa fedeltà alla fonte latina, a partire dal velarsi dei Cieli a causa di una nube insanguinata fino all'apparizione del Cristo Risorto nei Cieli<sup>191</sup>. Un evento, questo, la cui descrizione non è possibile apprezzare nella sua interezza a causa della condizione lacunosa del sermone<sup>192</sup>.

Di tono spiccatamente escatologico appare anche la seconda parte del componimento, interamente incentrata su di una breve descrizione del Giudizio Finale. Le prime righe del *folio* 84r ci

---

<sup>190</sup> La discordia regnerà fra i governanti, il culto di Dio e le chiese verseranno in condizioni precarie, anche a causa della rivalità fra i vescovi e della scarsa fede di alcuni ministri del culto, e tre crudeli re saliranno al trono, seminando guerra e violenza. Il regno dei tre governanti malvagi verrà intervallato da quello di un unico sovrano virtuoso, che però non porterà il beneficio sperato ai popoli della terra: la salita al trono dell'ultimo dei crudeli governanti sarà infatti portatrice dei primi sconvolgimenti naturali e dalle malattie, segno della venuta imminente dell'Anticristo. Per una lettura di tali segni terreni non profetica ma influenzata dalla realtà contemporanea vissuta dall'anonimo omelista, si veda quanto sostenuto in: Wright 2009, pp. 170-180.

<sup>191</sup> Quel che caratterizza gli eventi dei sette giorni viene descritto dall'omelista con precisione e una teatralità spiccate. Oltre al tuonare di una voce tremenda, nel giorno di Lunedì una nebbia insanguinata scenderà dal Cielo rendendolo oscuro e facendo piovere acqua mista a sangue; non diversi saranno i segni del Martedì, quando una voce si udirà provenire da est e i Cieli verranno nuovamente velati. Il giorno di Mercoledì vedrà la terra e i cieli tremare, le fonti e le profondità della terra rumoreggiare, e un fumo sulfureo alzarsi dal suolo: ormai convinti dell'imminenza della fine, i peccatori si getteranno a terra in preda alla disperazione il mondo; il Giovedì la terra tremerà ancora, le macchinazioni del diavolo verranno svelate, e la devozione verso il maligno resa vana. I segni del Venerdì (che come detto raccolgono anche parte di quelli del Sabato) saranno forse i più spaventosi: i Cieli si spalancheranno e gli angeli guarderanno il mondo dall'alto, i peccatori lamenteranno la propria miseria chiedendo alla terra di chiudersi su di loro, così da evitare di incontrare lo sguardo degli angeli. Il Sabato, poi, i cieli si riempiranno di spiriti angelici e di demoni, impegnati in uno scontro che vedrà i primi sconfiggere i secondi, aprendo la strada alla venuta di Cristo.

<sup>192</sup> Degli eventi del giorno di Domenica rimane leggibile solamente l'apparizione del Signore nei Cieli: Egli mostrerà i Segni della Passione al modo, e la vista delle ferite del Signore sarà terribile per i peccatori. Non è allo stato dei fatti possibile colmare in maniera soddisfacente la lacuna testuale: nessuna delle versioni latine, riguardo al giorno di Domenica, ricorda infatti l'apparizione di Cristo nei Cieli, generalmente sostituita dal risuonare di una dolce voce nel cielo, seguita dalla discesa delle schiere angeliche sulla terra. Una parziale conferma della tradizione vercellese viene però dal sermone *Corpus-Hatton*, nel quale il Signore viene descritto nell'atto di mostrare all'umanità le piaghe dei chiodi e del costato, così come se Gli fossero state appena inflitte. La lacuna priva anche della possibilità di valutare in che modo l'anonimo omelista abbia congiunto in una unica narrazione i due blocchi tematici che compongono il sermone: dalla lettura delle omelie appartenenti alla medesima famiglia testuale di quella vercellese, appare possibile che la sezione di transizione potesse contenere anche una attestazione del motivo dell'*Ego te, homo*, già presente nel decimo sermone vercellese. Cfr. Förster 1913, p. 76; Scragg 1992, p. 251; Szarmach 2009, p. 159.

descrivono infatti la Vergine Maria che, sfilando fra due schiere di anime, si dirige verso il trono del Cristo Giudice e così si rivolge a Lui:

*ond þonne gesyhð ure leofe blæfdie, sancta Maria, Cristes moder, þone earman heap ond þone sarigan ond þone dreorigan, ond þonne ariseð heo mid wependre stefne ond gefealleð to Cristes cneowum ond to his fotum, ond heo swa cwæð: Min drihten hælenda Crist, ðu þe gemedomadest þæt ðu wære on minum innoðe eardiende. Ne forlæt ðu næfre þa deofla geweald agan ðus myclan heapes þines handgeworces. ðonne forgifeð ure dryhten þryddan dæl þæs synfullan heapes þære halgan sancta Marian<sup>193</sup>.*

Poco dopo, Michele e Pietro si alzeranno dai loro scranni e si dirigeranno umili al trono del Signore, si inginocchieranno di fronte a Lui, e porranno la medesima richiesta: nelle mani di Michele, così come in quelle di Pietro, verrà consegnata la terza parte della schiera di anime peccatrici. Nonostante il gesto di infinita clemenza del Signore, ancora una nutrita schiera di peccatori rimarrà di fronte al trono di Cristo<sup>194</sup>. Questi si rivolgerà prima ai virtuosi, invitandoli a entrare nel Regno dei

---

<sup>193</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 259.142-149; 'Poi la Nostra Cara Signora, la Benedetta Vergine Maria, Madre di Cristo, vedrà la schiera dei miserabili, dei peccatori e dei macchiati di sangue, e dunque lei con una voce piangente si alzerà e cadrà alle ginocchia e ai piedi di Cristo, e dirà: Mio Signore Salvatore Cristo, tu hai umiliato te stesso così tanto da abitare nel mio grembo. Non permettere al potere dei diavoli di avere una così grande abbondanza di tue creature [manufatti]'. Allora il Signore garantirà alla santa vergine Maria la terza parte di quella folla peccatrice'. La scena doveva in origine essere preceduta da una qualche riflessione sulla condizione miserabile delle anime peccatrici al momento del Giudizio, passo del quale però rimane solo un frammento tanto breve da non permettere nessuna congettura più specifica.

<sup>194</sup> Il Giudizio Finale descritto nel testo vercellese, così come si presenta al lettore, non può che ingenerare una qualche curiosità, se non un possibile quesito dottrinale: fermo restando che al Giudizio saranno presenti una schiera di anime virtuose e una di peccatori, che come inevitabile viene condannata a dimorare negli inferi, curiosa appare la posizione delle anime che vengono salvate dai tre santi personaggi. L'omelista stesso sembra farci intendere che essi facciano parte di un gruppo a sé stante, staccato sia dai peccatori sia dai virtuosi, una schiera di spiriti che, però, trova la salvezza nella sua interezza. L'identità di tali anime non è chiara, e nessun testo appartenente alla medesima famiglia del sermone vercellese aiuta a individuarne meglio le caratteristiche o la posizione nella storia della salvezza. Anime non completamente virtuose, ma neppure così macchiate dal peccato da vedere spenta completamente la luce della virtù, gli appartenenti alla terza schiera vercellese potrebbero, forse, non essere molto differenti da quelle anime che Agostino nel *Capitolo xxix* dell'*Enchiridion* (CCSL XLVI, pp. 108-109) aveva definito *non valde boni et non valde mali*: spiriti non del tutto degni della beatitudine ma neppure della condanna alla eterna, gli appartenenti alla prima delle due schiere dovranno infatti subire una duplice espiazione dai propri peccati (fisica e morale) prima di poter guadagnare la salvezza. Appunto questa teorizzazione di una espiazione evidentemente bifronte rende il pensiero di Agostino, secondo quanto sostenuto da Le Goff, uno dei più eminenti esempi dello sviluppo del concetto di Purgatorio. Con una interpretazione di questo tipo non appare completamente in linea Kabir, che, al contrario, confuta la lettura di Le Goff, affermando che, in realtà, Agostino (utilizzando nella sezione conclusiva del capitolo dell'*Enchiridion*, le sole espressioni *non ualde boni, ualde boni e ualde mali*) volesse escludere categoricamente che potesse essere utile una intercessione per le anime di alcuni peccatori incalliti (i *non ualde mali*): esisterebbe, dunque, una unica categoria intermedia di anime, e non due, come ipotizzato da uno schematismo esclusivamente moderno. In merito alla complessa materia qui introdotta si rimanda, fra gli altri, a quanto sostenuto in: Le Goff 2003, pp. 74-96; Kabir 2000, p. 27-29. Possibile esempio di una nascente dottrina purgatoriale, il passo del Vescovo di Ippona sembra forse poter dare una interpretazione, seppure del tutto ipotetica, dell'apparente incongruenza che traspare dal testo vercellese. In



Cieli, e poi apostroferà i peccatori con parole di condanna, spingendoli così verso la dannazione eterna<sup>195</sup>. I diavoli, rumoreggiando, andranno a riscuotere quel che è loro di diritto, e condurranno i peccatori in un regno infernale che l'omelista descrive con parole semplici ma di grande effetto<sup>196</sup>, prima che Pietro chiuda per sempre i cancelli di quel luogo di indicibile sofferenza. Una teatralità ancora più spiccata muove la scena conclusiva del Giudizio Finale:

*þonne wendeð him sanctus Petrus þanon fram þære helle dura, ond he ðonne weorpeð ða cearfullan cæge ofer bæc in on þa helle. Ðis he deð for ðam þe he ne mæg locian on ðæt mycle sar ond on ðam myclan wanunge ond on ðam myclan wope þe þa earman sawla dreogað mid ðam deoflum in helle tintrego. Eala, broðor mine, hu mycel ond hu blud bið se cnyll þonne seo cæge fealleð in ða helle. Men ða leofestan, siððan ne ðurfan þa synfullan ond ða sorhfullan sawla wenan, ne ða diofla þon ma, þæt hie æfre onfon syðþan reste<sup>197</sup>.*

L'entrata delle anime peccatrici all'inferno sancisce, nella sostanza, anche la conclusione del lungo sermone vercellese, suggellato da un ultimo richiamo a raggiungere la gioia eterna che attende i virtuosi.

Il sermone *Vercelli XV* è testo la cui struttura e la cui coerenza interna appaiono impossibili da valutare nella loro completezza a causa della lacuna: essa infatti priva il testo del sermone dell'elemento di raccordo fra i due nuclei tematici principali, quello del Tempo della Fine e quello del Giudizio Finale. Tematiche che, però, all'interno del componimento dovevano costituire un unico elemento narrativo coeso. Andando ad analizzare con maggiore dettaglio la struttura narrativa del sermone, infatti, l'*Apocalisse di Tommaso* accompagna il lettore fino al momento della Seconda Venuta del

---

merito all'identità delle anime salvate dalla triplice intercessione, e alla ambiguità del contenuto del passo del sermone, si veda anche quanto sostenuto in: Clayton 1986; Clayton 1990, pp. 253-269; Cioffi 2013.

<sup>195</sup> L'omelista plasma, secondo un motivo diffuso, le parole di Cristo ai virtuosi e ai peccatori sull'incedere di due noti versetti del *Vangelo di Matteo*: <sup>34</sup>*Tunc dicet rex his qui destris ejus erunt: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi (Mt. XXV, 34);* <sup>41</sup>*Tunc dicet et his qui a sinistris erunt: Discedite a me, maledicti, in ignum aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus (Mt. XXV, 41).*

<sup>196</sup> *Eala, broðor mine, hwæt, ðær mæg gebyran micel sorh ond mycel wanung ond mycel sworetung ond mycel wop ond tōða gristbitung ond þone bludestan sarigcerm ond þone sarigestan stefn ond þone sarigestan wanunge ond granunge. ond þonne drifað ða deofla þa synfullan sawla ond þa dreorigan in helle witu, ond hie sylfe gað mid in on þa helle.* Cfr. Scragg 1992, p. 260.186-191; 'Oh, fratelli, lì si potrà udire grande sofferenza e grande lamento, e grande mormorio, e grande pianto e grande digrignare dei denti, e il più alto lamento, e la più sofferente delle voci, e il più sofferente mormorio e brontolio. E poi i diavoli condurranno le anime peccatrici e i macchiati di sangue nei tormenti infernali. Ed esse stesse andranno con loro dentro questo inferno'.

<sup>197</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 261.193-201; 'Poi, dopo ciò, San Pietro si discosterà dalla porta dell'inferno e getterà la triste chiave dietro le spalle dentro l'inferno. Farà questo poiché egli non potrà posare lo sguardo sulla grande sofferenza e la grande lamentazione, e il grande pianto che le anime miserabili soffriranno con i diavoli nei tormenti infernali. Oh, fratelli miei, quanto grande e quanto alto sarà il rumore quando la chiave cadrà nell'inferno. Miei cari le anime peccatrici e sofferenti, e i diavoli non di meno, non dovranno mai dopo ciò attendersi di ricevere tregua'.

Signore, senza però trattare con la stessa espressività e dovizia di elementi il momento decisivo e conclusivo, quello del Giudizio dei vivi e dei morti. A essere dunque esclusa era la descrizione del raggiungimento della salvezza eterna da parte dei virtuosi, e la condanna dei peccatori<sup>198</sup>: tematiche, queste ultime, del tutto centrali per le finalità esortative della predica stessa. Forse proprio per questo motivo, al testo apocrifo tommaseo il predicatore ha affiancato un secondo componimento, in grado di descrivere i differenti destini delle anime. Un testo che, per caratteri e stilemi, potesse essere portatore del medesimo profondo significato escatologico e teatralizzante. Al di sotto di una struttura che all'apparenza è prettamente narrativa, si nasconde, dunque, un'omelia complessa dal punto di vista dottrinale, che cita tacitamente, sfrutta, rilegge e modella più di un testo<sup>199</sup>.

<sup>198</sup> A tal proposito, piuttosto indicative appaiono le parole di Ælfric in merito alle parole di alcuni folli che, per pigrizia e per ignavia, predicano la possibilità di raggiungere la salvezza eterna anche dopo il momento del *Discedite a me: Sume gedwolmen cwædon seo halige Maria cristes modor and sume oðre halgan sceolon bergian æfter ðam dome ða synfullan of ðam deofle ælc his dæl. Ac þis gedwylde aprang of ðam mannum þe on heora flæslicum lustum symle licgan woldon and noldon mid earfoðnyssum þæt ece lif geernian; Ne opige nan man to ðyssere leasunge. Nele seo eadige Marian ne nan oðer halga lædan ða fulan and þa manfullan and ða arleasan þe æfre on synnum þurhwunodon and on synnum geendodon into ðam clenan huse heofenan rices myrbðe. Ac hi beoð deoflum gelice; and on ecnyse mid deoflum on helle fyre cwylmiað; ne mæg eal middaneard anum ðera geðingian þe Crist þus to cwæð: Discedite [...].* Cfr. Godden 1979, p. 333.184-195; 'Alcuni uomini sconsiderati affermano che la Vergine Maria, madre di Cristo, e alcuni altri santi strapperanno i peccatori dal diavolo dopo il Giudizio, ciascuno [prendendone] una parte. Ma questa eresia ha origine fra quelle persone che desiderano rimanere per sempre nel peso della vita corporale e non vogliono guadagnarsi la vita eterna attraverso le asperità. Che l'uomo non abbia fiducia in queste menzogne. Non vorrà la beata Maria né alcun altro santo condurre gli impuri, i malvagi e i privi di onore che sempre nei peccati hanno perseverato e nei peccati hanno terminato (le loro vite) nella gioia di quella pura dimora del regno dei cieli. Ed essi saranno simili ai diavoli, e con i diavoli per l'eternità soffriranno nel fuoco infernale; non potrà tutta la terra lì intercedere per qualcuno, quando Cristo dirà: Discedite [...]'.

A una lettura più attenta del passo, tratto dall'omelia *In Natale Sanctarum Virginum (CH II; Thorpe 1844-1846, vol. 2, pp. 562-575)*, l'abate faccia riferimento non tanto al brano vercellese, quanto forse a una sua variante (a noi giunta nel già citato sermone conservato nel ms. CCC 41) che poneva l'intercessione dei tre santi in un momento successivo al *Discedite a me*: tale attestazione appare di primaria importanza non solo per confermare la diffusione ampia che dovevano avere avuto tali testi (e i motivi escatologici in essi contenuti), ma anche per certificare che risultava evidente la fragilità dottrinale in alcuni di tali sermoni. Per quanto concerne una analisi di tale passo, e di alcuni dei sermoni direttamente legati alla tematica dell'intercessione al momento del Giudizio, si vedano: Clayton 1986; Clayton 1990, pp. 253-260; Cioffi 2013.

<sup>199</sup> A questo proposito, il giudizio negativo dato da Scragg alla traduzione che l'anonimo autore fa della fonte pseudo-tommasea è ragionevole, ma in sostanza forse eccessivo: sebbene sia indubbio che in alcuni tratti il testo latino venga interpretato in maniera errata e in alcune sezioni la traduzione non risulti molto elegante, va anche valutato come il traduttore si sia trovato di fronte a un testo molto complesso, e forse già corrotto, dal punto di vista sia grammaticale, sia contenutistico. L'apocrifo tommaseo è poi testo ricco di immagini e simbologie la cui resa corretta non è certamente semplice, né di facile interpretazione. Una lettura puntuale di molte peculiarità stilistiche, e delle operazioni di rielaborazione della fonte, messe in mostra dall'autore del sermone vercellese, seppure limitata alla sola sezione inerente i passi tratti dall'*Apocalisse di Tommaso*, è leggibile in: Wright 2009, pp. 160-180.

## 2.7 Il lamento di un'anima peccatrice: *Vercelli XXII*

Sermone di media lunghezza, *Vercelli XXII* basa la propria struttura su di una serie di passi tratti dai *Synonima* di Isidoro di Siviglia<sup>200</sup>: tali sezioni della fonte latina appaiono scelte in quanto strettamente accomunate dal tema della caducità umana e della dipartita dalle cose terrene. La trasposizione in lingua inglese antica dei passi latini tratti dai *Synonima* appare sostanzialmente fedele all'originale, seppure l'omelista tenda a sottolineare i passaggi da lui ritenuti di maggiore pregnanza facendo uso di una teatralità che è in questo senso tipica dell'omiletica anonima<sup>201</sup>. I modi e la struttura del sermone, poi, appaiono molto distanti da quelli classici latini<sup>202</sup>: se la completa mancanza di formule introduttive e di chiusura possono non stupire, l'interpretazione puntuale delle parole di Isidoro, così come la teatrale descrizione dell'anima peccatrice e il continuo richiamo alla virtù, rendono *Vercelli XXII* un componimento del tutto unico, anche all'interno di una raccolta estremamente variegata come il *Vercelli Book*.

Il sermone si apre con una traduzione delle parole con le quali il Vescovo di Siviglia descrive, con toni cupi, la disperata condizione dell'anima peccatrice, costretta a prendere atto dell'infima condizione che l'attende, frutto del male fatto durante una vita spesa fra violenza e sopraffazione. Lo spirito peccatore è attorniato da tutti i segni di una malvagità che la sta conducendo verso la dannazione<sup>203</sup>. Così come da stilema tipico del motivo dell'*Anima e Corpo*, lo spirito peccatore viene

<sup>200</sup> Componimento vergato ai *folia* 116v-120v, *Vercelli XXII* si caratterizza per la presenza di una iniziale *H*, in capitale quadrata, di dimensioni notevoli vergata parzialmente al di fuori dello specchio di scrittura del foglio. Così come numerosi altri componimenti omiletici del codice vercellese, anche la ventiduesima omelia risulta essere un *unicum* nella tradizione manoscritta anglosassone. Il sermone appare costruito su una trasposizione dei capitoli 5-51 del *Primo Libro* e su quella dei capitoli 1-26 del *Secondo Libro* dei *Synonima*. Dell'intera struttura tematica della predica, la creazione della sola sezione finale appare riconducibile all'omelista.

<sup>201</sup> In merito al lavoro di traduzione e riadattamento compiuto dall'omelista va precisato come appaia improbabile che l'anonimo predicatore avesse a disposizione l'intero testo dell'opera di Isidoro. Ben più probabile è, di contro, che questi abbia lavorato su di una selezione di passi, precedentemente realizzata da lui stesso o da una terza persona: alcuni peculiari errori di traduzione, riscontrabili in diversi punti dell'omelia, mostrano come i passi latini di partenza dovessero essere stati in qualche modo decontestualizzati, dato che farebbe propendere per un lavoro di composizione del sermone avvenuto in più fasi e su materiali non sempre di prima mano. Una lettura più analitica del rapporto del sermone vercellese con le sue fonti e altre traduzioni di ambito anglosassone dei medesimi contenuti latini (in particolare, quanto tramandato nell'anonima *Napier XXIX*) è leggibile in: Zacher 2009, pp. 159-177.

<sup>202</sup> A tal proposito, e per una sintetica analisi dei differenti tipi di componimento omiletico, si rimanda a quanto illustrato in: Hall 2000; Kienzle 2000b.

<sup>203</sup> *Her sægð hu sanctus Isodorus spræc be ðære sawle gedale ond be þæs lichoman. He cwæð: Min sawl on nearunesse is geseted ond min gast me batað ond min beorte is gedrefedu ond mines modes nearunesse me nætt. Eallum yflum ic eom seald, cwæð seo synfulle sawl, ond eallre ungesælignesse ic eom bewrigen. Ne mette ic næfre on minum life swa mycles sares ne yfeles gemeccan swa ic me nu ætforan geseo. For ðan þe swa hwyder swa ic fare, min ungesælignesse me ferð mid, ond min yfel ic nahwer befeon ne mæg, þa ic ær ne wolde. Swa hwyder swa ic me hwyrfæ, hie me samod siðiað. Cfr. Scragg 1992, p. 368.1-9; 'Qui è narrato come San Isidoro parlò sulla separazione del corpo e dell'anima: La mia anima è pervasa dall'ansia, e il mio spirito mi odia, e il mio cuore è angustiato, e l'ansia della mia mente mi affligge. Io mi sono rivolta a ogni male, dice*

descritto pervaso dalla mestizia e dal timore, incapace di liberarsi dai suoi terribili persecutori: esso non è in grado di lasciare scivolare via i suoi misfatti, né di trovare redenzione per quanto commesso<sup>204</sup>.

In un continuo alternare le proprie riflessioni con passi tratti dai capitoli dei *Synonima*, l'omelista descrive un teatrale atto di accusa nei confronti dell'anima peccatrice, che presto si trasforma in un severo rimprovero dell'umanità intera. Il crimine maggiore dell'anima dolente è quello di non essersi accorta dell'importanza della vita terrena, momento imprescindibile di redenzione ed esercizio di virtù: in un mondo nel quale l'ingiusto trionfa e il giusto è vittima della violenza, l'unica via di salvezza può essere la presa di coscienza della necessità di allontanarsi dal male. Le conseguenze della mancanza di consapevolezza e di volontà di salvezza saranno quelle che l'omelista così descrive, secondo un gusto del tutto insulare:

*ond se lichoma lið on eorðan isne genearwod ond mid racentunge geðryd ond mid bendum gebunden ond mid fetrum gefestnod, ond þere synfullan sawle ne beoð þa tintrego gelytlode. Ac þa cwelleras unofinnedlice cwelmað, ond hie unaseccgendlice gnornunge hire wite mænað, for þan þe ða deoflu swa hwæt swa hie magon wælbreowlices hie þencap be hire ond doð. ond þusendfealdum witum hie hie tintregiað ond slitað, ond se lichoma on eorðan fulnessum tofloweð þe we ær mid wistum feddon<sup>205</sup>.*

La successiva presa di coscienza da parte dell'anima peccatrice che la morte, per lei così amara e terrificante, sia dolce evento per i virtuosi, vuole essere preambolo allo sprone a riflettere profondamente sulla ragion d'essere dell'esistenza umana, e su quale sia la giusta via per onorarla<sup>206</sup>. Di

---

l'anima peccatrice, e sono coperta di ogni disgrazia. Io non ho mai incontrato nella mia vita così grande sofferenza o compagni così terribili come quelli che ora vedo di fronte a me, poiché in ogni luogo io vada, le mie disgrazie sono con me, e io non posso in alcun luogo sfuggire i mali che prima non ho voluto allontanare. In qualunque direzione io mi rivolga, essi vengono con me').

<sup>204</sup> La triste condizione dell'anima viene infatti resa ancora più terribile dall'indifferenza mostrata dai compagni e dai sodali nel momento in cui essa è stata strappata con violenza dal corpo: *Nenig minum yflum me gefultumað, þa ic sylfa ær ne wolde, ac eallum ic eom lædeð ond ealle hie me mid searwe ond mid inwidde on lociaþ. Wa la, cwæð sio synfulle sawl, hwam sceal ic gelyfan æfter me, oððe et hwam sceal ic getreowða habban, þa ic mine forleas. Nenig min þera nehstena getreowne geleafan hafap. Eawla, se geleafa is geworden ond he is numen ond he næs naworn gesund. Cfr. Scragg 1992, pp. 368.14-369.19; 'Nessuno mi ha aiutato nelle mie disgrazie, poiché io non ho voluto farlo prima, ma io sono stato da tutti giudicato con disgusto, e ciascuno ha guardato a me con fare menzognero e malizioso. Oh – dice l'anima peccatrice – in chi dovrò confidare dopo di me, o in chi dovrò avere mia fede dato che io ho perso la mia? Nessuno dei miei sodali ha una fede vera. Oh, la fede è svanita e si è dissolta, e non si trova in alcun luogo').*

<sup>205</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 370.39-46; 'E il corpo giace sulla terra, stretto in vincoli di ferro e legato con corde, e assicurato con vincoli. E le torture dell'anima peccatrice non diminuiranno, ma i torturatori la uccideranno continuamente, e lei, con sofferenza, lamenterà in maniera inesprimibile le loro punizioni, per ciò che i diavoli, così come essi possono, orribilmente penseranno per lei e faranno. E con torture dalle mille facce la tortureranno e la feriranno. E il corpo, che noi prima abbiamo nutrito con feste, scorrerà via si disperderà come putridume').

<sup>206</sup> In questo frangente apparirebbe possibile leggere una prima forma di riavvicinamento (e di attiva presa di coscienza) fra le azioni compiute dallo spirito e le colpe della carne, un superamento parziale di uno degli elementi tradizionalmente fondanti all'interno dello strale dell'anima peccatrice al proprio corpo; in merito, si veda: Riyeff 2015, pp. 455-457.

fronte al Cristo Giudice ciascun uomo si presenterà nudo delle ricchezze terrene e rivestito solo delle proprie virtù, ben accetta sarà dunque una morte giunta prima che i vizi terreni abbiano irrimediabilmente corrotto l'anima:

*Eawla, cwæð se halga Ysodorus, þonne gyt geomrað seo sawl þe hire lif ær on receleaste lifde, ond cwið: 'Wa la þæt ic æfre swa ungesæligo geboren sceolde weorðan, ond þæt ic swa earm middangeardes leobt geseon sceolde. Wa la þæt ic swa lange on minum lichaman eardigan sceolde, þa he me reste geearnigan ne wolde. Unlust me wæs to lifianne, ond walic to sweltanne'. Eawla, deað, swete eart ðu þam earmum ond þam wædliendum, ond wunsum eart ðu þam unrotum ond þam gnorniendum, ond biter eart ðu ðam weligum þisse worulde, for þan hie forlætan sceolon hira blissa ond onfoð unrotnessa. þe se deað ælces yfeles ond eges ende is<sup>207</sup>.*

Proprio prendendo spunto dalla certezza che pentimento e purificazione dovranno avvenire sulla terra<sup>208</sup>, prima che la morte separi l'uomo dalla carne, l'omelista costruisce l'intera seconda parte del suo sermone. Tale seconda sezione della predica si costituisce di un reiterato invito a riflettere sulla irrimediabile caducità dell'esistenza terrena e sulla parallela immutabilità della gioia che viene promessa

---

<sup>207</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 370.47-56; 'Oh, dice San Isidoro, allora l'anima ancora si lamenterà con te a causa della vita che prima ha vissuto nella negligenza, e dirà: Misera me, che sono nata così sfortunata, e che così miseramente ho dovuto vedere la luce del mondo. Misera me, che ho dovuto dimorare così a lungo nel corpo, quando questo non ha voluto guadagnare il riposo per me. Malvagio desiderio è stato in me di vivere, e desidero dolente di morire. Oh, morte, Dolce sei tu per i miserabili e gli ultimi, e gradevole per per il triste e per chi lamenta le proprie sfortune; e amara per il prospero in questo mondo, perché devono perdere i loro piaceri e ricevere tristezza. La morte sarà la fine di ogni male e di ogni paura'). Nel tono e nei contenuti, l'augurio che la morte privi l'anima del peso della carne e dei peccati, prima che sia troppo tardi e che la dannazione diventi inevitabile, ricorda da vicino il pesante atto d'accusa rivolto alla morte dall'anima peccatrice nel quarto sermone vercellese. Disperata per aver preso coscienza troppo tardi della perdizione incontro alla quale si era andata a causa del proprio comportamento terreno, l'anima protagonista del quarto sermone della raccolta vercellese non solo afferma di essersi augurata più di una volta che qualche evento la separasse dal corpo, ma accusa anche la morte di non aver agito per tempo, portando via il corpo prima che quest'ultimo potesse condannare definitivamente entrambi alla dannazione eterna. Dal punto di vista contenutistico, significativo appare lo slittamento di contesto messo in atto dall'anonimo omelista: se infatti nella fonte latina le parole rivolte alla Morte erano pronunciate dall'Uomo nel corso di una discussione con la Ragione in merito alla natura corrotta del mondo, nel sermone vercellese tale discorso risulta essere parte di un più complesso ragionare di una anima corrotta, che diviene quindi portatrice anche dello strale contro la Morte stessa. In tale contesto, come apparirà evidente da quanto appena affermato, la mia scelta è stata quella di propendere per una attribuzione al personaggio dell'anima dello strale alla Morte, lettura non presa in considerazione da Scragg nella sua edizione dell'omelia vercellese. Così come evidenziato da Zacher, e a mio parere confermato dal contesto stesso del passo in oggetto, più appropriato risulterebbe leggere le parole di biasimo alla morte come parte integrante del lamento dell'anima, motivo di grande successo che l'omelista doveva sentire non estraneo ai toni della prosa religiosa in lingua volgare. Cfr. Zacher 2009, pp. 171-172.

<sup>208</sup> A tal proposito, degna di attenzione è la riflessione sull'importanza delle sofferenze terrene, viatico per giungere al Regno dei Cieli (*At. XIV, 21*): *Nænig ne sie ðe ne sarige his synna, ond wepan he sceal ond breowsian þæt he ne scyle on ecnesse beofan. Us gedafnað þurb manigfealde earfeðnessa to ganganne on beofena rice* (cfr. Scragg 1992, p. 371.74-76; 'Non sia poi nessuno che non si duole per i propri peccati, ciascuno deve infatti piangere e far contrizione così da non dover poi dolersi in eterno. A noi è permesso attraverso molteplici avversità di entrare nel Regno dei Cieli').

al buon servo di Dio<sup>209</sup>. Proprio il buon cristiano appare il fulcro del ragionare del predicatore, in quanto evidente appare come l'uomo potrà guadagnare la beatitudine solamente nel caso sappia difendersi dalle reiterate minacce che vizi e corruzione portano all'anima immortale:

*Eala ðu, man, gif ðe nu gyt þines lichoman uneðnessa hrinen oðþe hie ðe cýnsende fyrwetgyrnesse lære oððe nu gyt þin mod þe forbealdnesse myngie, gemýne þa toweardan ond þa unasecendlican witu, hu grimme hie synt. Ond for þan sie ðe swa mycel geornfulnes þa synna to betanne swa ðe wes ær hie to wyrccanne. Nænig þing on þysse worulde þe gedo þinra synna sorhreasne, ac ðurbwunige on þinre heortan ege ond fyrhtu. þurh þone ege ðu gebetest þa synne. þær lufu ne bið, þær bið ealles lifes tolysnesse<sup>210</sup>.*

Il seguente e reiterato invito alla virtù conduce il fedele alla una sezione finale del componimento. Costruita su di una struttura bifronte<sup>211</sup>, tale chiusa presenta un elenco delle pene che attendono i peccatori: esso appare infine seguito da un ultimo richiamo alla preghiera, strumento che può guidare il fedele nella battaglia contro gli inganni del maligno. Esempificazione perfetta di tale incedere narrativo appare il ritmato invito a riflettere sulle pene che, in una sorta di contrappasso dantesco, attenderanno i peccatori:

*Ac ða ðe nu to swiðe ne blissiað on þysse leasan worulde welum, hie feoð þonne on þam toweardan dome. ða ðe nu be sylfwille Gode þeowiað, hie gefeoð þonne on þam heofonlican brydbure, ond ða ðe nu forlætað þas eorðlican welan, hie onfoð þonne þa heofonlican. Ac ða*

---

<sup>209</sup> In tale contesto, come inevitabile, grande spazio viene dedicato al tema della caducità umana e alla necessità di opporsi al peccato con zelo, prima che la morte possa strappare l'anima dal corpo: *Ac wiðstandað him nu þa hwile þe ge magon ond moton, ond settað togeanes eowres lichoman lustum ond cwicsusles fyres bryne, ond settað beforan eow þone egeslican dom, ond eowres deaðes dæg gemunað, for ðan ælce dæg us nealæceð þære sawle gedal ond ðæs lichoman. We witon hwæt we on þyssum dæge wyrccende wæron, ac we nyton on þysse nibte þeah bio sie ut alædedu. Ond us þonne ðæt deoful læde on bis witu þe us ær on life mid þære synbryne onælp. Mid unasecendlican tintrego he us cwylmæð, se ðe we ær bis willan worhton on worulde. Cfr. Scragg 1992, pp. 373.111-374.119; 'Ma opponetevi a esso [il peccato, NdT] fintanto che vi è possibile ed è consentito, e resistete ai vostri peccati carnali e al tormento del fuoco dell'inferno, e ponete di fronte a voi quel terribile Giudizio, e tenete in mente il giorno della vostra morte, dato che ogni giorno ci avvicina a quella separazione dell'anima dal corpo. Noi sappiamo cosa facciamo ogni giorno, ma noi non sappiamo in quale notte le anime verranno condotte fuori. E dunque allora il diavolo che durante la vita ha acceso in noi l'ardente fuoco del peccato ci condurrà ai suoi tormenti, e ci torturerà con indicibili sofferenze, dato che noi sulla terra abbiamo compiuto il suo volere').*

<sup>210</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 376.167-377.174; 'Misero te, uomo, se i limiti della tua carne hanno il controllo di te o le insane curiosità ti perseguitano, se la lussuria guida il tuo animo: ricorda i futuri e gli inesprimibili tormenti, quanto terribili sono. E dunque, sia a te una grande desiderio nel fare ammenda di quei peccati come lo sei stato prima nel commetterli. Niente in questo mondo vi renderà liberi dal tormento dei vostri peccati, e possano terrore e soggezione rimanere per sempre nei vostri cuori. Dove non vi è amore, lì sarà la distruzione di ogni vita'.

<sup>211</sup> La sezione conclusiva del sermone è bipartita. L'omelista, prima si produce in un ritmato invito a tenere a mente l'importanza delle virtù cristiane e dell'aiuto che può fornire la preghiera nel perseguirle, e solo successivamente si produce in una sintetica ma efficace descrizione della penosa condizione che attende i peccatori, immersi in sofferenze dalle quali nessuno potrà affrancarli.

*earman ond þa synfullan to fyres tintregum hie beoð getogene. We graniað þonne, ond ne bið se ðe ure gemiltsie. We geomriað þonne, ond ne bið se ðe us hal gedo*<sup>212</sup>.

Secondo un incedere circolare, l'omelista affida l'*explicit* del sermone alle parole di Isidoro di Siviglia: *Ac uton we, men ða leofestan, cwæð se halga Ysodorus, eaðmodlice biddan God þæt he us gebealde her on worulde ond on þære towardan, se ðe leofað ond ricsað aa butan ende in ecnesse*)<sup>213</sup>. Con un ultimo invito alla preghiera e alla speranza di poter dimorare con il Signore, il componimento vercellese si chiude in maniera piuttosto brusca.

Sermone costruito intorno alla traduzione e al commento di alcuni passi di Isidoro di Siviglia, per stile e contenuti *Vercelli XXII* è testo che con pari diritto potrebbe appartenere al nucleo delle escatologiche così come a quello dei sermoni sulle virtù cristiane. Portatore di uno stile e di una teatralità che bene si adatterebbe al genere escatologico insulare, il lungo discorso dell'anima peccatrice e il sentito grido di allarme che essa rivolge all'uditorio<sup>214</sup> sembrano far riecheggiare le parole che rendono così incisivo il discorso dell'anima peccatrice alle proprie spoglie mortali, testimoniateci nella lunga *Vercelli IV*, così come quelle frammentarie delle ossa, tramandateci nella lacunosa *Vercelli XIII*. Molto di più che una semplice traduzione di estesi passi dei *Synonyma*, fonte che il sermone vercellese utilizza in senso funzionale a una finalità esortativa, *Vercelli XXII* presenta in maniera evidente molte delle caratteristiche tipiche del genere omiletico di area insulare, quali la teatralità e la forte componente simbolica dei contenuti, così come la struttura costruita su parallelismi e richiami interni. Escatologica e parenetica insieme, la ventiduesima predica vercellese appare così composta almeno in due distinti filoni tematici, di identica pregnanza contenutistica, ma di ben diverso peso stilistico, elemento che trasforma il sermone in un breve componimento sulla condizione dell'anima peccatrice incastonato all'interno di una cornice parenetica dalle movenze meno teatrali e di maggiore linearità.

<sup>212</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 377.186-192; 'Ma coloro i quali ora non hanno gioito eccessivamente nelle ricchezze di questo falso mondo, essi gioiranno poi al momento di quel futuro giudizio. Coloro i quali adesso hanno con volontà servito il Signore, essi gioiranno poi in quella celeste camera nunziale. E coloro i quali ora hanno abbandonato le cose terrene, essi riceveranno poi quelle celesti. Ma quei miserabili e quei peccatori, essi saranno trascinati nei tormenti dei fuoco. Noi allora ci lamenteremo, e nessuno avrà pietà di noi. Allora ci dispereremo, e nessuno darà noi importanza'.

<sup>213</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 378.218-220; 'Ma noi, miei cari – dice il Santo Isidoro – umilmente preghiamo Dio che ci sorvegli qui sulla terra e in futuro, Lui che regna per sempre e senza fine nell'eternità'.

<sup>214</sup> Il sermone, in verità, è portatore di una pluralità di voci: a quella dell'anima tormentata si uniscono infatti quella di Isidoro e quella del predicatore, che svolge il compito di mediare appunto fra le due voci principali del componimento. L'incedere della narrazione e l'alternarsi delle parole riferibili alla voce di Isidoro e di quelle attribuite all'anima dannata non risultano, in verità, univoci: come detto, il passaggio spesso repentino dal ragionare di Isidoro al lamento dello spirito impuro, messo in atto in maniera quasi sistematica dall'anonimo predicatore, costituisce esempio solido dalla pluralità di registri che caratterizza il sermone, un dato stilistico che forse meriterebbe una attenzione maggiore.

## Appendice 1

In questa appendice sono presentate quelle sezioni di *Vercelli II* e *Vercelli XXI* che testimoniano la maggiore somiglianza sia dal punto di vista contenutistico sia sintattico, sia terminologico: fra parentesi, per comodità e immediatezza di consultazione, viene anche riportato il numero delle linee secondo l'edizione curata da Scragg, mentre a lato è inserita una seconda numerazione, utile a rendere più agevole l'individuazione dei passi che all'interno del capitolo vengono fatti oggetto di commento e analisi; non è, al contrario, fatto uso di nessun espediente grafico per evidenziare le parti in versi. La giustapposizione dei passi dei due sermoni ha la finalità di rendere visivamente molto evidenti i punti di contatto fra i due testi, di facilitarne il confronto e, in ultimo, di apprezzare con maggiore immediatezza sia le differenze di sintassi e di costruzione della frase, sia il peso che ciascuno di tali brani ricopre all'interno delle due omelie vercellesi, in particolar modo nella più lunga e complessa *Vercelli XXI*.

### Vercelli II

“Men ða leofestan, þæs myclan domdæges  
worc bið swiðe egeslic ond andryslic  
eallum gesceaftum. In þam dæge þa  
hleoðriendan ligeas forbærnaþ þæne  
blodgemengdan geard ond þa þe nu her  
5 syndon on myclum gylpe ond on unnyttre  
gesyhðe goldes ond seolfres ond  
godwebbes ond woggestreona, ac we sint  
nu þam geliccost fortruwode þe he us no  
to ne cyme. ond on þam dæge gewit  
10 sunnan leoht ond monan leoht ond þa  
leoht ealra tungla. ond on þam dæge bið  
dryhtnes rod blode flowende betweox  
wolcnum, ond in þam dæge bið dryhtnes  
onsyn swiðe egeslicu ond ondryslicu ond  
15 on þam hiwe þe he wæs þa hine Iudeas  
swungon ond ahengon ond hiora spatlum  
him on spiwon. In þam dæge þa synfullan  
heofiaþ ond wepaþ, for þan hie ær noldon

### Vercelli XXI

“Men þa leofestan, þæs ðe we geræd  
habbað ond geleornod on haligum bocum  
se ytemesta dæg þysse worulde byð swiðe  
egesfullic ond ondrysenlic eallum  
gesceaftum. On þam dæge þa hleoðriendan  
liggeas forbærnað þone blodgemengdan  
middangeard ond þonne þe nu ys on  
myclum gylpe ond on unnyttre gesyhðe  
goldes ond seolfres ond godwebbes ond  
woggestreona, ac we synt nu þam gelicost  
fortruwode þe he us na tocume. On ðam  
dæge þæs myclan domes, gewit sunnan  
leoht ond monan leoht ond þa leoht ealra  
tungla. On ðam dæge dryhtnes rod byð  
blode flowende betweox wolcnum, ond on  
ðam dæge byð dryhtnes onsyn swiðe  
egeslicu ond ondrysenlicu, on þam hiwe þe  
he wæs þa hine Iudeas swungon ond  
ahengon ond hyra spatlum him on spiwon.



hira synna betan, ac hie sarige aswæmaþ  
20 ond in susle afeallað. In þam dæge beoð  
blawende þa byman of IIII sceattum þyses  
middangeardes, ond þonne ealle arisaþ,  
swa hwæt swa eorþe forsweahh ond fyr  
25 forbærnde ond sæ sencte ond wildeor  
fræton ond fuglas tobæron, eall þæt þy  
dæge ariseð. On þam dæge siteð ure  
dryhten in his þam myclan mægenþrymme  
ond his onsyne ætyweð ond his lichoman;  
þonne bið seo wund gesewen þam  
30 firenfullum, ond þam soðfæstan he bið hal  
gesewen. ond þonne Iudeas magon geseon  
þone þe hie ær cwealdon ond hengon. ond  
se soðfæsta dema þonne demeð ealra  
manna gehwylcum æfter his sylfes  
gewyrhtum.” (linee 1-20)

35 “Hwæt, þonne þinceð þam synfullan þæt  
noht ne sie þæs hates ne þæs cealdes, ne  
þæs heardes ne þæs hnesces, ne þæs leofes  
ne ðæs laðes, þæt hine þonne mæge fram  
dryhtnes lufan adon ond his willan  
40 ascadan, ond nu nellaþ his willan wyrcean  
nu we eaðe magon. Hwæt la, þæt is ofer  
eal gemet to sceawigenne ond to  
smægenne, þæt þa earman fyrenfullan  
sculon sarige aswæman fram ansyne ures  
45 drihtnes ond fram his haligra ond fram  
þam wuldre heofona rices, ond þonne  
gewitaþ hie in þa tintrego þære ecean helle.  
[...]” (24-27)

On þam dæge þa synfullan heofað ond  
wepað, forðan þe hie ær noldan hyra synna  
betan, ac hie þonne sceolon sarie aswæman  
ond on susle afeallan. On ðam dæge,  
feower englas blawað feower byman on  
feower healfa þyses middangeardes ond  
þonne ealle arisaþ, swa hwæt swa eorðe  
forswealh ond fyr forbærnde ond sæ  
besencte ond wildeor fræton ond fugelas  
tobæron, eall þæt on ðam dæge arist. On  
ðam dæge sitt ure dryhten on his myclan  
mægenþrymme ond his ansyne ætyweð,  
ond þonne Iudeas magon geseon þone þe  
hie ær ahengon ond cwealdon. ond se  
soðfæsta dema ðonne demeð eallra manna  
gehwylcum be his agenum gewyrhtum.”  
(158-177)

“Hwæt la, þæt ys ofer eallu þing to  
smeagenne þæt þa earman fyrenfullan  
sceolon sarie aswæman fram ansyne ures  
dryhtnes ond fram his haligra ond fram  
þam wuldre heofona rices, ond þanon  
gewiton on þa tregan þære ecan helle. Eala  
þæt menn him eallinga ne ondrædað hu ða  
deoflu him onstælað ealle þa unrihtan  
weorc þe her geworht beoð beforan þære  
menegeo þæs myclan domes. Eala hwæt,  
men him ne ondrædað þone deofol  
Antecrist mid helle witum ond his  
yrmðum ond his ðam sarum suslum þe  
him beoð to edleane hyra fyrena agolden.

“La hwæt, men him eallinga ne ondrædaþ  
50 hu þæt dioful him onstæleð ealle þa  
unrihtan weorc þe her worhte bioð  
beforan þære menigeo þæs myclan domes.  
La hwæt, men him ne ondrædaþ þæt  
55 mycle dioful Antecrist mid his helle  
witum ond mid his yrmþum ond his þam  
saran suslum þe him bioþ to edleane hira  
firena golden. La hwæt, we us ne  
ondrædaþ þone towardan ege  
60 domesdæges, se is yrmþa dæg ond earfoða  
dæg ond unrotnesse dæg ond cirnes dæg  
ond wanunge dæg ond sares dæg ond  
sorges dæg ond se þystra dæg. On þam  
dæge us bið æteowed se opena heofon ond  
65 engla þrym ond eallwihtna hryre ond  
eorþan forwyrht, treowleasra gewinn ond  
tungla gefeall, þunorrada cyrm ond se  
þystra storm, ond þæra liga blæstm ond  
graniendra gesceaft ond þæra gasta gefeoht  
70 ond sio grimme gesyhð ond þa godcundan  
miht ond se hata scur ond hellwarena  
dream ond þara bymena sang ond se brada  
bryne ond se bitera dæg ond þara sawla  
gedal ond se deaðberenda draca ond diofla  
forwyrd ond se nearwa seap ond se swearta  
75 deap ond se byrnenda grund ond se  
blodiga stream ond mycel fionda fyrhto  
ond se fyrena ren ond hæðenra granung  
ond hira heriga fyll, heofonwarena menigo  
ond hira hlaforðes miht, ond þæt mycle  
80 gemot ond sio reðe rod ond se rihta dom  
ond þara feonda gestal ond þa blacan

Eala hwæt, we us ne ondrædað þone  
towardan ege þæs domes dæges, se ys  
yrmðe dæg ond earfoðnessa dæg ond  
unrotnesse dæg ond cyrmes dæg ond  
wanunge dæg ond sares dæg ond sorge dæg  
ond se þystra dæg. On ðam dæge us byð  
ætywed se gesewena heofon ond engla  
þrym ond eallwihtna hryre ond eorðan  
forwyrd, treowleasra gewinn ond tungla  
gefeall, þunorrada cyrm ond se ðystra  
storm, ond þara liga gebrasl ond þa  
grangendan gesceafta ond þara gasta  
gefeoht ond seo grimme gesyhð ond þa  
godcundan mihta ond se hata scur ond  
hellwarena dream ond þara bymena sang  
ond se brada bryne ond se bitera dæg ond  
se micla cwyld ond þara manna dream ond  
seo sarie sorh ond þara sawla gedal ond se  
deaðberenda draca ond deofla forwyrd ond  
se nearwa seað ond se swearta deað ond se  
byrnenda grund ond se blodiga stream ond  
seo mycle fyrhto þara feonda ond se fyrena  
ren, hæðenra granung ond hyra heriga fyll,  
heofonwarena menigeo ond hyra hlaforðes  
miht, ond þæt mycele gemot ond seo reðe  
rod ond se rihta dom ond þara feonda  
gestal ond þa blacan andwlitan ond þa  
bifiendan word ond þara folca wop ond se  
scamienda here ond seo byrnende hell ond  
þara wyrma gryre. On þam dæge us byð ælc  
þylic egesa ætywed. þær þa fyrenfullan  
þonne mihton gewiscean þæt hie næfre  
næron acennede fram hira fæderum ond

ondwlitan ond bifiendan word ond þara  
folca wop ond se scamienda here ond sio  
forglendrede hell ond þara wyrma gryre.  
85 ond þonne bið us æghwylc þyllic egesa  
æteowed. þær þa fyrenfullan þonne  
meahton gewiscan þæt hie næfre ne wæren  
acennede fram hiora fædrum ond  
modrum, oððe ælc hiora to dumbum  
nytenum gewurde. Hwæt, him þonne þæt  
wære leofre þonne eal middangeard mid  
gestreonum þe heofon behwylfeð.” (31-55)

90 “La þæt we us ne ondrædaþ þæt we  
dæghwamlice geseoð beforan urum eagum,  
nu we þam oðrum ne gelyfaþ, ure þa  
neahstan sweltan, ond þonne þam  
lichoman bið laðlic leger gegyrwed, in  
95 þære cealdan foldan gebrosnod, ond þæt  
læne lic þær gerotaþ to fulnesse ond þam  
wæslitendan wurmum to æte. Hwæt, þæt  
þonne, la, bið sarlic sar ond earmlic gedal  
þæs lichoman ond þære sawle, gif þonne se  
100 earma innera man, þæt is seo werige sawl  
þe her forwyrht bið ond agimeleasedu  
Godes beboda, þæt hio þonne æfter þan  
gedale aslidan scile in þa ecean helle witu,  
ond þær þonne mid dioflum drohtigan in  
105 morþre ond on mane, in susle ond on sare,  
on wean ond on wurmum, betweox  
deadum ond dioflum, ond on bryne ond  
on biternesse ond on fulnesse ond on  
eallum þam witum þe dioflu gearwedon

modrum, oððe ælc hyra to dumbum  
nytenum gewurdon. Hwæt, him þonne þæt  
wære leofre þonne eall middangeard mid  
þam gestreonum þe heofon behwylfeð!”  
(178-206)

“La hwæt, we us ne ondrædað þæt we  
dæghwamlice geseoð beforan urum eagan  
ure neahstan sweltan, ond þonne þam  
lichoman byþ ladlic leger gegyred, innan  
þære cealdan eorðan gebrosnad, ond þæt  
læne lic gerotaþ to fulnesse, ond þam  
wæslitendum wurmum to æte. Hwæt, þæt  
bið þonne sarlic sar ond earmlic gedal þæs  
lichoman ond þære sawle, gif þonne se  
earma innera mann, þæt is seo werie sawl  
þe her forwyrht byð ond agymeleasedu  
Godes beboda, þæt heo þonne æfter þam  
gedale aslidan sceolde on þa ecan helle  
witu, ond þær mid deoflum drohtnian on  
morðre ond on mane, on susle ond on  
sare, on wean ond on wurmum, betweox  
deadum ond deoflum, on bryne ond on  
biternesse, ond on fulnesse ond on eallum  
þam witum þe deoflum wæs gearwod fram  
þære þe hie onforwurdon ond hie sylfe

110 fram þære frymþe, þe hie to gesceapene  
wæron ond hie sylfe gearnedon.” (56-68)

“Ac utan we beon gemyndige ussa sawla  
þearfe, ond wyrce we god on þam dæge  
þe we ðurhteon mægen, ond forlætan we  
115 morþor ond man ond oferhydyg ond  
æfeste ond idel gilp ond unrihtwisnessa  
ond unrihtthæmedas, ærætas ond  
ealogalnesse, dysinessa ond gedwollcræftas,  
gitsunga ond gifernessa, leasunga ond  
120 licettunga, tælnessa ond twyspræcnessa,  
niðas ond nearuþancas, ond heamolscipas  
ond ealle þa þeawas þe dioflu on him  
sylfum onstealdon. Ac lufigen we urne  
dryhten mid ealle mode ond mægene ond  
125 mid eallre usse heortan ond hygdo, mid  
ealre soðfæstnesse ond snyttro. Lufigen we  
usse þa nehstan swa swa us sylfe, ond sin  
we mildheorte earmum mannum ond  
elþeodegum ond untrumum, þæt us ure  
130 dryhten þurh þæt milde weorþe. Ond þeah  
ure hwylc wið oðerne gegylte on worde  
oððe on worce, forbere he him þæt  
liðelice, þe læs him God þæt yrre witnige.”  
(69-81)

“[...] ond sien we snotre ond soðfæste ond  
mildheorte ond rummode ond rihtwise  
135 ond ælmesgeorne ond clænheorte ond  
fremsume ond godfyrhte ond larsume ond  
þeowfæste ond gehrysume Gode ond urum  
hlafordum ond geþyldige Godes willan.”

gearnodon.” (207-218)

“Ac uton beon gemyndige urra sawla  
þearfa, ond uton wyrcean god on þam þe we  
þurhteon magon, ond uto forlætan morðor  
ond man ond oferhigdo ond æfsta ond  
idelve gylp ond unrihtwisnessa ond  
unrihtthæmedo, ærætas ond ealugalnessa,  
disignessa ond gifernessa, gytsunga ond  
leasunga, licettunga ond talnessa, niðas  
ond nearuþancas ond gedwollcræftas ond  
twyspræcnessa ond ealle þa þeawas þe  
deoflu on him astealdon. ond uton lufian  
urne dryhten mid eallum mode ond mid  
eallum mægene ond mid eallre heortan  
hylde ond mid eallre soðfæstnesse. ond  
uton lufian ure neahstan, þæt syndon ealle  
cristene menn, swa swa us sylfe. ond uton  
beon mildheorte earmum mannum ond  
elþeodigum ond untrumum, þæt us ure  
dryhten þurh þæt milde wyrðe. ond þeah  
ure hwylc wið oðerne agylte, oððe on  
worde oððe o worce, forbere he him  
bliðlice ond forgyfe on þysse halgan tide,  
þe læs him þæt yrre God witnie.” (219-231)

“[...] ond uton beon soðfæste ond  
mildheorte ond rummode ond rihtwise  
ond ælmesgeorne ond clænheorte ond  
fremfulle ond godfyrhte ond gesybbsume  
ond geþwære ond geþyldige ond eaðmode  
ond þeawfæste ond gehyrsume [...]” (234-

(108-111)

236)

140 “Utan we nu efstan to þan, þa hwile þe we  
ura wega wealdan moton.” (112-113)

“[...] ond uton habban us symle soðe lufe  
betweenan, ond uton efstan to ðam  
heofonlican rice ond hit geearnian on  
urum life, þa hwile þe we her beon  
moton.” (238-240)

“þær hie næfre leofe gedalaþ ne laþe  
gesamniaþ, ne næfre dæg ne cymeð æfter  
dæge ne niht æfter nihte.” (113-115)

“þær hie næfre leofe ne totwæmaþ, ne laðe  
ne gesamniað, ne næfre dæg ne cymeð  
æfter dæge ne niht æfter nihte.” (247-249)

145 “[...] þæt is efne se ilca God se ðe leofaþ  
ond ricsaþ mid fæder ond mid suna ond  
mid þam halgan gaste, þam is wuldor ond  
wyrðmynd þurh ealra worulda woruld aa  
butan ende, amen.” (116-119)

“[...] for þam þe he is ece dryhten ond  
gefyllednes ond fulfremednes eallra haligra,  
se leofað ond rixaþ mid fæder ond mid  
suna ond mid ðam haligan gaste on wuldre  
ond on wyrðmynde aa butan ende on  
ecnesse.” (254-257)

## *Appendice 2*

Il gruppo di versi qui di seguito pubblicato, nella sostanza, rispecchia i risultati del lavoro di sistemazione in metrica del testo di *Napier XL* (*ms. CCC 201*, sec. xi mid; Ker 49), fatto da Stanley: l'unica modifica significativa da me qui apportata al lavoro di quest'ultimo è l'applicazione dello schema metrico da egli individuato non al testo tramandatoci in Cambridge, *Corpus Christi College ms. 201*, ma alla versione medesimo brano poetico tradita dal mss. Cambridge, *Corpus Christi College mss. 419 e 421* (prima metà del secolo xi; Ker 68-69). Questa scelta non comporta nessuna modifica

significativa al contenuto del passo in questione, limitando lo spettro delle varianti a una quasi sistematica sostituzione di *on* con *in* (elemento che non inficia in alcun modo l'allitterazione, ma rende in verità maggiormente vario il ritmo dei passi poetici) e alcune varianti lessicali e sinonimiche (specie per quanto concerne sostantivi e aggettivi)<sup>215</sup>.

“Se is yrmða dæg      ond ealra earfoða dæg.  
 In ðam dæge us bið æteowed  
 seo geopnung heofona      ond engla þrym  
 ond hellwihtna rire      ond eorðan forwyrd,  
 5      treowleasra gewinn      ond tungla gefeall,  
 þunorrade hlinn      ond se ðeostra þrosm,  
 ðara lyfta leoma      ond þæra ligetta bræstl,  
 þara granigiendan gesceaft      ond þara gasta gefeohht,  
 ða grimman gesið      ond þa godcundan miht,  
 10      se hata scur      ond hellwara hream,  
 ðara beorga geberst      ond þara bymena sang,  
 se brada bryne ofer ealla woruld      ond se bitera dæg,  
 se micla cwealm      ond þara manna man,  
 seo sare sorh      ond þara sawla gedal,  
 15      se sara sið      ond se sorhfulla dæg,  
 ðæt brade bealo      ond se beornenda grund,  
 þæt bitere wite      ond se blodiga stream,  
 feonda fyrhto      ond se fyrena ren,  
 hæðenra granung      ond reafera wanung,  
 20      heofonwara fulmægn      ond heora hlafordes þrym,  
 þæt ongrysllice gemot      ond seo egesfulle fyrd,  
 se reða wealdend      ond se rihta dom,  
 ure fyrena edwit      ond þara feonda gestal,  
 þa blancan andwlitan      ond þæt bifigende wered,  
 25      se forhta cyrm      ond þara folca wop,  
 ðara feonda grimnes  
 ond se hlude heaf,

<sup>215</sup> E.g., nel primo gruppo di versi: *hellwita* per *elwihtna* (v. 4), *gefeall* per *gefeal* (v. 5), *se ðeostra þrosm* per *se þistra storm* (v. 6), *beornenda* per *birnenda* (v. 16), *wealdend* per *waldend* (v. 22); nel secondo gruppo di versi: *[bið]* *læðlic legerbed gegyred* per *læðlic leger gired* (v. 1), *eorðan* per *moldan* (v. 2).

þæt sarige mancyn      ond se synniga heap,  
 seo granigende neowelnes      ond seo forglendrede hell,  
 30      þara wyrma ongripe  
           ond þara sorhhwita mæst,  
           se niðfulla here  
           ond se teonfulla dæg.<sup>216</sup>

On þam dæge us bið eal þyllic egesa æteowed and þa synfullan þonne woldan gewiscan georne gif hy mihton þæt hy næfre acennede ne wæron fram fæder ne meder. And him þæt þonne wære leofre þonne eall middaneard to æhte geseald. La hwæt, we nu ungesælige synd þæt we us bet ne warniað and þæt we ne ondrædað us ðe swiðor þe we dæghwamlice geseoð beforan urum eagum ure þa and sweltan<sup>217</sup>

          and þonne sona þam lichaman      [bið] laðlic legerbed gegyred  
           and in ðære cealdan eorðan gebrosnað,  
           and þæt lic þær to fulnesse gewurðeð  
           and þam wæslitendum      wirmum weorðeð to æte  
 5      ðonne bið sorhlic sar  
           and earmlic gedal lices and sawle  
           and gif þonne seo sawel      huru slidan sceal  
           in ða ece helle witu  
           mid þam werigan      and þam awirgedan gaste  
 10      and þær þonne mid deofflum      drohtnoð habban

<sup>216</sup> ‘il cielo aperto e la schiera degli angeli // e la caduta delle creature degli inferi e la rovina delle cose terrene, // battaglia più terribile e caduta delle stelle, // cataratta tonante e buia tempesta, // lo splendore celeste e la fiamma folgorante, // il creato mormorante e la battaglia degli spiriti, // la vista ruggente e il potere di Dio // la tempesta rovente e il lamento delle creature infernali, // l’eruzione delle montagne e il suono delle trombe, // il largo incendio su tutto il mondo e la morte amara, // il grande massacro e la corruzione degli uomini, // il cupo turbamento e la separazione delle anime, // il triste viaggio e il giorno pieno di afflizione, // l’ampia sofferenza e il suolo ardente, // l’amara sofferenza e il fiume insanguinato, // e il terrore dei diavoli e la pioggia infuocata, // il lamento degli infedeli e il pianto dei ladri, // la piena gloria degli abitanti dei Cieli e la grandezza di Nostro Signore, // e la folla spaventosa e il terribile esercito, // il saggio maestro e il giusto Giudizio, // la nostra vergogna ardente e l’accusa dei diavoli, // i volti pallidi e la schiera tremante, // le grida di terrore e il lamento delle genti, // la ferocia dei diavoli e pianto risuonante, // la dolente umanità e la moltitudine peccatrice, // l’abisso mormorante e l’inferno che divora, // l’assalto del serpente e il frutto colmo di sofferenza, // l’armata piena di odio e il giorno colmo di dolore’.

<sup>217</sup> ‘In quel giorno tutti questi orrori saranno a noi rivelati. E i peccatori vorrebbero volentieri scegliere, se potessero, di non essere mai venuti al mondo da madre o padre. E per loro questo sarebbe dunque più gradito che se venisse loro donato come possesso l’intero mondo. Oh, ecco, noi siamo adesso miseri dato che meglio non vigiliamo e dato che più fortemente non ci causa timore che noi ogni giorno vediamo chi ci è vicino cadere e morire, [...]’.

in morðe and on mane,  
 in susle and on sare,  
 in wean and on wyrmslitum,  
 betweenan deadum and deoflum,  
 15 in byrne and on biternesse,  
 in bealuwe and on bradum lige,  
 in yrmðun and on earfeðum,  
 on swyltcwale and in sarum sorgum,  
 in fyrenum bryne and on fulnesse,  
 20 in toða gristbitum and in tintregum,  
 in angmodnesse earma sawla  
 in cyle and in wanunge,  
 in hungre and in ðurste,  
 on hæte and on earfoðnesse,  
 25 in neowlum attrre and in ecere forwirde,  
 on arleasnysse  
 and in mystlicum wita cynne,  
 on muðe and on fædme  
 þæs deadberendan dracan  
 30 se is deofol genemned<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> ‘[...] e che poi velocemente la carne è posta nella orrida tomba // e decade in quella fredda terra, e lì la carne diviene putrescente // e per i vermi che spolpano i cadaveri diventa cibo. // Allora sarà dolente sofferenza // e misera separazione dell’anima e del corpo, // se dunque l’anima infine dovrà scivolare // nella sofferenza infernale // con i dannati e le anime maledette, // e poi lì con il diavolo avere vita // nel delitto e nella colpa, // nei tormenti e nelle sofferenze, // nelle affezioni e nei morsi di serpi // fra i morti e i diavoli, // nell’incendio e nell’amarezza, // nelle malizie e nell’eterno giacere, // nelle sofferenze e nelle avversità, // nella morte e nelle tristi affezioni, // nelle fiamme del peccato e nel putridume, // nel digrignare dei denti e nel tormento, // nell’affezione delle anime più miserabili, // nel gelo e nel pianto, // nella fame e nella sete, // nel calore e nella tribolazione, // nel basso veleno e nella più eterna perdizione, // nell’empietà, e nei distinti generi di tormento, // nella bocca e nella stretta pancia // del drago portatore di morte // che si chiama diavolo’.



### 3. I sermoni sulle virtù del buon cristiano

Da una analisi del corpo dei sermoni vercellesi appare evidente come, almeno dal punto di vista tematico-strutturale, pressoché tutti i componimenti presentino chiare finalità parenetiche: tale parenesi, a tratti molto marcata, risulta però spesso funzionale per quei motivi escatologici, agiografici, rogazionali o ancora esegetico-scritturali che muovono gran parte dei sermoni del manoscritto. In soli tre componimenti del *Vercelli Book*, di contro, il richiamo alla purezza e a una lodevole condotta di vita si configura quale vero tema di fondo. Il trittico di sermoni vercellesi appare, nei suoi contenuti così come nelle sue forme, di quella letteratura esortativa e della trattatistica carolingia generalmente ricondotta al genere degli *specula principis*<sup>219</sup>: delle tematiche parenetiche così centrali in tali tipologie di trattati, i sermoni vercellesi presentano infatti una interessante selezione e rielaborazione in una ottica non solo laica, ma anche quotidiana e popolare<sup>220</sup>.

#### 3.1 Un breve compendio di virtù cristiane: *Vercelli III*

Di struttura piuttosto complessa, *Vercelli III* è sermone quaresimale che, all'interno del codice vercellese, funge da elemento di separazione fra due testi dallo spiccato carattere escatologico (*Vercelli II e Vercelli IV*)<sup>221</sup>. Per lungo tempo ritenuto sermone composito, basato sulla libera rielaborazione di

---

<sup>219</sup> Genere letterario di grande successo e diffusione, quello degli *specula principis* ha proprio nel periodo carolingio un momento di notevole produttività: fra gli *specula* ascrivibili a tale ambito, notevole peso eserciteranno sulla tradizione successiva, non solo il già citato *Liber Exhortationis* di Paolino di Aquileia, ma anche la *Via Regia* di Smaragdo, il *De rectoribus christianis* di Sedulio Scoto, il *De institutione regia* di Giona d'Orléans e il *De ordine palatii* di Incmaro di Reims. Testi, questi ultimi, ai quali va certamente aggiunto il *De Virtutibus et vitiis*, composto da Alcuino alla fine del secolo viii a uso di Wido, margravio di Britannia. In merito al genere degli *specula principis* e al loro contributo per la comprensione del pensiero politico del secolo ix, si rimanda a: Carlyle 1956, pp. 215-258; per una attenta analisi della figura di Alcuino come autore di trattatistica sulle virtù cristiane si rimanda a: Marocco Stuardi 1999.

<sup>220</sup> In questo senso, come si potrà valutare, del tutto indicativo appare il trattamento di passi parenetici di Giovanni Crisostomo leggibile all'interno di *Vercelli VII*. Cfr. infra, pp. 90-94.

<sup>221</sup> Vergato ai *folia* 12r-16v, il terzo sermone vercellese è generalmente considerato lungo componimento sulle virtù salvifiche del Battesimo e della Confessione. Esso si trova inserito in un blocco di testi dai caratteri escatologici piuttosto marcati, componimenti con i quali non condivide però quasi nessuna caratteristica, stilistica o contenutistica. Il suo posizionamento in tale preciso contesto dottrinale non è però, con ogni probabilità, casuale. A testimonianza di un ruolo certamente non marginale di tale invito alla rettitudine all'interno della struttura parenetico-escatologica che sostiene i testi contenuti nel codice vercellese, è doveroso mettere in evidenza come *Vercelli III* si configuri quale elemento di raccordo fra due sermoni caratterizzati da una spiccata vena escatologica, l'uno portatore di una descrizione in versi delle Fine dei Tempi, l'altro tutto incentrato sul tema delle caducità delle cose terrene. La notevole parenesi del terzo sermone vercellese, completamente dedicato al richiamo alla virtù e alla fede in Cristo, andrebbe letta come perfettamente funzionale al messaggio contenuto nelle due omelie che lo circondano, testi che *Vercelli III* contribuisce a completare e mettere in risalto. Il sermone appare attestato in cinque differenti copie, tramandate all'interno dei mss. *Bodey 340*, *Bodley 343*, *CCC 162*, *CCC 198*. Il componimento vergato all'interno del codice *Bodley 343* è stato edito e

motivi tratti da un cospicuo numero di testi della latinità altomedievale<sup>222</sup>, *Vercelli III* in verità si compone della traduzione di una selezione di passi di un testo omiletico latino, tramandato fra gli altri dal manoscritto *Cambridge, Pembroke College 25* (sermone *Pembroke 22*)<sup>223</sup>. Seguendo fedelmente la struttura argomentativa della fonte, seppure amplificando e riadattando alcune parti del testo di origine, l'anonimo predicatore sembra costruire così un sermone interamente incentrato sull'opposizione fra i vizi e le virtù che caratterizzano la vita degli uomini e che, in maniera speculare, possono avvicinarlo o allontanarlo dalla Grazia del Signore.

Di notevole portata parenetica appare l'apertura del componimento. Subito dopo avere richiamato l'attenzione dei fedeli con la consueta formula *Men þa leofestan*, il predicatore infatti si prodiga immediatamente nell'introdurre le tre virtù indispensabili all'uomo per avvicinarsi al Signore: la fede (in Dio Padre, in Cristo e nella Santa Trinità), la speranza (nel premio eterno), e il vero amore (per le cose divine, così come per il prossimo)<sup>224</sup>. Tutte queste virtù, sulle quali l'omelista si sofferma

---

in parte commentato in: Belfour 1909, pp. 50-59 (*Belfour VI*).

<sup>222</sup> Fra i testi inizialmente individuati quali fonti del sermone vercellese, di non secondaria importanza ricoprivano i *Liber Scintillarum* di Defensor di Ligugé, le *Sententiae* di Isidoro di Siviglia, il *De Virtutibus et Vitiis* di Alcuino, oltre che una non meglio identificato numero di florilegi ascetici in lingua latina. In merito, piuttosto interessante è l'analisi delle possibili fonti latine che soggiacciono al terzo sermone vercellese fatta da Turville-Petre: tale breve lavoro risale, infatti, a un periodo precedente l'identificazione del *Sermone 22* quale fonte primaria dell'intera famiglia di testi correlati a *Vercelli III*, fatto che rende l'analisi di Turville-Petre ancora di maggior importanza. La necessità di analizzare un testo per il quale non era individuabile alcuna fonte univoca ha richiesto, infatti, la scomposizione e l'analisi separata delle distinte sezioni del sermone, sia in ragione della ricerca di possibili fonti di riferimento sia al fine di comprenderne strutture e tematiche principali di cercare successivamente, per ciascuna di essa, dei possibili testi di riferimento latini. Fattori che rendono tale lavoro una solida indagine su di una specifica famiglia di omelie in lingua inglese antica, e un altrettanto interessante studio sulla ricezione e interpretazione di alcuni sermoni latini in ambito anglosassone. Cfr. Turville-Petre 1963, pp. 51-78.

<sup>223</sup> L'omeliario *Pembroke 25* (*Cambridge, Pembroke College 25* sec. xi<sup>2</sup>), redatto presumibilmente nella zona di Bury St. Edmunds, è copia di un più antico florilegio di epoca carolingia noto come *Omeliario di St. Père de Chartres*. Seppure risalente al periodo anglo-normanno, il ms. *Pembroke 25* è la più antica copia a noi pervenuta di una raccolta che deve avere goduto di una notevole diffusione proprio nel periodo tardo-anglosassone, così come dimostrato dal numero di copie e traduzioni di interi sermoni, o di singole sezioni di componimenti riconducibili a questo omeliario. Il manoscritto *Pembroke 25* è fonte di ispirazione anche di tre dei sermoni rogazionali del manoscritto vercellese (*Vercelli XIX*, *Vercelli XX* e *Vercelli XXI*). La presenza di un quarto testo direttamente collegato alla raccolta latina confermerebbe non solo che l'omelista dovesse avere a sua disposizione una copia pressoché completa dell'*Omeliario*, ma indicherebbe anche un certo successo di tale raccolta di sermoni nell'Inghilterra anglosassone. A ulteriore conferma della stretta connessione che lega le quattro omelie vercellesi ai componimenti dell'omeliario, risulta non secondario rilevare come il terzo e la ventesimo sermone vercellesi presentino parziali traduzioni indipendenti di alcuni passi del medesimo sermone latino, il quarantaduesimo della raccolta *Pembroke 25*. Per maggiori dettagli sulla raccolta *Pembroke*, si veda: Cross 1987 (di grande interesse appare la lunga analisi della derivazione diretta di alcuni sermoni vercellesi dal codice *Pembroke 25*, contenuta alle pp. 91-173).

<sup>224</sup> *Broðor þa leofestan, ic cyðe þæt þreo þing synt ærest on foreweardum æghwylcum men nydþeþefe to habbanne. I is geleafa, oðer is biht, þridde soðlufu. On ðam geleafan is þæt be gelyfe on God, fæder ælmihtigne, ond on sunu ond on þone halgan gast ind on þa untodældan þrynesse ond on þa þurhwuniendan annysse. þonne is se biht þæt be wislice gebiht þa ecan meda. þonne is*

brevemente, trovano la propria sostanza nel Battesimo, sacramento nel quale si esplicita la natura stessa del Cristianesimo, oltre che nel profondo amore per la pace e nella concordia nei confronti di Dio e del prossimo. Facendo leva su di un impianto narrativo dal ritmo piuttosto incalzante, l'omelista dedica immediatamente spazio a sei comportamenti virtuosi<sup>225</sup> che, non solo mettono il cristiano in condizione di contrastare gli otto vizi capitali<sup>226</sup>, ma anche, insieme alla pratica della confessione, possono permettergli di sconfiggere il peccato.

La sezione successiva del sermone, secondo un filo conduttore piuttosto lineare, è poi dedicata alla necessità di confessare i peccati e a comprenderne la gravità, così da pentirsene sinceramente: secondo uno schema non inusuale, a suggello dello sprone alla sincerità e all'onestà nei confronti del confessore viene dunque apposto un passo del *Libro dei Proverbi* (*Pr. XXVIII, 13*)<sup>227</sup>, elemento conclusivo della prima serrata sezione parenetica del sermone.

Proprio il motivo della redenzione diviene filo conduttore della rimanente parte del sermone, prima sotto forma di un invito al pentimento, basato su precisi richiami alle Scritture, e successivamente attraverso l'esortazione a riflettere sulla necessità di praticare veglie e digiuni, nel periodo quaresimale così come in tutto il resto dell'anno: degno di nota è come l'anonimo omelista,

---

*seo soðe lufu þæt he sie gefylled mid þære godcundan lufan ond his nehstan. Cfr. Sragg 1992, p. 73.1-10; 'Carissimi fratelli, io vi annuncio che tre cose è necessario che l'umanità possieda: prima, su tutte, è la fede, la seconda la speranza, la terza il vero amore. Nella fede, è necessario che ciascuno creda in Dio, Padre Onnipotente, e nel Figlio, e nello Spirito Santo, nella Trinità separata e nell'Unità eterna. Dopo questo, vi è la speranza, e cioè che ciascuno spera saggiamente in questi premi eterni. Poi, l'amore vero, cioè che ciascuno sia riempito dell'amore per il divino e per il prossimo'.*

<sup>225</sup> Nelle intenzioni del predicatore, tali sei comportamenti dovevano fungere da ideale strumento di rettitudine che i fedeli avrebbero dovuto utilizzare durante tutto l'anno, e in maniera particolare durante la Quaresima: *Broðor mine, VI þing synt nydebehefe to habbanne þære halgan cristenlican æwfastnesse ond ealra mæst on þyssum halgum lengtenfestene. .i. is andetnes, oðer is breowsung, þridde is wæcce, feorþe is fæsten, .v. sint gebedu, .vi. is elmesse. Cfr. Scragg 1992, p. 74.14-17; 'Fratelli, sei cose sono necessarie da possedere della santa religione cristiana e in particolare durante questi digiuni quaresimali: la prima è la confessione, la seconda è il pentimento, la terza è la vigilanza (l'attuazione delle veglie, ndt), la quarta è il digiuno, la quinta sono le preghiere, e la sesta è la carità'.*

<sup>226</sup> Gli otto vizi capitali, ai quali le virtù cristiane e la confessione possono porre rimedio e freno, sono, nell'ordine: desiderio smansioso del cibo, adulterio, ignavia, avarizia, vanagloria, invidia, rabbia e orgoglio. Quest'ultimo viene definito come il più importante dei vizi dei quali l'uomo può macchiarsi, in quanto altro non è che quello che all'inizio dei tempi ha provocato la caduta degli angeli dai Cieli.

<sup>227</sup> *Sio andetnes is mildbeortnesse worc. Hio is hæl þæs untruman, ond hio is læcedom ura mægena mid breowsunge, for þan we on oðre wisan ne magon bion gebeleda nimðe we ura synna andetten, þa þe we ðurbtugon. Be þera synna andettnesse Salomon cwæð: se ðe his scylda gebydeð, ne bið he na geriht. Se ðe soðlice hie geandet ond hie þonne forlæt, se bið mildbeortnesse begytend. Cfr. Scragg 75.36-42; 'La confessione è una opera della misericordia. È la cura dei malati, ed è con il pentimento, la cura delle nostre capacità. Inoltre, noi altrimenti non potremmo essere guariti se non confessiamo i peccati che abbiamo commesso nella nostra vita. Riguardo a questa confessione dei peccati, Salomone ha detto: Chi nasconde i propri peccati, non potrà certamente essere nel giusto. Chi con sincerità confessa le proprie colpe e si pente, egli sarà fra coloro i quali riceveranno la pietà'. Il versetto biblico, tradotto dall'omelista è con ogni probabilità: <sup>13</sup>*Qui abscondit scelera sua non dirigitur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea misericordiam consequetur (Pr. XXVIII, 13).**

seppur rispettando le scansioni tematiche dell'originale testo latino, non rinunci a rendere l'incedere del suo sermone a tratti più serrato, oltre che a impreziosirlo con particolari volutamente vividi<sup>228</sup>. Il dato scritturale, Vetero- come Neo-Testamentario, costituisce poi l'elemento attorno al quale l'omelista struttura il successivo invito alla redenzione e alle veglie, così come quello alla preghiera<sup>229</sup>. Così come la sua fonte latina, la seconda parte del sermone vede però diminuire, seppure in maniera limitata, la frequenza delle citazioni bibliche: ai versetti delle Scritture si vanno di contro a sommare le parole e le riflessioni dei Padri della Cristianità<sup>230</sup>, in un crescendo parenetico che conduce all'esaltazione, prima del digiuno, e successivamente della preghiera. Semplice ma efficace è l'espedito che muove l'intera ultima parte del sermone: ai fedeli viene infatti presentato un serrato elenco di tutti i grandi personaggi biblici che si sono distinti per avere incarnato in maniera esemplare una data virtù. Per quanto concerne la pratica del digiuno, si ricorda quindi che anche Davide, Mosè e Cristo hanno digiunato per rafforzare il proprio spirito o per chiedere perdono al Signore<sup>231</sup>, mentre la fiducia riposta nella preghiera fra gli altri da Paolo, Mosè, Elia e Davide diviene esempio tangibile della necessità di rivolgersi continuamente a Dio<sup>232</sup>.

<sup>228</sup> Nell'intento di rendere maggiore la presa del proprio invito alla virtù, l'anonimo predicatore indugia infatti nella descrizione dei comportamenti che il buon cristiano dovrà tenere, così come degli effetti di tali comportamenti sulla Via che conduce al Signore.

<sup>229</sup> L'invito al pentimento, oltre che a una confessione sincera dei propri peccati, viene in un primo momento scandito attraverso la citazione di passi, in lingua inglese antica, tratti dal *Vangelo di Matteo* (<sup>8</sup>*Facite ergo fructum dignum poenitentiae; Mt. III, 8*), dal *Libro di Ecclesiastico* (<sup>5</sup>*De propitatio peccato noli esse sine metu, neque adjicias peccatum super peccatum; Eccli. V, 5*) e da *Isaia* (<sup>16</sup>*Lavamini, munde estote; auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis; quiescite agere perverse; Is. I, 16*); il successivo invito a praticare le veglie di preghiera trova il suo sostegno scritturale in passi del *Libro del Profeta Isaia* (<sup>9</sup>*Anima mea desideravit te in nocte, sed et spiritu meo in praecordiis meis de mane vigilabo ad te, cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent habitatores orbis; Is. XXVI, 9*), in quello dei *Salmi* (<sup>62</sup>*Media nocte surgebam, ad confitendum tibi super judicia justificationis tuae; Ps. CXVIII, 62*) in quello dei *Proverbi* (<sup>17</sup>*Ego diligentes me diligo, et qui mane vigilant ad me, invenient me*; *Pr. VIII, 17*), e nei *Vangeli di Matteo* (<sup>46</sup>*Beatus ille servus quem, cum venerit dominus ejus, invenerit sic facientem. 47 Amen dico vobis, quoniam super omnia bona sua constituet eum; Mt. XXIV, 46-47*; e in quello di *Marco* (<sup>37</sup>*Quod autem vobis dico, omnibus dico: Vigilate; Mc. XIII, 37*). Non manca, poi, un ultimo riferimento all'attenzione che il Salvatore rivolge alle notti passate nella preghiera, presente nei *Vangeli di Matteo, Marco e Luca*: <sup>40</sup>*Et venit ad discipulos suos, et invenit eos dormientes; et dicit Petro: Sic non potuistis una hora vigilare micum? 41 Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma (Mt. XXVI, 40-41); 37 Et venit, et invenit eos dormientes. Et ait Petro: Simon, dormis? Non potuisti una hora vigilare? 38 Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro vero infirma (Mc. XIV, 37-38); 40 Et cum pervenissent ad locum, dixit illis: Orate ne intretis in tentationem. 41 Et ipse avulsus est ab eis quantum jactus est lapidis [...]* (Lc. XXII, 40-41).

<sup>230</sup> L'omelista fa esplicito riferimento a personaggi quali Agostino, Gerolamo e Isidoro di Siviglia, le riflessioni dei quali trovano immediato riscontro e conferma nelle Scritture, puntualmente messe in risalto dal predicatore.

<sup>231</sup> Fra coloro i quali hanno trovato conforto e consolazione nel digiuno, l'omelista ricorda anche Paolo, l'Evangelista Giovanni, oltre che gli Ebrei e gli abitanti della città di Ninive, del cui digiuno purificatore parlerà anche, in maniera molto più estesa, un'altra omelia vercellese tratta dall'*Omeliario di St. Pére, Vercelli XIX*. Cfr. infra cap IV, pp. 115-121.

Tale schema compositivo non risulta, poi, perdere di sostanza nella breve chiusa del testo. Nel corso dell'ultima sintetica esaltazione delle virtù salvifiche della carità, l'omelista torna infatti a mettere in evidenza l'esempio fornito dagli atti compiuti in vita da alcuni dei Padri della Chiesa, in questo caso Agostino e Girolamo. Un crescendo che trova il suo punto di massima tensione parenetica nell'esaltazione di tre tipi di carità che precede la formula di chiusura del sermone:

*Witodlice, þreo cyn synt ælmessena: an is lichamlic, þæt is þæt man þam wædliendan sylle to gode þæt he mæge; oðer is gastlic, þæt is þæt man forgife þam þe wið hine gegylteð; þridde: þæt man þam gyltendan gestyre ond ða dwoliendan an rihtan gebringe*<sup>233</sup>.

Elemento ideale di raccordo fra due dei testi in prosa di tema escatologico del codice vercellese, il terzo sermone del *Vercelli Book* appare essere accurata rielaborazione di un denso sermone latino, il ventiduesimo del *ms. Pembroke College 25*. Così come la fonte primaria, il sermone anglosassone mostra una struttura e un argomentare caratterizzato da una linearità che, specie se confrontata con l'andamento immaginifico e teatrale dei sermoni escatologici che precedono e seguono, appare del tutto sorprendente. Costruito su elenchi argomentati di vizi e virtù, così come di figure esemplari delle Scritture, il sermone appare muoversi attraverso temi e contenuti che, come detto, ben presto lo qualcosa di più di una semplice riflessione sulle virtù del Battesimo o del digiuno: puntuale nel sentito invitare i fedeli alla riflessione e al pentimento, il sermone appare un primo compendio di molte di quelle virtù cristiane che fungeranno da elementi portanti di numerosi dei componimenti che seguiranno nel codice.

<sup>232</sup> L'importanza della preghiera viene sostenuta, non solo attraverso gli esempi dei personaggi sopra ricordati, ma anche attraverso il commento di due passi tratti dalla *Lettera di Giacomo*: <sup>16</sup>*Confitemini ergo alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini; multum enim valet deprecatio iusti assidua* (Gc. V, 16); <sup>17</sup>*Elias homo erat similis nobis passibilis; et oratione oravit ut non plueret super terram, et non pluit annos tres et menses sex.* <sup>18</sup>*Et rursum oravit, et caelum dedit pluviam, et terra dedit fructum suum* (Gc. V, 17-18). L'omelista, in tale elenco di personaggi virtuosi sembra poi trarre materiali anche da un lungo passo del *Libro dei Re*: <sup>1</sup>*In diebus illis aegrotavit Ezechias usque ad mortem; et venit ad eum Isaias, filius Amos, propheta, dixitque ei: Haec dicit Dominus Deus, praecipe domui tuae, morieris enim tu, et non vives.* <sup>2</sup>*Qui convertit faciem suam ad parietem, et oravit Dominum dicens: <sup>3</sup>Obsecro, Domine, memento, quaeso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto, et quod placitum est coram te fecerim. Flevit itaque Ezechias fletu magno.* <sup>4</sup>*Et antequam egrederetur Isaias mediam partem atrii, factus est sermo Domini ad eum dicens: <sup>5</sup>Revertere, et dic Ezechiae, duci populi mei: Haec dicit Dominus, Deus David patris tui. Audivi orationem tuam, et vidi lacrymas tuas, et ecce sanavi te: die tertio ascendes templum Domini; <sup>6</sup>et addam diebus tuis quindecim annos; sed et de manuregis Assyriorum liberabo te, et civitatem hanc, et protegam urbem istam propter me, et propter David, servum meum* (4 Re. 20, 1-6). Interessante appare come l'omelista attribuisca la prima delle due citazioni da Giacomo all'apostolo Paolo, personaggio che costituisce uno degli specchi di virtù da lui proposti all'attenzione dell'uditorio.

<sup>233</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 83.154-158; 'Realmente vi sono tre tipi di carità: una è quella fisica; la seconda è spirituale, cioè che un uomo perdoni colui il quale ha peccato verso di lui; la terza, che uno condanni (riprovi) chi ha peccato e conduca chi erra verso ciò che è giusto'.

### 3.2 *Le virtù del buon cristiano e della donna: Vercelli VII*

Vergato ai *folia* 56r-59v<sup>234</sup>, il breve sermone *Vercelli VII* è fra i componimenti in prosa vercellesi quello che mostra una più consistente impronta parenetica<sup>235</sup>. Privo di formula introduttiva, l'*incipit* del sermone richiama immediatamente i fedeli alla riflessione sull'importanza della Sapienza, veicolo privilegiato per allontanare il maligno e le sue tentazioni:

*Butan tweon, lar is haligdomes dæl, ond ealles swiðost gif bio hyre gymeleste framadrifeð ond ælce gitsunge afyrreð ond þissa woruldrica þinga lufan gewanige ond þæt mod to Godes lufan gebwyrfeð, ond gedet þæt hit ealle ða lustfulnessse þysse andweardan lifes onscunað. Soðlice sio lar mid geswince bio sceal þa forenemnedan þing forðbringan. Witodlice ealle Cristes þa gecorenan þurb geswinc ond þurb lare hie wurdon geweorðode þe we nu nemnan magon<sup>236</sup>.*

Così come ricordato dall'anonimo predicatore, la sola sapienza non è però sufficiente per raggiungere la beatitudine celeste: essa va infatti affiancata all'accettazione consapevole del patimento. In tal senso, secondo l'omelista non solo è da ritenere meritevole di lode l'accettazione della sofferenza provocata dal vivere circondati da uomini ingiusti, ma lo è anche la comprensione dei patimenti come parte della volontà del Signore. Una visione salvifica delle vicissitudini terrene che secondo l'omelista appare ben dimostrata anche dai tanti esempi forniti dalle Scritture: per questa ragione, uomini giusti come Abele, Abramo, Giacobbe o Davide devono essere fulgide pietre di paragone. In virtù di tali preziosi esempi di rettitudine, l'omelista prona i fedeli a riflettere se intendano raggiungere lo splendore dei cieli facendosi forza della vanità o dando prova di virtuoso patimento, così come

---

<sup>234</sup> Il settimo sermone vercellese costituisce un *unicum* nella tradizione anglosassone. Non è infatti improbabile che il sermone possa derivare da una traduzione latina, ascrivibile a Mutianus Scholasticus, di una omelia di Giovanni Crisostomo (incentrata sull'esegesi di *Eb. XII, 4-7*). Proprio la versione latina di Mutianus, piuttosto vicina per contenuto e struttura al sermone anglosassone, risulterebbe di grande importanza per una corretta interpretazione di alcune delle corrottele del testo vercellese così come dell'interpretazione di alcuni passi più controversi. A tal proposito, si veda: Zacher 2009b.

<sup>235</sup> A ben vedere, *Vercelli III* vede la propria lineare argomentazione muoversi attraverso svariate tematiche di genere parenetico, che spaziano dalla lode del Battesimo a quella della preghiera o del digiuno: tale aspetto contenutistico rende, dunque, *Vercelli VII* l'unico sermone completamente costruito sulla lode delle virtù cristiane.

<sup>236</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 134.1-7; 'Senza dubbio la Sapienza è una porzione della santità, specie se essa scaccia la negligenza, e cancella ogni tipo di avarizia, e diminuisce l'amore verso le cose terrene, e rivolge la mente all'Amore di Dio, e fa in modo di spegnere tutti i desideri di questa vita presente. In verità, la Sapienza insieme alle prove della vita potrà far crescere le cose che sono state dette in precedenza. Certamente tutti i prescelti di Dio diverranno degni di onore attraverso le sofferenze e la Sapienza, delle quali ora parleremo'. L'assenza di una formula introduttiva ha nel tempo condotto a considerare il settimo sermone vercellese la trascrizione di un sermone acefalo o frammentario: tale lettura, seppure del tutto plausibile, risulta forse da rivalutare. Secondo quanto ipotizzato da Zacher appare possibile che nell'esemplare di copia il sermone fosse preceduto da un componimento incentrato sulla medesima omelia di Giovanni Crisostomo, che doveva fungere da ideale primo elemento di un dittico sulle virtù cristiane. Una lettura di questo tipo potrebbe fornire anche una nuova possibile spiegazione di quel numerale *.ii.* che precede il componimento vercellese. Cfr. Zacher 2009b, pp. 111-112.

profetizzato anche dal Signore ai Suoi apostoli<sup>237</sup>. Una netta distinzione fra quel che conduce alla salvezza e quel che porta alla dannazione che appare ideale premessa per una dura condanna di coloro i quali vivono appunto nel lusso e nella vanità.

Così come era stato per sapienza e sopportazione, anche per sottolineare quali conseguenze possano avere sull'anima il lusso e la vanità vengono portati all'attenzione dei fedeli gli esempi di numerosi personaggi biblici. Fra coloro i quali si sono mostrati incapaci di distinguere la via che conduce a Dio da quella che porta alla morte vengono in questo caso citati il ricco Lazzaro ed Esaù, così come gli abitanti di Sodoma e gli Egiziani. Essi sono infatti esempi tangibili di una condotta terrena che li ha condotti, inevitabilmente, alla sofferenza e alla dannazione eterna<sup>238</sup>. Immagine che chiude nella sostanza la lunga sezione dedicata al confronto fra vizio e virtù.

Quanto segue gli esempi negativi dati da tali personaggi presenta un inatteso quanto significativo cambiamento di registro: l'omelista torna infatti a rivolgersi direttamente alla comunità dei fedeli, facendosi però portatore di un violento quanto inatteso strale contro alcuni atteggiamenti delle donne, e in particolare contro i pericolosi eccessi di vanità dei quali le donne, giovani e anziane, si fanno portatrici. Abituate a non confrontarsi con lavori pesanti e con le difficoltà della vita quotidiana,

<sup>237</sup> *Ic eow secge be ðam apostolum, ealle hie wæron geswencte maran geswincum þonne ænige oðre men. ða him eac Crist sylf foresæde: 'On þyssum middangearde ge habbað geswinc'; ond eft he cwæð: 'Ge wepað biofað ond þes middangeard gefylbð'. Neara ond wiðerdene is se halega weg, swa swa dryhten sylf cwæð: 'Witodlice is se weg neara þe to life gelædeð. þa ða þa ruman wegas swiðe dysiglice hie doð, ne becumað hie na to life, ac he hie gelædeð to forwyrde. Cfr. Scragg 1992, p. 135.28-34; 'Io vi ho detto riguardo agli Apostoli, tutti loro furono vessati più di quanto mai altro uomo sia stato vessato. Così Cristo stesso a ciascuno di loro aveva annunciato: Su questa terra voi sarete perseguitati; e ancora Lui disse: Voi piangerete e vi lamenterete, e questo mondo gioirà. Stretta angusta è la strada è la via santa, proprio come il Signore stesso ha detto: In verità, questa è la via. Quando essi prenderanno sciocamente le via larga, loro non giungeranno mai alla Vita eterna, ma questa li condurrà alla morte'). L'omelista fa qui riferimento alle parole pronunciate da Gesù riguardo alle molteplici sofferenze che attendono l'uomo virtuoso sulla terra, e che costituiranno il suo viatico verso il Regno dei Cieli, contenute nel Vangelo di Giovanni: <sup>20</sup>*Amen, amen dico vobis quia plorabitis, et flebitis vos, mundus autem gaudebit; vos autem contristabimini, sed tristitia vestra vertetur in gaudium (Gv. XVI, 20);* <sup>33</sup>*Haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis. In mundo pressuram habebitis; sed confidite, ego vici mundum (Gv. XVI, 33).* Nelle parole dell'omelista sembrano poi ritornare anche i contenuti di almeno un passo del Vangelo di Matteo: <sup>13</sup>*Intrate per angustam portam; quia lata porta, et spatiosa via est, quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. <sup>14</sup>Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam! Et pauci sunt qui inveniunt eam (Mt. VII, 13-14).**

<sup>238</sup> L'anonimo omelista, dopo avere fatto riferimento ai negativi esempi degli abitanti di Babilonia e dei sovrani egizi, ricorda ai fedeli quale sia il giudizio di Cristo in merito a coloro i quali abbiano indugiato nel lusso e nelle comodità: *Geþrað eac hwæt Crist cwæð, þæt þa þe mid hnescum brægum gegyrede wæron, on cyinga husum wæron. On heofenum þæt ðonne is þa þe for Godes lufan swylce habban nellað. Witodlice ægðer ge hnesce brægl ge gebwylce hnescesse þysse worulde no þæt an þa unfæstrædan ac eac þa fæstrædan ond þera unsoðfæstra sawla gewemmeð. Cfr. Scragg 1992, p. 135.51-56; 'Ascoltate dunque, cosa ha detto Cristo, cioè che quelli che si sono ricoperti con abiti morbidi sono coloro i quali non desidereranno di avere cose di questo genere di fronte a Dio. Inoltre, gli abiti morbidi così come ogni comodità (lit.: morbidezza) di questo mondo corromperà non solo l'incostante, ma anche il costante, così come le anime degli infedeli'). Chiaro è, all'interno di tale invito alla riflessione sul vizio, il riferimento a un passo del Vangelo di Matteo (<sup>8</sup>*Sed quid existis videre? Hominem mollibus vestitum? Ecce qui mollibus vestiuntur, in dominibus regnum sunt; Mt. XI, 8).**

esse possono concedersi una esistenza più semplice e, per tale ragione, prona alla vanità e alle mollezze di una vita semplice:

*For hwon wene ge þæt wif swa sioc syn of hyra gecynde? Ac hit is swa: of hira liðan life hie bioð swa tyddre, for þan þe hie symle inne bioð ond noht hefes ne wyrceaþ ond hie oft baðiað ond mid wirtgemangum smyriað ond symle on hnescum beddum by restað<sup>239</sup>.*

Dato dunque per assodato l'assioma secondo il quale le mollezze del corpo ben presto si trasformano in malattie per l'anima, del tutto coerente appare il conseguente invito a non alimentare l'eccessiva attenzione verso il proprio aspetto fisico, fonte di perdizione, ma a rendere splendente la propria anima:

*þenc eac be ðam wifum þe cyrliscu wiorc ond hefegu on symbel wyrceaþ. þonne cnawest ðu þæt hie bioð halran ond cafran þonne þa weras þe on idelnesse lifiað. Nu sio idelnes swa swiðe þam lichoman dereð, ne tweoge þe na þæt hio þære sawle ne sceððe, for þan þe sio sawl sceal nyde habban smittan þæs lichoman unþeawa ond hio swiðe mænige ond mislice sceaþe on him fehð. For ðon ic balsie þæt we urne lichoman ond sawle mid geswincum gestrangien, nalæs mid idelnessum tohælen. Ne sprece ic þas word to eowrum anum ac to wifum. Eawla, wif, to hwan weneþ ðu þines lichoman hæle geican mid smyringe ond ofþweale ond oðrum liðnessum? Of ðam cymeð unhælo, nals mægen<sup>240</sup>.*

<sup>239</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 135.56-136.59; 'Perché voi vi attendete che le donne siano così deboli in ragione della loro natura? Ma è così, loro sono così deboli per la vita semplice che conducono, perché loro sono sempre al riparo in casa, e non si affaticano con lavori pesanti, e si lavano frequentemente, e si sporcano con degli unguenti profumati, e sempre giacciono su letti morbidi'). Di un certo interesse appare, in tale contesto, il termine *gecynde*: esso, così come si presenta nel testo dell'omelia, appare infatti di non facile interpretazione così come il passo che lo contiene. Non improbabile appare che tale termine possa essere una traduzione piuttosto libera dell'espressione latina "*ex conditione sexus*", attestata nella traduzione di Mutianus. Diversamente dal testo latino di origine, che sulla scorta dell'omelia di Giovanni Crisostomo imputava la debolezza delle donne all'educazione da loro ricevuta, l'omelista vercellese dovrebbe (almeno da quanto leggibile nel passo in oggetto sermone) essere convinto di una inferiorità femminile dovuta alla natura stessa delle donne. Tale lettura non risulta però confermata da quanto segue nelle argomentazioni dell'omelista. Completamente focalizzato sull'intento di colpire l'immaginario della schiera dei fedeli che lo stanno ascoltando, l'anonimo predicatore affida la spiegazione della condizione nella quale si trovano le donne a una interessante similitudine con il mondo naturale: *Eac ðu meabt þe bet ongytan þæt ic þe soð secge gif ðu genimst on hwylcum orcearde ond on windigre stowe hwylc treow ond hyt asettest on bleowfaste stowe ond on wæterige stowe; ðonne meabt ðu gesion þæt hit sona forleoseð þa fægernesse þe hit hæfde on his agenre stowe*. Cfr. Scragg 1992, p. 136.60-63; 'Inoltre, voi potrete comprendere ancora meglio che io sto dicendo la verità se voi prenderete un qualunque albero che cresce in un campo ventoso, e lo posizionerete in un luogo ricco d'acqua che gli offre protezione: allora voi potrete che questo perderà immediatamente quella bellezza che lui aveva nel suo luogo di origine'). Così come messo in evidenza anche da Zacher, del tutto probabile appare che il copista abbia involontariamente eliminato una negazione *nis*, e dunque corrotto un periodo che che doveva forse inizialmente recitare: *For hwon wene ge þæt wif swa sioc syn of hyra gecynde? Ac hit nis swa* ('Perché voi vi attendete che le donne siano così deboli in ragione della loro natura? Così non è'). Cfr. Zacher 2009b, pp. 118-120.

<sup>240</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 136.64-74; 'Riflettiamo dunque sulle donne che sempre praticano lavori duri e pesanti. Ora, voi potete ben sapere che esse sono più sane e forti di quegli uomini che vivono nell'ozio. Ora, l'ozio così tanto danneggia il corpo, non pensate dunque che non danneggi anche l'anima, perché l'anima al di fuori della durezza quotidiana



Costruendo una inattesa dicotomia fra virtù e debolezza femminile, al centro di tale invito alla rettitudine sono proprio le donne pure e non prone alle tentazioni. Esempio virtuoso che, forse, conduce l'omelista a estendere la successiva sezione esortativa a tutti i fedeli: molti sono infatti gli uomini e le molte le donne che concedono troppa importanza al cibo e ai piaceri del corpo e che, col passare del tempo, rendono inevitabile la rovina dell'anima<sup>241</sup>.

In uno schema compositivo ancora una volta piuttosto lineare e di facile lettura, dunque, il peccato di golosità e quello di ingordigia divengono portanti del lungo *explicit*. I due peccati divengono così motivo di reiterato invito a non dare al proprio ventre più di quanto necessiti per vivere: se dall'ingordigia nascono infatti cattivi pensieri, vizi e violenze, di contro da uno ventre allenato ai digiuni non possono che nascere comportamenti virtuosi<sup>242</sup>. Proprio l'invito a non corrompere il proprio corpo con l'ingordigia e a renderlo forte con la temperanza chiude, in maniera improvvisa, il settimo sermone vercellese.

Interamente costruito come illustrazione di alcune delle virtù che devono animare la vita del buon cristiano, il settimo sermone vercellese appare poi componimento per struttura e contenuti non distante da *Vercelli III*: come quest'ultimo incentrato sull'invito a farsi portatori di comportamenti salvifici, *Vercelli VII* porta all'attenzione del lettore e dell'uditorio una attenta selezione di virtù cristiane, e di loro emblemi di tradizione biblica. A partire dalle virtù di sapienza e sopportazione, che aprono il componimento insieme allo sprone a combattere le macchinazioni del maligno, passando per il disprezzo di lusso e vanità, il sermone conduce l'ascoltatore attraverso una lunga sequenza di esempi virtuosi che, nella sostanza, rendono il ragionare dell'omelista piuttosto piano e progressivo. Anche il repentino strale rivolto alle donne, e con esse alle loro abitudini che possono indebolire l'anima del fedele, sembra poter essere assimilato completamente nello schema argomentativo del sermone, poiché

---

(nelle comodità, ndt) riceve la corruzione del corpo e ottiene moltissime e varie ferite dal corpo. Perciò io vi chiedo che noi fortifichiamo i nostri corpi con la fatica, e non rendiamoli deboli con l'ozio. Io non pronuncio queste parole solamente a voi uomini, ma alle donne. Oh, donne perché vi aspettate di aumentare la salute del vostro corpo con lo spalmare degli unguenti, e i bagni frequenti, e le altre mollezze? Da queste cose deriva la debolezza e non la forza'.

<sup>241</sup> Non secondario appare come tale esaltazione della virtù e dello spirito di umiltà che anima alcune donne trovi completa corrispondenza nel testo latino di Mutianus, fonte della quale l'omelia anglosassone appare una amplificazione, come detto, nella sostanza ben elaborata. Cfr. Zacher 2009b, pp. 122-124.

<sup>242</sup> Ancora una volta l'omelista, posto nella condizione di illustrare all'uditorio un passaggio fondamentale del suo ragionamento, si affida a una immagine tratta dal mondo naturale: *Ac of þere oferfjille cumað þa unrihtan lustas gelice ond on meresteallum wyrmas tyddriað, ond of ðære gemetegunge god wiorc gelice ond of clenre eorðan gode westmas*. Cfr. Scragg 1992, p. 137.111-114; 'Ma dalla golosità vengono quei desideri peccaminosi, proprio come nelle acque stagnanti proliferano i vermi; e dalla moderazione (nascono) buone azioni, proprio come dalla terra pura (nascono) buoni frutti'. Per una breve analisi del linguaggio utilizzato dall'anonimo omelista e dello schema narrativo che caratterizza la lunga sezione parenetica del sermone vercellese, si veda anche: Zacher 2009, pp. 209-217.

reso perfetto preambolo del conclusivo strale contro lussuria, golosità e ingordigia<sup>243</sup>. Apertosi con l'esaltazione di due virtù (la Forza e la Prudenza), non sorprende che il sermone si chiuda con l'invito a combattere, proprio con le virtù, tre dei vizi più perniciosi per l'uomo.

### 3.3 Un sermone sul virtuoso agire terreno: Vercelli XIV

Vergato subito dopo la prima serie di sermoni rogazionali del codice vercellese, *Vercelli XIV* è testo presenta un titolo in inchiostro rosso così come i tre componimenti che lo precedono<sup>244</sup>. Difficile appare stabilire quanto tale sermone sia legato, contenutisticamente e strutturalmente al primo trittico rogazionale del codice: seppure l'*incipit* possa indurre a pensare che ci si trovi di fronte a un quarto, e inatteso, sermone dedicato al tempo dell'Ascensione del Signore<sup>245</sup>, il profondo impianto parenetico di *Vercelli XIV* sembrerebbe suggerire una certa indipendenza, almeno tematica, di tale componimento da quelli chi lo precedono. Fonte primaria del sermone è un compendio dei capitoli conclusivi del *IV Libro dei Dialoghi* di Gregorio Magno<sup>246</sup>: fonte quest'ultima alla quale si aggiungono alcuni passi di due sermoni di Cesario di Arles (il *Sermo ccvii* e il *Sermo ccxv*), componimenti dai quali il predicatore attinge nella stesura di brevi passi della sezione iniziale del sermone<sup>247</sup>. Per quanto concerne il dato

---

<sup>243</sup> La presenza di tale strale contro le debolezze delle donne e contro la loro natura debole e prona alla tentazione appare argomento di non univoca interpretazione: se tale passo potrebbe infatti risultare semplice risultato della traduzione metodica del testo latino di origine, esso potrebbe di contro essere indizio del pubblico al quale il sermone (ma forse non il codice che attualmente lo contiene) doveva originariamente essere rivolto. Un pubblico che, nell'ambito strettamente monastico, poteva dunque comprendere anche una componente femminile. Proprio le virtù di alcune donne sono, poi, esaltate in molti dei componimenti del codice vercellese, peculiarità che ha in passato condotto a ipotizzare una sua produzione (e uso) all'interno di una istituzione femminile o mista. In merito, si veda: Sisam 1976, p. 44; Dockray-Miller 2004.

<sup>244</sup> Il sermone *Vercelli XIV* (*folia 76v-80v*) presenta il titolo *larspel to swylcere tide swa man wile* (lett: 'sermone adatto per il tempo che si vuole). Già dalla sua intestazione, il componimento sembrerebbe in qualche modo una discontinuità rispetto al trittico rogazionale che lo precede. La presenza di un titolo in inchiostro rosso sembrerebbe però indicare, così come la realizzazione di una iniziale in capitale quadrata, una forma di continuità grafica rispetto ai componimenti che precedono il quattordicesimo sermone: l'insieme di tali caratteri potrebbe far propendere anche per una derivazione di questi testi da un medesimo esemplare di copia.

<sup>245</sup> L'omelista fa, in effetti, esplicito riferimento a dei santi giorni (*halige dagas*) che la comunità sta vivendo, elemento che richiama gli *incipit* dei tre componimenti precedenti, e che condurrebbe a considerare il testo come esplicitamente rogazionale, interpretazione che, come detto, viene smentita dal contenuto stesso del sermone.

<sup>246</sup> Cfr. De Vogüé 1978-1980, pp. 200-207 (vol. III).

<sup>247</sup> Significativo appare come, proprio tali sermoni latini, siano fra le fonti principali anche del componimento rogazionale *Vercelli XI*, testo che apre il primo trittico dedicato alla festa dell'Ascensione conservato nel manoscritto. La presenza di una così stretta connessione fra l'*incipit* di *Vercelli XIV* e il *Sermo ccvii* di Cesario di Arles, così come l'inserimento di un secondo riferimento cesariano all'interno della prima sezione parenetica del sermone vercellese, non fa che avvalorare un rapporto fra tali quattro testi: seppure non dichiaratamente rogazionale, è possibile che *Vercelli XIV* facesse originariamente parte di un corpo forse piuttosto ampio di sermoni dedicati alla Festa dell'Ascensione, all'interno del quale, probabilmente, doveva ricoprire un ruolo ancillare o di richiamo a una condotta virtuosa durante

stilistico, poi, la traduzione dei passi latini di Gregorio Magno si rivela abbastanza fedele, seppure in alcuni punti appaia evidentemente semplificata, e in altri rielaborata attraverso l'inserimento di passi delle Scritture, o di interventi in prima persona della voce narrante del predicatore.

Nella struttura argomentativa del quattordicesimo sermone vercellese, posto di primaria importanza trova l'invito eminentemente escatologico a sfruttare al meglio il tempo che ci viene concesso su questa terra, poiché lo scorrere delle nostre vite costituisce l'unica possibile occasione di raggiungere la salvezza: Cristo stesso, attraverso le Sue parole e la testimonianza dei discepoli ha più volte ricordato all'uomo di essere vigile e di sfruttare il tempo che gli è concesso sulla terra, allontanando così il pericolo di cadere vittima degli inganni del maligno:

*Þam we þanne magon, gif we anrædlice onginnan willað, ðurb halige dæda ond þurb fæsten ond þurb ælmesan wiðstandan, ond ealle his ða ætrenan myht þurb Godes fultum gebrecan ond gebigan. ðurb diofles facen ond þurb his inwit we wurdon on fyrmdæ beswicene, and for Adames gewyrhtum we wæron of ðam eadilican setle neorxnawanges gefean ut ascofene ond on þas wræc sende þysse worulde þe we nu on lyfiad<sup>248</sup>.*

Le molteplici distrazioni e i numerosi problemi che costellano la vita quotidiana non devono fare dimenticare il destino ultraterreno dell'uomo: al contrario, le avversità che ognuno incontra in vita possono divenire mezzo per raggiungere il Signore, se trovano l'appoggio delle virtù e della preghiera<sup>249</sup>.

---

ogni periodo dell'anno liturgico. In merito alle possibili fonti e alle connessioni di tale sermone con la tradizione omiletica latina, si veda: Szarmach 2006.

<sup>248</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 239.14-240.20; “Dunque, se noi ci impegneremo seriamente, attraverso gesti santi e attraverso i digiuni, e attraverso la carità, noi possiamo contrapporci a lui, e tutti i suoi velenosi poteri possiamo, con l'aiuto di Dio, infrangere e respingere. Attraverso le macchinazioni del diavolo e attraverso le sue menzogne noi in origine siamo stati ingannati. E per causa dei gesti di Adamo noi siamo stati scacciati dalla dimora benedetta, la gioia del Paradiso, e scacciati in esilio in questo mondo nel quale abitiamo”). La potenza tentatrice del maligno viene in questo caso presentata attraverso la figura di Adamo, causa della Cacciata dal Paradiso e del lungo peregrinare dell'uomo lontano dalla Grazia di Dio, così come anche ricordato dall'apostolo Paolo nella *Seconda Lettera ai Corinzi* (*‘Audentes igitur semper, scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino; 2 Cor. V, 6*).

<sup>249</sup> *Cwæð se æðela lareow sanctus Paulus: ‘þurb manigfeald gewinn ond earfoðnessa we sculon geearnigan þæt we moton becuman on Godes rice’. For þan ægbwylc þara manna þe for his naman þæt wile, þæt he arfæstlice mid dryhtne ricsige on beofena rices gefean, he þonne ægbwylce ehtnesse ond earfoðnesse mid gepylde abere. Swa we þanne nu, þurb missenlico god ond þurb manigfeald gastlic gewin, dryhtne fultumendum, we sculon tilian þæt we to þam ecan gefean becuman moton, þær bið ælc man to his yldrūm hlytmed and to his neahfealdum freondum. Cfr. Scragg 1992, p. 241.36-44; ‘Afferma il nobile maestro San Paolo: Attraverso innumerevole prove e sofferenze noi dobbiamo ottenere di poter entrare nel Regno di Dio. Per questo, ciascuno di quegli uomini che per il Suo nome desidera di poter dimorare piamente con il Signore nella gioia del Regno Celeste, lui dovrà sopportare con pazienza ogni difficoltà e oppressione. Così noi dunque adesso attraverso vari eventi e molteplici battaglie spirituali, come seguaci del Signore, dobbiamo resistere così che noi possiamo giungere alla gioia eterna dove ciascun uomo è destinato dai suoi antenati e dai suoi migliori amici’). Il passo qui parafrasato dall'omelista va identificato presumibilmente nel versetto degli *Atti degli Apostoli* che recita: <sup>421</sup>*Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei*” (*At. XIV, 21*).*

Facendo leva su di un motivo caro all'omiletica escatologica insulare, l'omelista mostra una certa premura, poi, nel ricordare ai fedeli che nessun uomo potrà mai affrancarne un altro dalle pene infernali: dopo la morte non esisteranno più ricchezze o vincoli di amicizia, ma solamente quel che si sarà fatto di buono mentre si era in vita<sup>250</sup>. In un crescendo di reiterati inviti al pentimento e alla virtù terrena, i fedeli vengono invitati a riflettere, prima sull'importanza del Sacrificio del Signore<sup>251</sup>, e successivamente sulla necessità di rendere omaggio a tale via di salvezza, non solo con i digiuni e la penitenza, ma anche con il perdono reciproco delle offese. L'omelista sprona poi a riflettere sulla necessità di sacrificarsi per accogliere il Sacrificio di Cristo, di perdonare al fine di ottenere il perdono, di essere caritatevoli per meritare a propria volta la carità di Dio, e su quella di pentirsi in vita così da rendersi a Lui graditi. Elemento che idealmente funge da connettore logico con la sezione conclusiva della predica esortativa.

Secondo un incedere circolare, l'omelista torna dunque a spronare l'uditorio a scacciare il peccato e i vizi<sup>252</sup> e ad abbracciare la legge di Dio, tributando al Signore i doni che Egli chiede in cambio dell'entrata nel Regno dei Cieli, poco prima di avviarsi alla conclusione della sua predica. L'articolato *explicit* del sermone, costruito su di un nuovo e reiterato invito a farsi trovare pronti al Giudizio<sup>253</sup>, riassume infine bene il tono e i modi di quello che, probabilmente, è il componimento nel

<sup>250</sup> In tale invito al pentimento in vita non si può che rilevare un nuovo testimone del motivo escatologico del *no aid from a kin*, comune a ben due dei sermoni vercellesi (*Vercelli IV* e *Vercelli IX*). Cfr. infra, cap. II p. 38 (nota 97) e 53 (nota 133).

<sup>251</sup> L'omelista sottolinea e ribadisce più volte la notevole importanza del Sacrificio del Signore sulla Croce. Degno di nota è però come questi si prodighi nel ribadire come non sia degno dell'uomo saggio il dubitare che le parole del sacerdote durante la messa siano dimostrazione tangibile della grandezza del mistero della salvezza: *Hwylc geleaffullra manna is þæt þæs ænigne tweon an his mode hæbbe, þæt heofon ontyned sie to ðære stemne þæs sacerdes on þa tid þere halgan onsegdnesse, ond þætte ðær engla þreatas ætstodon on ðam geryne usses dryhtnes hælendes Cristes, ond þæt ða hieþstan bioð to þyssum niðerlicum gesceapene ond þa heofenlican to þyssum eorðlicum geþeodde*. Cfr. Scragg 1992, p. 243.80-85: 'Quale uomo pieno di fede è quello che ha un dubbio nella sua anima che i Cieli si aprano alle parole del sacerdote nel tempo del rito santo, e che la schiera angelica sia presente al mistero del Nostro Signore Salvatore Cristo, e che le cose più alte siano state create per le più piccole, e che le cose celesti siano connesse con le terrene?').

<sup>252</sup> Diversamente da quanto fatto in precedenza, l'omelista nomina uno per uno i vizi dei quali è cosa necessaria liberarsi per raggiungere la salvezza: *Gif we to þisse eadignesse becuman willen, utan we þonne þa deaðberendan uncysta us fram ascufan, ærest oferhida ond unrihtgitsunga, æfste ond tælnessa ond mæne aðas, ond eal synna cyn ðe dioful bereð ond saweð on þara synfulra mod þe him hyran willað*. Cfr. Scragg 1992, pp. 245.147-246.151; 'Se noi desideriamo giungere a questa felicità, scacciamo lontani da noi i vizi portatori di morte: primi, l'orgoglio e la malvagia avarizia, e l'invidia, e la maldicenza, e i falsi giuramenti, e tutti quei generi di peccati che il diavolo porta e semina nelle menti dei peccatori che lo ascoltano').

<sup>253</sup> *Uton for þan nu don swa us halige bec myndgiað ond lærað. Staðelian we þa dryhtenlican beboda on urum mode ond þa dæghwamlican mid dædum fullian, on þam þe we fyrrest magon, to þan, þonne se micela dæg cume þæs towearðan domes ond eallum menniscum cynne bið demed be hira sylfra gewyrhtum ond gearnungum, þæt we þænne ne ðurfon mid dioflum ond mid þam synfullum mannum bion, on ða ecan witu ond on þa ecan forwyrð gescyrede. Ac þæt we moton gefeonde faran mid urum dryhtne ond mid his englum ond mid eallum Godes halgum on þone heofenlican eðel, ond þæs siððan brucan on ecnesse, amen*. Cfr. Scragg 1992, p. 246.170-179; 'Facciamo dunque adesso quello che come i libri santi ci insegnano e ci

quale l'intento parenetico raggiunge un grado di intensità non riscontrabile in nessun altro sermone vercellese.

Sermone di lunghezza non trascurabile, *Vercelli XIV* è forse il testo che con maggiore pregnanza e intensità persegue la finalità parenetica che, a ben vedere, soggiace a una parte consistente dei componimenti della raccolta. Traduzione in alcuni punti piuttosto libera di una fonte latina, il sermone si costituisce di un reiterato e accorato invito al pentimento e alla redenzione in vita, elemento come noto fondante della dottrina cristiana e dato contenutistico che più di una volta costituisce argomento dei sermoni vercellesi. Se l'invito a utilizzare al meglio il proprio tempo terreno e quello a non sperare in un aiuto nel momento del Giudizio risultano poi elementi che già grande spazio avevano trovato nel corpo delle omelie vercellesi, quel che maggiormente colpisce del sermone è la sintetica incisività che, in parte ereditata dal testo di Gregorio Magno che funge da fonte, anima il componimento. Esso risulta in grado di muoversi agilmente fra reiterati inviti a guardarsi dalle macchinazioni del maligno a sentiti inviti alla sopportazione e al perdono reciproco, virtù fondanti di quella condotta che dovrà tenere distante l'uomo dalle tentazioni, e farlo trovare pronto al momento del Giudizio.

---

ricordano. Fissiamo i divini comandamenti nella nostra mente e le cose di ogni giorno arricchiamo con le buone azioni, meglio che possiamo, così che quando il grande giorno del Giudizio futuro verrà, e tutto il genere umano sarà giudicato in accordo con i propri atti e intenzioni, a noi non sia riservato di essere scacciati fra i diavoli, e non ci sia necessario essere scacciati fra i peccatori nei tormenti eterni e nella eterna distruzione, ma noi possiamo andare a gioire con Nostro Signore e con i Suoi angeli e con tutti i santi di Dio nella dimora celeste e sempre dopo godere di questo per l'eternità. Amen').

#### 4. I sei componimenti rogazionali vercellesi

Un significativo numero dei ventitré sermoni vercellesi, ben sei, appare pensato per il triduo di celebrazioni dedicate alla Festa dell'Ascensione del Signore<sup>254</sup>: tale corpo di due trittici rogazionali costituisce un utile strumento di analisi di alcune delle più interessanti caratteristiche dell'omiletica anonima insulare<sup>255</sup>. Ciascun delle due serie di componimenti rogazionali ha struttura e movenze proprie, in ragione di una composizione indipendente e, presumibilmente, distante nel tempo: i sei componimenti in oggetto non sono esenti, però, da alcuni interessanti punti di contatto.

##### 4.1 Il primo trittico rogazionale: Vercelli XI – Vercelli XII – Vercelli XIII

Testi piuttosto brevi e dalla struttura lineare, i primi tre componimenti rogazionali vercellesi non appaiono del tutto uniformi per pregio, struttura e contenuto: una certa discrepanza tematica e stilistica risulta infatti evidente in modo particolare dal confronto fra la prima e la terza delle omelie che compongono il trittico. Fortemente parenetica, la prima triade rogazionale è però formata da componimenti che, se non del tutto coesi e omogenei fra di loro, rappresentano un interessante esempio di molti dei caratteri tipici dell'omiletica anonima volgare<sup>256</sup>.

---

<sup>254</sup> Le celebrazioni dedicate a tale periodo del calendario liturgico erano, come forse noto, indicate in ambito romano con il nome di *Litanie Minores*. Esse erano del tutto distinte dalle *Litanie Majoeres*, dedicate ai tre giorni precedenti il 25 di Aprile e istituite nei primi secoli del cristianesimo per contrastare festività pagane che avevano luogo nel medesimo periodo. Così come messo in evidenza da Hill, questo tipo di distinzione non doveva essere del tutto applicabile in area francese e inglese, regioni nelle quali le rogazioni e le celebrazioni del periodo precedente la Festa dell'Ascensione ricoprivano un ruolo del tutto centrale nell'anno liturgico: nei due contesti religiosi in oggetto, specie in area inglese, la denominazione di *Litanie Majoeres* era spesso attribuita al trittico liturgico che precedeva la celebrazione dell'Ascensione del Signore. Per una analisi della diffusione delle diverse *Litanie* di ambito romano, e per la loro rielaborazione in ambito francese francese e inglese, si veda: Hill 2000.

<sup>255</sup> I sei componimenti rogazionali vercellesi rappresentano una parte piuttosto consistente della tradizione omiletica in lingua inglese antica dedicata a tale periodo del calendario liturgico. Non trascurabile è poi il numero dei sermoni rogazionali (circa 24) di ambito anglosassone tramandati dalla tradizione manoscritta, un corpo di testi che testimonia non solo l'importanza di tale festività nella cultura inglese del periodo alto-medievale, ma anche la pregnanza di alcune tematiche (il richiamo alla povertà e al digiuno, la necessità di essere aperti alla carità, la sopportazione dei soprusi) nel corpo dei sermoni anglosassoni del periodo precedente alla riforma monastica. Per una breve introduzione sulla diffusione e il successo della tematica rogazionale e delle *Litanie maiores et minores* nel contesto della liturgia e della letteratura religiosa dell'Inghilterra Anglosassone, si vedano fra gli altri: Gatch 1981, p. 51; Hill 2000. In merito al pubblico al quale le prediche rogazionali vercellesi dovevano rivolgersi, si veda anche: Wright 2002c, pp. 207-216.

<sup>256</sup> In tal senso, chiara è la posizione di Scragg che, basando la propria analisi sulle innegabili differenze stilistiche e di impianto dottrinale, ipotizza una certa disomogeneità fra i primi due sermoni e il terzo, testo che andrebbe considerato come il prodotto di un differente predicatore. Non del tutto convinto della mancanza di coesione interna, così come della presenza di almeno due distinti autori per le tre prediche, appare essere Wright che, facendo leva su alcune caratteristiche comuni ai tre componimenti, ha ipotizzato un comune autore (o quantomeno un revisore unico) per

#### 4.1.1 Il sermone *Vercelli XI*

La prima serie rogazionale si apre con la breve *Vercelli XI*<sup>257</sup>, forse il componimento stilisticamente più curato dei tre che la compongono. Come dimostrato da Willard e, successivamente da Scragg, tale sermone è nella sostanza traduzione piuttosto fedele di alcune sezioni di un sermone di Cesario di Arles dedicato alla memoria di san Onorato, presule di Arles e fondatore del cenobio francese di Lerins<sup>258</sup>.

L'incipit di *Vercelli XI* risulta costruito intorno a un esplicito e breve invito ai fedeli a onorare i santi giorni che attendono la comunità con digiuni, processioni e preghiere<sup>259</sup>: inattesa appare però l'assenza di una precisa indicazione di quale sia la festività corrispondente a tali giorni santi. L'omelista identifica poi in san Pietro, il capo degli Apostoli (*se ealdorapostol*), l'ideatore di queste rogazioni e processioni in onore del Signore<sup>260</sup>: tali giorni di preghiera e di digiuno sarebbero nati in esplicita

---

questi testi rogazionali. L'ipotesi avanzata da Wright risulta, a ben vedere, del tutto ragionevole seppure non di facile conferma: che la si ritenga accettabile o di contro priva di basi solide, la lettura data in tale contesto ai tre sermoni ha il pregio di fornire una interpretazione alternativa a quella fornita da Scragg nell'ambito dei suoi lavori sul codice vercellese. Per quanto concerne le posizioni di Wright in merito alle tre omelie vercellesi, si veda in particolare quanto sostenuto all'interno di: Wright 2002c.

<sup>257</sup> Il tale sermone è vergato ai *folia* 71v-73v. Preceduto dal titolo *spel to forman gangdæge*, esso presenta un *incipit* aperto dal sostantivo *men*, primo elemento della tipica formula di richiamo ai fedeli *Men ða leofestan*, vergato in caratteri capitali e in inchiostro rosso. I primi tre sermoni rogazionali vercellesi non appaiono attestati in nessun'altro codice della tradizione anglosassone.

<sup>258</sup> Il componimento cesariano al quale il sermone vercellese si richiama è il *Sermo ccxv* (cfr. Morin 1953, pp. 855-858); interessante appare come, nell'edizione di Morin, il sermone (nel quale compare un invito a riflettere sulle opere compiute in vita da san Onorato) porti quale titolo *De Natale Sancti Felici*, peculiarità che Willard ha tentato di spiegare facendo leva proprio sul contesto letterario e sulle finalità del componimento. Una parte corposa della sezione centrale del sermone (quella riguardante l'immagine delle candele spirituali e i numerosi richiami parenetici che a essa seguono) è infatti costituita da materiale che Cesario ha presumibilmente tratto da una fonte latina perduta: immagini e tematiche che erano già state utilizzate all'interno di un componimento più breve, il *Sermo ccxiv* dedicato appunto a san Onorato (*Homelia in depositione Sancti Honorati*; cfr. Morin 1955, pp. 853-855). Tale riutilizzo di una parte del sermone da parte di Cesario di Arles sarebbe dunque alla base della presenza di un esplicito riferimento a san Onorato in un sermone dedicato al martire Felice. Per quanto concerne questa ultima questione, oltre che l'analisi dei passi presi a modello dall'omelista vercellese, si veda quanto sostenuto nello specifico in: Willard 1949, pp. 76-80; Scragg 1992, pp. 219-225.

<sup>259</sup> *Men ða leofestan, þis syndon halige dagas ond halwendlice ond ussum sawlum læcedomlice, ond us geriseð þæt we hie wel begangen mid festenum ond mid gebedum ond mid reliquiasocnum ond mid usse eadmodlice gange.* Cfr. Scragg 1992, p. 221.1-4; 'Miei cari, questi sono giorni sia significativi che salvifici per le nostre anime, ed è doveroso che noi partecipiamo a essi adeguatamente con digiuni e con preghiere, e con visite agli altari, e con umili processioni').

<sup>260</sup> *For þan sanctus Petrus se ealdorapostol ærest us gesette to healdanne ðas dagas ond to beganganne for bædenra manna gedwilde, for þan þe hie hiera wiggild ond hiera diofulgild on ðas dagas weorðedon ond beeodon, ond we nu for þam þingum sculon þas dagas mærsian ond weorðigan ond mid þam gesettum godum þe to þyssum dagum gelimpaþ.* Cfr. Scragg 1992, p. 221.4-8; 'Per questo San Pietro, il capo degli apostoli per primo ha stabilito per noi di celebrare questi giorni, e di fare processioni a causa dell'errore degli uomini pagani, vedendo che essi onoravano e adoravano i loro idoli e le loro immagini del demonio. E noi adesso, in ragione di queste cause, dobbiamo celebrare e onorare questi giorni, e con i

risposta ai culti e alle processioni dei pagani in onore dei loro falsi idoli. In ragione di tale contrapposizione fra passato pagano e riti cristiani, i fedeli vengono invitati a tenere a mente l'origine apostolica di tale istituzione, e a onorare le Scritture. La Parola di Dio è infatti da tenere a mente quale fonte di saggezza eterna, fonte di quelle candele spirituali (*gastlice blacernas*) che permettono di discernere la verità dalla menzogna:

*þæt syndon þa blacernas þe us hafað ure dryhten forgifen to anlyhtanne ða dimnesse mancynnes ungetreownesse? ðæt syndon heahfæderas ond witigan ond apostolas ond bisceopas ond mæssepreostas ond þere godcundan lareowas ond manega Godes cyrican. ond þam rihtum larum ond ðam halegum bysenum we habbað mycle nyðþearfe þæt we hyrsumien, ond ondrysenlice we þæt halige godspel gebyren, ond fæste we hit on urum heortum gestaðolian<sup>261</sup>.*

Proprio l'esplicito richiamo a passi delle Scritture è poi uno dei fili conduttori del sermone: l'intera sezione seguente, infatti, alterna brevi sezioni parenetiche al breve commento di passi del Vecchio e del Nuovo Testamento. A fungere da fulcro di un primo invito a essere incrollabili fautori della Volontà del Signore è la parafrasi di un versetto del *Vangelo di Matteo*<sup>262</sup>, al quale fa seguito un

---

benefici stabiliti che sono pertinenti a questi giorni'). Piuttosto curiosa è l'attribuzione delle rogazioni alla figura di Pietro, visto anche il legame che la pratica rogazionale ha nella tradizione cristiana con Mamerto, Vescovo di Vienne. Una attribuzione sostenuta anche nella *Epistula VII* di Sidonio Apollinare, nel *Capitolo 34* del *Secondo Libro* dell'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours, oltre che nel *VI Libro* dell'*Ex Homiliarum* di Avito, successore proprio di Mamerto alla guida della Diocesi di Vienne (cfr. *MGH, Auctores Antiquissimi VI.2*, pp. 109.4-112.36). Una ambiguità che appare ben espressa nei sei componimenti vercellesi. Se l'identificazione di Pietro quale fondatore della pratica rogazionale viene ribadita anche nella prima sezione di *Vercelli XII*, di contro la seconda parte di *Vercelli XIX* invita a lodare proprio la figura del vescovo di Vienne come ideatore del triduo di rogazioni. Per quanto concerne, in particolare, la sincera lode dei tre giorni di rogazioni e del loro istitutore espressa da Avito, si veda *MGH, Auctores Antiquissimi VI.2*, pp. 109.4-112.36; un quadro molto utile, seppur breve e schematico, delle prime attestazioni della pratica rogazionale all'interno della cristianità del Tardo Antico è fornito in: Damiani 1977, pp. 270-271.

<sup>261</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 221.13-222.20; 'Quali sono dunque le candele che il Signore ci ha donato così da illuminare l'oscurità della mancanza di fede dell'umanità? Esse sono, per l'esattezza: patriarchi, e profeti, apostoli, e vescovi, e sacerdoti, e sapienti di religione, e le chiese di Dio. E vi è grande necessità che noi obbediamo a questi insegnamenti veritieri e a questi santi precetti, e che noi ascoltiamo con riverenza il santo Vangelo, e che lo fissiamo fermamente nei nostri cuori'.

<sup>262</sup> *Uton nu gemunan hu us ece dryhten on his godspelle lærde ond þus cwæð: Non qui ceperit, sed qui perseueraverit usque in finem saluus erit, Nales se man se ðe onginneð gode dæde ond eft forlæteð, ac se þe þurhwunaþ on godum dedum, se bið hal geworden. ond swa swa ða dægþwamlican synna ne bioð wunigende, swa ðonne eac þa dægþwamlican læcedomas ne syndon na wuniende.* Cfr. Scragg 1992, p. 222.21-26; 'Sforziamoci di essere memori di quanto il Signore eterno insegna nel suo Vangelo, quando così dice: Non qui ceperit sed qui perseueravit usque in finem saluus erit. Per nulla l'uomo che inizia le buone azioni e poi le abbandona ma colui che persevera nel bene, questi sarà salvato. E proprio come questi mali quotidiani non saranno mitigate, allo stesso modo le consolazioni quotidiane non saranno mai diminuite'). In questo caso, l'omelista richiama alla memoria dei fedeli un duplice passo del *Vangelo di Matteo*: <sup>22</sup>*Et eritis odio omnibus propter nomen meum. Qui autem perseveraverit usque in finem, hic saluus erit (Mt. X, 22)* e <sup>13</sup>*Qui autem perseveraverit usque in finem, hic saluus erit (Mt. XXIV, 13)*, del quale fornisce anche una elegante parafrasi. Szarmach ipotizza che il passo biblico qui citato possa essere un compendio del contenuto dei due versetti del *Vangelo di Matteo* e di quello di uno del *Vangelo di Marco*: <sup>13</sup>*Et eritis in odio omnibus propter nomen meum. Qui autem sustinuerit in finem, hic saluus erit (Mc.*



invito a riflettere sulla condizione umana, destinata alla salvezza solamente se saprà resistere alle vicissitudini della vita:

*Swa he þonne, dryhten sylfa, gecwæð, se ðæt gewin ond þa frofre soðfæstra manna on his godspelle wæs ðus foresecgende: In hoc mundo pressuram habebitis; mundus hic gaudebit; uos autem tristes eritis, sed tristitia uestra conuertitur in gaudium; Ge sculon habban foreþrycnesse on þyssum middangearde, ond þes middangeard gefþhð ond ge bioð unblide, ond hwæðere ge bioð unsiofiende, bio gecyrreð eft eow on gefean<sup>263</sup>.*

Il successivo invito a lottare durante la propria esistenza terrena, così da ottenere l'agognata salvezza con l'aiuto del Signore, è parte di un crescendo parenetico<sup>264</sup> che introduce la similitudine fra il buon cristiano e il mercante avveduto. Così come un commerciante saggio, il cristiano deve infatti essere abile nello scambiare quel che già possiede con beni di maggior valore:

*We sculon, la, geþencan þæt we syndon gastlice cypemen. We sculon ceapian mid þyssum eorðlicum þingum þa biofenlican goldbordas ond mid þyssum hwilendlican þingum þone ecan welan ond þa awuniendan ... cypemen hie sculon bion þonne hie ham cumen mid gesundum ceapum orsorge; swa we þonne sculon bion swiðe hycgende ond swiðe sorgfulle, ða hwile þe we her sien, in earnunga eces lifes, þæt we þonne eft mægen bion gefionde in biofenlican ham þæs uplican rices<sup>265</sup>.*

---

XIII, 13); cfr. Szarmach 1981, p. 21. Immediatamente dopo aver parafrasato i versetti del Vangelo di Matteo, l'omelista pone di fronte ai fedeli la necessità di essere saggi e di saper distinguere il tempo del riso da quello del pianto, parafrasando il contenuto di un noto versetto del libro di *Ecclesiaste* (<sup>4</sup>*Tempus flendi, et tempus ridendi; tempus plangendi, et tempus saltandi; Eccl. III, 4*).

<sup>263</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 222.33-223.39; 'Così come dunque disse nel suo Vangelo il Signore, che così presagiva questa lotta e la consolazione degli uomini giusti: In hoc mundo presuram habebitis, mundus hic gaudebit, uos autem tristes eritis sed tristitia uestra conuertitur in gaudium. Voi sarete oppressi in questo mondo, e questo mondo gioirà mentre voi proverete tristezza, ma comunque voi non vi lamenterete e la tristezza poi si trasformerà in gioia per voi'. Il passo delle scritture qui citato prima in latino, e successivamente parafrasato, nella realtà si costituisce della fusione di due distinti versetti del *Vangelo di Giovanni*: <sup>33</sup>*Hæc lucutus sum vobis, ut in me pacem habeatis. In mundum pressuram habebitis; sed confidite, ego vici mundum (Gv. XVI, 33)* e <sup>20</sup>*Amen, amen dico vobis, quia plorabitis; et flebitis vos, mundum autem gaudebit; vos autem contristabimini, sed tristitia vestra vertetur in gaudium (Gv. XVI, 20)*.

<sup>264</sup> *Swa þonne, men þa leofestan, winnen we on þyssum andweardan life, þeah þe hit unyðe sie, Gode us fultumiendum þæt we don symle þette god sy, þæt we þurb þæt mægen mid gefean ond mid wynsumnesse westmas godra wiorca on þere towardan worulde gesamnigan, æfter þan þe hit on sealmum awriten is: Qui seminant in lacrimis, in gaudio metent, ða ðe sawað on tearum, hie eft on gefean ripað. Cfr. Scragg 1992, p. 223.39-45; 'Miei cari, lottiamo dunque in questo mondo presente, per quanto questo non sia facile, con Dio che ci sostiene, di modo da fare sempre la cosa giusta, così da potere raccogliere attraverso questa lotta, con gioia e gaiezza, i frutti di queste buone azioni in quel mondo futuro, così come scritto nei Salmi: 'Qui seminant in lacrimis in gaudio metent. Coloro i quali seminano nelle lacrime, dopo raccolgono nella gioia'. Il versetto del *Salmo 125*, qui citato e successivamente tradotto, recita: <sup>5</sup>*Qui seminant in lacrymis, in exultatione metent (Ps. CXXV, 5)*.*

<sup>265</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 224.63-70; 'Noi dobbiamo inoltre considerare che noi siamo come mercanti spirituali. Noi dobbiamo acquistare con queste cose terrene quei tesori celesti, e con queste cose transitorie quella felicità eterna e quell'incessante [...] Loro devono essere mercanti quando tornano a casa con guadagni prosperi senza incorrere in

La natura passeggera delle cose terrene è poi elemento portante della restante parte della predica: l'intera sezione finale del sermone è infatti, significativamente, dedicata proprio alle condizioni nelle quali versa il mondo degli uomini. La realtà quotidiana nella quale vive l'uomo è descritta come dominata dalla violenza e dall'ingiustizia, teatro di saccheggi e sopraffazioni che non risparmiano neppure i luoghi di culto e i monasteri:

*ðis syndon swares ond geswincs dagas, swa we hit sylfe ongytan magon on þam manigfealdum unieðnessum þe dæghwamlíce on manna cynn fealleð on misgewidrúm for manna gewyrhtum. Magon we nu ongytan, men þa leofestan, þætte ure ealra ende swiðe mislice toward nealæcēð. Nu syndon þa Godes cyrican bereafode ond þa wiofeda toworpene þurh hæðenra manna gebresp ond gestrodu, ond þa weallas syndon tobrocene ond toslitene ond þa godcundan hadas syndon gewanode for hyra sylfra gewyrhtum ond gearnungum. ond nalas þæt an Godes þeowas ane syndon, ac eac swylce cyningas ond bisceopas ond ealdormen, þa þe ðysse þeode rædboran syndon, hie habbað þa godcundan hadas ond þæt Godes folc gestroden ond bereafod for leasum tyhtum ond lyðrum metsceattum<sup>266</sup>.*

L'abbandono e il saccheggio dei luoghi di culto, così come sono descritti, dall'omelista meritano una certa attenzione. In tale descrizione si potrebbe infatti leggere con pari facilità sia una

---

preoccupazioni. Così noi dobbiamo essere molto cauti e attenti ai meriti della vita eterna mentre siamo qui su questa terra, così da potere poi gioire nella dimora paradisiaca di quel regno celeste'. Il passo risulta in alcuni suoi punti di difficile interpretazione a causa di un possibile errore di copiatura: piuttosto ambiguo appare il valore del termine *awunendian* (perpetuo), per il quale si potrebbe ipotizzare un possibile parallelismo tematico con l'aggettivo *ecan* (eterno). Di non univoca interpretazione è anche la presenza di *þa*: non del tutto probabile è che tale lemma sia riconducibile a possibile errore di copiatura per *þane*, mentre più plausibile è che esso avesse la funzione di articolo che precedeva un sostantivo femminile o plurale (caduto nel procedimento di copiatura), forse di senso simile a *welan* (ricchezza). In merito, si veda: Scragg 1992, p. 226 (nota alle righe 65-66). Tale difficoltà interpretativa non rende però meno preziosa la figura retorica alla quale si rivolge l'omelista. Similitudine di grande portata e di notevole presa sull'uditorio, quella del fedele come mercante avveduto risulta essere attento ampliamento di una immagine molto simile attestata all'interno di uno dei sermoni di Cesario di Ales (il *Sermo ccxvi*): nell'originale latino, il fedele veniva paragonato a quel buon mercante che desidera di poter tornare presto in patria, portando in dote il ricavato dei suoi buoni affari. Nel passo vercellese, come evidente, il desiderio del ritorno a casa sembra scomparire, in ragione di una maggiore enfasi sulle ricchezze acquisite, dote materiale che nella lettura del predicatore diviene tesoro spirituale che deve accompagnare il cristiano. Per una interpretazione in chiave laica e secolare di tale metafora, si veda: Wright 2002b, pp. 221-223 (nel contesto di un saggio piuttosto complesso, l'analisi di Wright appare di notevole pregio in quanto trattazione anche del pubblico, forse appartenente al clero secolare, al quale i tre sermoni dovevano essere rivolti).

<sup>266</sup> Cfr. Cfr. Scragg 1992, p. 225.86-97; 'Questi sono giorni di tristezza e avversità, così come noi possiamo comprendere per le multiformi avversità che ogni giorno si abbattono come una tempesta sulla razza umana, a causa delle azioni dell'uomo. Miei cari, noi ora possiamo percepire che la fine imminente di tutti noi si avvicina in molteplici modi. Ora sono quelle chiese di Dio saccheggiate, e gli altari distrutti per mezzo delle ruberie e il saccheggio degli uomini pagani, e i muri infranti e abbattuti, e quegli ordini religiosi sminuiti in ragione dei loro meriti e delle loro azioni. E per nulla in questo vi sono solo i servi del Signore, ma anche re, vescovi e nobili, coloro i quali fungono da guida per questa gente; essi hanno spogliato e derubato quegli ordini religiosi e quel popolo di Dio con falsi consigli e malvagi doni'.

rilettura del motivo della rovina della Casa di Dio nel tempo dell'Anticristo<sup>267</sup>, sia una interessante lettura in chiave escatologica della condizione di disordine e insicurezza vissuta dagli enti monastici nel decimo secolo<sup>268</sup>. Qualunque delle due letture si decida di applicare a tale passo, quel che appare innegabile è che le parole del predicatore siano una efficace descrizione della fragilità dell'uomo e delle sue creazioni. Un insieme di immagini che, nella loro cruda quotidianità, forniscono una maggiore solidità all'invito al pentimento e alla contrizione che anima l'intera sezione centrale del testo vercellese.

Il sermone si chiude, così come si era aperto, con un invito alla preghiera e alla riflessione sulle vie che conducono alla salvezza, elemento narrativo che sostituisce la consueta descrizione delle beatitudini che attendono i virtuosi:

*For þan we habbað mycle oferþearfe þæt we ðas þing ealle mægene gebencen þe we nu hwile her ymb spræcon. Lufigen we nu þy geornlicor þas haligan dagas ond þy we magon mycel god ussum sawlum on him gestrynan. þancien we ussum dryhtne wordum ond dædum þysse gesamnunge, ond þæt we gebidan moston þysse halgan tide. Tilien we nu for ðan þæt we hie gedeflice begangen*

<sup>267</sup> Non va escluso, infatti, che tale descrizione molto risenta del motivo escatologico della decadenza delle cose umane con l'avvicinarsi degli Ultimi Giorni, ben leggibile fra le altre cose nella lunga prima sezione del sermone *Vercelli XV*. In ambito anglosassone, tale immagine trova una delle sue più note attestazioni poi nel *Sermo Lupi ad Anglos* di Wulfstan, testo che annovera presumibilmente fra le sue fonti alcuni passi dal forte significato escatologico di Gildas e di Alcuino. Proprio quest'ultimo, in una delle sue *Epistole*, così faceva riferimento alla descrizione delle sventure dei Bretoni narrate da Gildas: *Legitur vero in libro Gildi Brettonum sapientissimi, quod idem ipsi Brettones propter rapinas et avaritiam principum, propter iniquitatem et iniustitiam iudicum, propter desidiam et pigritiam predicationis episcoporum, propter luxoriam et malos mores populi patria perdiderunt* (Cfr. Bethurum 1957, p. 920). Whitelock ha di contro individuato fra le possibili fonti soggiacenti della descrizione fatta da Wulfstan della condizione dei regni anglosassoni, tragicamente caduti nelle mani degli invasori danesi e vittime impotenti di razzie e sopraffazioni, non solo questo passo di una delle *Epistole* indirizzate da Alcuino all'arcivescovo Æthelheard, ma anche alcuni testi anonimi in lingua latina. Degna di attenzione è la presenza, in un manoscritto riconducibile all'ambito culturale di York e contenente materiale wulfstaniano, esattamente dopo il passo tratto dalla *Epistola* di Alcuino, di un estratto dell'anonimo *De Tribulationibus*, che, con tono altrettanto cupo, così descrive la decadenza delle istituzioni create dall'uomo: *Heu! Heu! Quam nimis amara quamque mala tempora nostris diebus pro peccatis evenerunt, quum non solum prescriptis perversitatibus sed aliis criminibus pene omnis ordo gentis anglorum maculatus, Christum diu ad iracundiam provocans, jam quod meruit sustinet; et quia legem et precepta domini omni modo neglexerat, et monita doctorum contempserat, ideo omnibus nationibus terrarum magis cladibus et depredationibus innumeris et inimicorum obseditionibus angustatur [...]* (cfr. Bateson 1895, p. 731). Per un quadro generale in merito al possibile influsso di tali testi all'interno della produzione dell'Arcivescovo Wulfstan, si vedano Bateson 1895, pp. 712-731; Bethurum 1957, pp. 916-929; Whitelock 1942, pp. 33-34 e pp. 42-44; Willard 1949, pp. 79-80.

<sup>268</sup> A tal proposito, appare doveroso mettere in evidenza come Wright abbia fornito una interpretazione alternativa del passo in oggetto, secondo una lettura che andrebbe legata non tanto alla quotidianità delle istituzioni monastiche dell'Inghilterra della seconda metà del secolo x, quanto forse a quella del clero secolare del periodo successivo alla Riforma Monastica: lo strale contro re e nobili che spogliano e saccheggiano gli altari andrebbe dunque ricondotto a un preciso atto di accusa delle concessioni fatte da re e nobili agli enti monastici, a danno del clero secolare e delle diocesi. Per una attenta analisi del testo vercellese e delle sue fonti, si veda anche: Wright 2002b, pp. 222-225.

*mid gastlicum mægenum þe ðær to geset is. Se God us to ðam gefultumige þe ofer us ealle lifað ond rixað, amen*<sup>269</sup>.

#### 4.1.2 Il sermone Vercelli XII

Così come il sermone che lo precede, *Vercelli XII*<sup>270</sup> è componimento piuttosto breve e molto lineare<sup>271</sup>: al pari di *Vercelli XI*, tale sermone presenta un titolo vergato in inchiostro rosso (*spel to oðrum gangdæge*).

Di un certo interesse appare il brusco *incipit* del sermone che, in modo diretto, richiama alla memoria dei fedeli quanto ascoltato in merito al pentimento il giorno precedente: *Girsandæg we wæron manode, men þa leofestan, þissa haligra daga bigangnes*<sup>272</sup>. Il riferimento al contenuto della prima delle prediche rogazionali risulta dunque da subito esplicito: l'anonimo compositore, come in un argomentare consequenziale, appare quasi riprendere il suo discorso da dove questo si era interrotto nel sermone precedente. In continuità tematica con *Vercelli XI* è anche il contenuto della sezione iniziale della predica, dedicata alla falsità dei culti pagani e alla natura ingannevole dei loro idoli: questi ultimi, infatti, sono semplici statue di pietra e legno che vengono fatte oggetto di una falsa venerazione. Come rimarcato dall'omelista, poi, attraverso questi simulacri il maligno spesso parla agli uomini in maniera tanto convincente da spingere i meno avveduti a credere che quella voce appartenga a Dio stesso, e non al più perfido degli spiriti infernali<sup>273</sup>. Il triduo di celebrazioni cristiane che la

<sup>269</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 225.100-107; 'Per questo noi abbiamo grandissima necessità di considerare con impegno tutte quelle cose che noi appena adesso abbiamo trattato. Amiamo noi questi santi giorni con maggiore zelo, e con questo potremo noi guadagnare in questo maggiori vantaggi per le nostre anime. Ringraziamo Dio con azioni e parole per questa congregazione, e perché noi possiamo trascorrere in pace questo tempo santo. Impegnamoci ora dunque a osservarlo adeguatamente con impegno spirituale che a esso è dovuto. Possa Dio che vive e comanda su tutti noi aiutarci in questo. Amen'.

<sup>270</sup> Il dodicesimo sermone vercellese è conservato ai *folia* 73v-75v e appare preceduta dal titolo *spel to oðrum gangdæge*.

<sup>271</sup> Tale componimento è, infatti, idealmente divisibile in due sezioni chiaramente distinte: a una prima parte, più descrittiva e lineare, esplicitamente dedicata al confronto fra culto pagano e celebrazione liturgica cristiana, ne segue una seconda, di carattere più scritturale, maggiormente complessa e dotata di un maggiore pregio stilistico. In questa seconda sezione è infatti possibile riscontrare quell'insieme di stilemi tipici della prosa anglosassone (anafora, enumerazione, opposizione di termini, dicotomia, parallelismo), che così estesamente permeano, in modo particolare, i sermoni di contenuto escatologico. Il sermone vercellese è stata edito, commentato e tradotto, per la prima volta, nel 1977 da Damiani: fra i meriti di tale lavoro vi è certamente la precisa e sintetica analisi dei possibili rapporti di derivazione e di emulazione intercorsi fra le festività pagane, più volte citate nelle due prime omelie rogazionali vercellesi, e appunto il triduo di rogazioni cristiane. Cfr. Damiani 1977, pp. 269-285.

<sup>272</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 228.1-2; 'Ieri siamo stati esortati, miei cari, alla pratica dei riti di questi santi giorni'. Le prime tre lettere dell'avverbio di tempo *girsandæg* (ieri) risultano vergate in caratteri capitali, così come era stato per il sostantivo *men* in *Vercelli XI*.

<sup>273</sup> *Wæron þæt þonne þa wyrrestan hellegestas, nalas God sylfa, ælmihtig eallra gesceafta scippend. þonne wið þon gesette us sanctus Petrus syðþan ond oðerra cyricena ealdormen þa halgan gangdagas þry, to ðam þæt we sceoldon on God ælmihtigum þiowigan mid usse gedefelice gange ond mid sange ond mid ciricena socnum ond mid fæstenum ond mid ælmessylenum ond*

comunità si trova riunita per celebrare diviene, dunque, necessaria risposta a tali culti pagani e, di rimando, al maligno che le ispira: dal punto di vista prettamente argomentativo, la posizione dicotomica fra le celebrazioni pagane e quelle di stampo cristiano appare in questo senso piuttosto esplicita, oltre che volutamente incisiva. La sacralità delle rogazioni, già centrale all'interno dell'*incipit* di *Vercelli XI*, in quanto non solamente ascrivibile alla saggezza di Pietro, ma all'iniziativa dell'insieme delle comunità cristiane delle origini (*cyricena ealdormen*)<sup>274</sup>. Fortemente vario per argomenti trattati, il sermone presenta nella sua prima sezione un interessante commistione di tematiche rogazionali e di motivi più strettamente parenetici: brevemente i fedeli vengono invitati a custodire nel loro animo una triade di misteri santi e divini (*þa halgan ond þa godcundan geryno*), contenuti nelle Scritture e legati alla figura di Cristo<sup>275</sup>. A questa breve sezione, di carattere cristologico, viene poi giustapposta una seconda parte dal tono fortemente parenetico, animata da un accorato invito al culto dei santi e a quello della Santa Trinità<sup>276</sup>.

---

*mid halegum gebedum. ond we sculon beran usse reliquias ymb ure land, þa medeman Cristes rodetacen þe we Cristes mæl nemnað, on þam he sylfa þrowode for mancynnnes alysnesse. Cfr. Scragg 1992, p. 228.12-18; 'Poi, qualche tempo dopo, San Pietro e gli anziani delle altre chiese stabilirono per noi tre giorni di sante rogazioni, così che noi potessimo servire Dio Onnipotente con le nostre appropriate processioni, e con canti, e con la frequentazione delle chiese, e con i digiuni, e con la carità, e con le sante preghiere. E noi dobbiamo condurre per le nostre terre le [nostre] reliquie e i veritieri simulacri della Croce di Cristo, che noi chiamiamo il segno di Cristo, sulla quale Lui stesso soffrì per il riscatto dell'umanità'.*

<sup>274</sup> Proprio in merito all'attribuzione della pratica rogazionale alle guide spirituali delle prime comunità cristiane, non è da trascurare l'esplicito riferimento al ruolo avuto dai *Sancti Patres* nell'istituzione e nella diffusione delle rogazioni: una posizione di rilievo riscontrabile, fra gli altri, negli scritti di Rabano Mauro, di Martino di Leon, e nel *Canone 6* del *Concilio di Lione*, sottoscritto fra gli altri dal Vescovo Filippo, successore di Mamerto. In merito alla consuetudine di affidare la preparazione alla Festa dell'Ascensione a tre giorni di digiuni e preghiere, tale *Canone* dichiara in maniera esplicita *litanie [...] ante Ascensionem Domini sancti Patres fieri decreverunt*. Meno chiara è la spiegazione data da Alcuino, il quale riconosce contemporaneamente nelle decisioni di Mamerto, in quelle prese dal collegio dei vescovi della Gallia, e nell'esempio dei Padri antichi (*antiquorum Patrum vestigia sequentes*), i motivi che hanno portato alla diffusione delle rogazioni nei tre giorni precedenti alla Festa dell'Ascensione del Signore. Piuttosto suggestiva, ma non facilmente dimostrabile, è l'ipotesi che una errata interpretazione di tali fonti latine sia alla base della peculiare versione vercellese: una lettura di *Patris* con *Petris* potrebbe, infatti, avere dato vita a una eccentrica tradizione parallela che, proprio in funzione della sua origine, è rimasta molto circoscritta nel tempo e nello spazio. Tale interpretazione, per quanto di grande interesse, non può però che rimanere nel novero delle molteplici possibili letture della tradizione vercellese. Cfr. Damiani 1977, p. 272 (note 7 e 9).

<sup>275</sup> Tali santi misteri comprendono, secondo l'omelista, il Concepimento, la Nascita e il Battesimo di Cristo, il Digiuno nel deserto con il quale Egli ha sconfitto il Maligno, la Predicazione, e infine la Morte e Resurrezione di Cristo, tutti elementi che, insieme alla Sua Ascensione e al Giudizio che ci attende, costituiscono il più straordinario e importante dei racconti.

<sup>276</sup> *Eac we sculon beran oðre halige reliquias, þæt syndon haligra manna lafe, hyra feaxes oððe hyra lices dæl oððe brægles, ond mid þam halignessum eallum we sculon eaðmodlice gangan ymb ure land on þisum halgum dagum. ond urne ceap ond urne eard ond urne wudu ond eal ure god we sculon Gode bebedan, ond him þancian þara gesynta þe forþgewitene syndon, swylce eac þara andwearda ond þara towarda. Hergen we ealra þinga ond wuldrigen we ærest ælmihtigne God ond his þone acendan sunu ond þone halgan gast, þæt is sio halige þrynnes in þære standeð usses geleafan hybt. Cfr. Scragg 1992, p. 229.28-37;*

Alla condotta che il fedele deve mantenere nell'accostarsi al Signore, appare di contro dedicata la seconda parte del breve componimento. L'assunto di fondo dell'anonimo predicatore potrebbe essere compendiato, nella sostanza, in questo modo: “*Dio, Colui che è amore e fonte di salvezza, non solo può infondere nell'uomo speranza e gioia, ma con la sua stessa grandezza deve suscitare, in coloro i quali sono avveduti, il giusto timore*”. A supporto di tale asserzione il predicatore cita, ancora una volta, le Scritture<sup>277</sup>, prima di cimentarsi in un crescendo argomentativo che compendia molte delle peculiarità stilistiche della prosa anonima anglosassone<sup>278</sup>.

Il timore del Signore, vero fulcro della seconda metà del sermone, viene nuovamente portato all'attenzione della comunità dei fedeli. Esso è l'unico strumento grado di allontanare dall'uomo le tentazioni dei diavoli, come di scacciare la curiosità di comprendere ogni cosa e di donare vera sapienza o prudenza:

*He is se egesa. Intellectus bonus omnibus facientibus ea. Laudatio eius manet in seculum seculi. Timentibus dominum non deficient omni bono. God ongitet ealle þa þe hine willað, ond þæs byrnesse þe hine begangað wunað in worulda wuruld. þa men þe him dryhten ondrædað, ne springað hie fram ænegum gode*<sup>279</sup>.

---

Dunque dobbiamo portare altre sante reliquie, queste sono i resti dei santi uomini, i loro capelli o parte dei loro corpi o delle vesti, e con tutte questi santi oggetti noi dobbiamo umilmente peregrinare per la nostra regione in questi santi giorni. E il nostro bestiame, e la nostra terra, e i nostri boschi, e tutti i nostri beni noi dobbiamo offrire a Dio, e rendere a Lui grazie per la salvezza di coloro i quali sono defunti, nella medesima maniera che per quella di coloro i quali ancora vivono e per quelli che verranno. Lodiamo tutte le cose [del creato] e glorifichiamo, sopra ogni cosa, Dio Onnipotente, e il Suo Figlio Unigenito, e lo Spirito Santo. Questa è la Santa Trinità, nella quale risiede la speranza della nostra fede'. Il passo in oggetto risulta uno degli ultimi nuclei narrativi della prima sezione del sermone, che si chiude con un doppio invito alla preghiera comunitaria e al culto dei Santi, come intermediari fra uomo e Dio.

<sup>277</sup> *Be ðam dryhtnes egesan hit is ðus cweden: Initium sapientie timor domini. Snyttro fruma is dryhtnes egesa.* Cfr. Scragg 1992, p. 229.53-55; 'A proposito del timore del Signore, così è stato detto: Initium sapientiae timor domini. L'origine della sapienza [è] il timore di Dio). Ancora una volta l'anonimo predicatore cita un passo del *Libro dei Salmi*, per l'esattezza *Ps. CX, 10* (<sup>10</sup>*Initium sapientiae timor Domini; intellectus bonus omnibus facientibus eum. Laudatio eius manet in saeculum saeculi*).

<sup>278</sup> *Of ðære onbyrdnesse eaðmodnes bið acenned. Of ðære eaðmodnesse licumlice lustas ond ealle uncysta wiorð ut awyrtrumade. ond ealle gastlice mægenu sceolon forð weaxan of dryhtnes egesan. Mid þam egesan we us geceapiað heofenlicu þing, englas for mannum, lif for deaðe, god for yfele, swete for bitere, leoht for þiestrum, soðfæstnesse for unsodfæstnesse, unyðnesse for niðe, sawle mægen for licumlicre mettrymnesse. Gif we wilnigan rixian mid Criste, bebigen we ða woruldcundan lustas for undeaðlicnesse. ond don we symle eal þas þing mid dryhtnes egesan.* Cfr. Scragg 1992, p. 229.56-230.64; 'Da questo timore del Signore è stato tratto per noi l'ardore del cuore; da questo ardore è nata l'umiltà; per merito di questa umiltà, tutti i desideri carnali e i vizi sono stati allontanati, e tutte le virtù spirituali sono potute sbocciare dal timore del Signore. Attraverso questo timore noi barattiamo cose celesti per noi, angeli in cambio di uomini, vita per morte, bene per male, dolce per amaro, luce per tenebra, verità per menzogna, pace per conflitto, forza dell'anima per infermità del corpo. Se noi aneliamo a regnare con Cristo, scambiamo noi desideri terreni per immortalità, e noi potremo guadagnare tutte queste cose con il timore del Signore'.

<sup>279</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 230.67-71; 'Questo è il timore: Intellectus bonus omnibus facientibus ea. Laudatio eius manet in seculum seculi. Timentibus dominum non deficient omni bona. Dio comprende tutti coloro i quali Lo desiderano, e

In virtù della centralità attribuita a tale atteggiamento nei confronti del Signore, comprensibile appare la successiva scelta di dedicare al timore di Dio la sezione conclusiva di un componimento che, seppure tematiche e struttura differente da quello che lo precede, sembra esserne il giusto completamento<sup>280</sup>.

#### 4.1.3 Il sermone Vercelli XIII

*Vercelli XIII*<sup>281</sup> è breve sermone lacunoso, caratterizzato da una escatologia tanto intensa da relegare in secondo piano quel carattere parenetico che, nella breve sezione introduttiva, risulta ancora percepibile. Nella struttura del breve sermone, infatti, a un *incipit* che presenta un accorato invito ad amare Dio e a perseverare nella Sua Volontà<sup>282</sup>, segue una sezione interamente dedicata alla virtù della carità verso i bisognosi. Passo di stampo parenetico la cui conclusione non è però più leggibile: la lacuna impedisce infatti, non solo di comprendere in che modo l'invito alla virtù venisse declinato dall'omelista, ma anche quanto in origine si estendesse la stessa sezione parenetica del sermone.

---

questa lode che Gli rende onore abiterà nel mondo dei mondi. Quegli uomini che temono Dio non mancheranno di alcuna cosa'. Il passo biblico qui richiamato all'attenzione dei fedeli è tratto, con ogni probabilità, ancora una volta dal *Salmo CX*, versetto 10. La traduzione fattane dall'omelista non è certamente fedele al testo latino, del quale anzi appare essere una sorta di efficace parafrasi commentata.

<sup>280</sup> *Nu we gebyrdon, men ða leofestan, hu god is þæt we hæbben dryhtnes egesan. Secan we symle mid ondrysnum egesan þa halgan reliquias dryhtnes ond þyllicre gesamnunge. Ond þonne huru getilien we þæt we þonne ða halgan lare godspelles gebyren þæt bio feste wunige on ussum modgeþancum. Ond we eac læren oðre men, þonne hie to us cymen, þæt we ðonne ealle þe selran sien, ge onwearde ge ofwearde, þæs godspelle. Ond þa soðan lufan Godes ond manna eorne bealden we arwiorðlice eallum tidum usses lifes. Cfr. Scragg 1992, p. 230.72-79; 'Ora miei cari abbiamo ascoltato quanto sia cosa buona che noi abbiamo timore del Signore. Avviciniamoci con timore noi senza sosta alle sante reliquie del Signore e a queste assemblee. E ancora impegnamoci noi ad ascoltare i santi insegnamenti delle Scritture così che questi rimangano fermi nelle nostre menti. E noi tutti istruiamo le altre persone, quando esse vengono da noi, così da essere noi, dentro e fuori [presenti e assenti], migliori come vogliono le Scritture. E dunque così da amare il Signore e lenire le necessità degli uomini nobilmente in ogni tempo della nostra vita'.*

<sup>281</sup> Tale sermone lacunoso è vergato ai *folia* 75v-76v, e riporta il titolo rubricato *spel to þriddan gangdæge*.

<sup>282</sup> *Dis is se þridda dæg, men þe leofestan, þysse halgan tide þe us on swiðe wel gelimpeð þæt we ealle eaðmodlice sculon dryhtne þeowian ond wel forðgelestan þæt we nu ær on þyssum dagum lærde wæron. Bið þæt swiðe herigendlic þæt man on þone godan siðfet Godes beboda freolice fere ond gange, ond ne læte hine aslaccian haligra dæda, for þon þe dryhten ðus cwæþ ond gehet þam festrædan men ond þam þurh wunigendan in Godes willan: 'Qui autem perseverauerit usque in finem saluus erit', Se man se ðe þurhwunað in godum dædum oð lifes ende, he bið hal geworden. Cfr. Scragg 1992, p. 234.1-9; 'Questo è il terzo giorno, miei cari, di questo tempo santo nel quale molto beneficio porterà a noi il dover servire umilmente il Signore e il perseverare con impegno in quello che in questi giorni abbiamo appreso. Davvero lodevole è che un uomo possa liberamente avviarsi e camminare sulla via virtuosa dei comandamenti del Signore e che non si faccia rallentare nelle buone azioni, dato che il Signore così ha detto e comandato per l'uomo risoluto e costante nella volontà di Dio: 'Qui autem perseveraverit usque in finem, salus erit'; l'uomo che persevera nelle buone azioni fino alla fine della propria vita, egli sarà salvato'. Anche in questo breve passo omiletico, la citazione di un passo della Bibbia, in questo caso *Mt. XXIV,13* (<sup>13</sup>*qui autem perseveraverit usque in finem, hic saluus erit*), risulta seguita da una parafrasi che ne chiarisce il senso all'uditorio.*

Di tono completamente differente è il contenuto di quel che segue la lacuna: il testo della seconda parte del sermone è, infatti, rielaborazione di un motivo escatologico di una certa diffusione in ambito cristiano, quello del *Discorso delle Ossa*<sup>283</sup>. Delle dure parole pronunciate dalle ossa a coloro i quali visitano le tombe dei defunti, l'omelista fornisce una narrazione ricca di dettagli e di immagini:

*To hwan, la, ðu earma man ond þu ungesæliga, gymest ðu þysse worulde swa swiðe, oððe to hwan begæst ðu ungesæliga þeingeweald oferbiede oððe fyrenlustum, oððe to hwan begæst ðu þe ðam wælbrowestan blafordum þæt is bleabtrum ond uncystum? Bebeald me ond sceawa mine ban ond ondræd þe þinne fyrenlust ond þine gytsunge. þæt ðu eart nu, þæt ic wæs io; þæt ic eom nu, þæt ðu wiorðest eft. þeah þe in me þurbwunode idelnes ond fyrenlust, ne fornim ðe næfre unrihtwisnes. þeah ðe me fyrenlust gewemde, gefrætewa þe mid clænnesse. Geseoh ðu me in duste formolsnodne, ond þurb þæt forlæt ðu þinne þone yfelan lust*<sup>284</sup>.

La conclusione delle parole delle ossa determina, nella sostanza, la fine del sermone. Ultimo nucleo narrativo è infatti un breve e accorato invito a farsi trovare preparati al Giudizio, momento nel quale il Signore chiederà conto di quanto fatto in vita<sup>285</sup>.

<sup>283</sup> Una parte consistente della descrizione vercellese della decadenza del corpo, e dell'invito alla riflessione rivolto ai vivi, trova infatti la sua origine in un sermone latino attribuibile a Cesario di Arles, il *Sermo xxxi*, testo dedicato alla virtù della carità. Come quello vercellese, tale sermone comprende anche una sezione dedicata alla caducità della condizione umana: elemento fondante di tale riflessione sulla caducità umana è appunto un discorso pronunciato dalle ossa ai viventi, le cui peculiarità tematiche ricordano molto da vicino quelle del tredicesimo sermone vercellese. Per una edizione del *sermo xxxi*, si veda: Morin 1953, pp. 140-155 (con particolare attenzione alla sezione di testo presentata alla pagina 144, righe 7-21). Versioni che presentano un riutilizzo omiletico, di ambito anglosassone, del medesimo tema escatologico risultano inoltre attestate all'interno del codice *Oxford, Bodleian Library, ms. Bodley 343 (Omelia Irvine VII)* e all'interno dell'*Omeliario Blickling (Princeton, University Library, ms. Scheide 71; Omelia Blickling X)*. Per una analisi della genesi e dello sviluppo del tema del *discorso delle ossa*, così come per una analisi dei suoi caratteri peculiari e del suo successo in ambito insulare (con riferimenti espliciti anche a *Vercelli XIII*), si vedano: Cross 1957, pp. 434-439; Wright 2002b, pp. 219-220 (particolare attenzione viene posta sulla preminenza data nel passo vercellese all'avarizia e all'orgoglio rispetto alla condanna della ricchezza terrena, che grande spazio occupava nel testo latino di origine).

<sup>284</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 235.23-32; 'Per che cosa, tu uomo misero e infelice, hai dato al mondo una considerazione così grande? O per che cosa, oh infelice, ti sei fatto dominare dall'orgoglio o dai desideri impuri? O per quale ragione ti sei intrattenuto con i più feroci maestri della rovina, che sono il riso e i vizi? Guardami, e osserva le mie ossa, e prova terrore per i tuoi desideri impuri e per la tua avarizia. Quello che tu sei ora, io sono stato un tempo, quello che io sono ora tu sarai un giorno. Sebbene indolenza e desideri impuri rimarranno in me per sempre, non permettere al peccato di distruggerti. Sebbene i desideri impuri mi hanno inaridito, renditi adorno di purezza. Tu puoi vedere me decadere nella polvere, e per questo abbandona i tuoi desideri malvagi'.

<sup>285</sup> *On ðam dæge dryhten scrifeð manna gebwylcum ece lif, swa in heofena rices hybðo swa on helle witum, swa he nu her on worulde geearnigan wile. Tiligen we nu for þan, þanne us God forgifte þæt we his þa halgan lare gebyren swa we nu dydon, þæt we syn þe beteran ond þe selran for bæm lifum, in ealra worulda world to widan feore, mid fæder ond mid suna ond mid þam halgan gaste in ecnesse, amen.* Cfr. Scragg 1992, pp. 235.41-236.47; 'In questo giorno, il Signore decreta per ciascun uomo la vita eterna, sia nelle altezze del regno dei Cieli sia nelle pene infernali, così come ciascuno ha meritato qui sulla terra. Impegnamoci dunque ora per questo, quando il Signore ci concede di ascoltare i Suoi santi insegnamenti come adesso abbiamo fatto, così da poter essere i migliori e i più giusti in entrambe le vite, nel mondo di tutti i



A una attenta lettura, i componimenti del primo trittico di testi rogazionali (*Vercelli XI – XII – XIII*) non sembrerebbero essere stati pensati quali elementi di una struttura triadica: troppo ampie sono, infatti, le differenze stilistiche e strutturali, oltre che contenutistiche, che caratterizzano i tre componimenti. Il fatto stesso, poi, che il dodicesimo sermone vercellese illustri nei minimi dettagli il rituale delle rogazioni potrebbe indicare in maniera ancora più chiara come tale triade di sermoni sia forse il frutto della giustapposizione artificiosa di testi accomunati dal medesimo tema di fondo, successivamente riadattati di modo da costituire corpo solidale<sup>286</sup>. Se infatti *Vercelli XI*, omelia breve e ben costruita, appare incentrata su alcuni passi che la tradizione ascrive a Cesario di Arles, decisamente differente va considerato l'impianto tematico e strutturale che soggiace ai due sermoni che completano il trittico: profondamente legata alla tematica rogazionale, *Vercelli XII* meglio si configurerebbe come primo elemento di una serie di sermoni dedicati alle rogazioni. Di ambigua interpretazione, appare poi il tredicesimo sermone vercellese, non solo per la sua condizione lacunosa: testo dalla forte componente escatologica, esso assume nel contesto del manoscritto vercellese un significato del tutto particolare soprattutto in ragione della presenza nel codice di ulteriori due declinazioni di una tematica dalla grande diffusione, quella del discorso dell'anima al corpo (o, ancora, delle spoglie mortali alla congregazione dei fedeli).

Il primo trittico rogazionale potrebbe però essere fatto oggetto di una lettura in parte complementare alla precedente, in grado di far risaltare gli indubbi punti di contatto fra i tre sermoni. Ricche di quel linguaggio simbolico e di quell'estensivo utilizzo della metafora e della similitudine che caratterizza una parte non minoritaria delle omelie vercellesi, le tre prediche non risultano tematicamente limitate alla sola funzione rogazionale: se *Vercelli XI* vede affiancati, nel breve svolgersi di un sermone dall'estensione piuttosto ridotta, l'immagine delle Scritture come candele spirituali e quella della triste condizione delle istituzioni monastiche, *Vercelli XII* si sviluppa intorno a una molteplicità di tematiche fra le quali, certamente, non secondaria appare la lunga sezione di impianto

---

mondi, per sempre con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nell'eternità. Amen').

<sup>286</sup> Secondo Damiani, l'esplicito invito ai fedeli a ricordare quanto affermato il giorno precedente, richiamo che apre *Vercelli XII*, potrebbe poi avere spinto il copista vercellese a considerare tale sermone come perfettamente adatto a divenire il secondo elemento del trittico: in virtù di tali caratteristiche, il fatto che, almeno dal punto di vista contenutistico, il sermone non fosse del tutto adatto a ricoprire tale posizione, sarebbe dunque passato in secondo piano. L'incedere e il contenuto fortemente escatologici della frammentaria *Vercelli XIII*, infine, poco si adatterebbe al tono generale che pervade i due componimenti che la precedono, dato che non farebbe che confermare una estraneità di tale sermone rispetto alle comuni finalità rogazionali. Di contro, la rubricatura che precede le tre omelie rogazionali, peculiarità grafica che costituisce una delle rare attestazioni di inchiostro rosso all'interno del codice, sembrerebbe confermare, anche visivamente, la sensazione che i tre componimenti, nelle intenzioni del copista, dovessero costituire corpo solidale. Cfr. Damiani 1977, pp. 269-271; una interpretazione del tutto differente del trittico vercellese è leggibile, come detto, in: Wright 2002b.

scritturale che chiude il componimento. Del tutto in sintonia nella volontà di richiamare i fedeli alla cura del periodo delle rogazioni, inteso come cura contro gli inganni e i falsi culti del maligno, i primi due testi rogazionali appaiono portatori di argomentazioni non solo complementari ma, per lunghi tratti, quasi coincidenti. Forse proprio in ragione del contenuto di tali due sermoni, sorprendente è la presenza di un terzo sermone non rogazionale, costruito intorno alle tragiche conseguenze di una condotta di vita non morigerata. In tale componimento, la cui condizione frammentaria impedisce di valutare i reali equilibri fra parentesi e riflessione sul destino dell'anima, non è però difficile leggere un qualche richiamo proprio al messaggio di salvezza con il quale si chiude *Vercelli XII*, così come all'invito alla preghiera e alla contrizione che animano *Vercelli XI*.

#### 4.2 Il secondo trittico rogazionale: *Vercelli XIX – Vercelli XX – Vercelli XXI*

Separati fisicamente dal primo trittico rogazionale da uno spazio di circa 30 fogli<sup>287</sup>, i sermoni *Vercelli XIX – Vercelli XX – Vercelli XXI* costituiscono un nucleo di componimenti piuttosto solidali dal punto di vista stilistico e contenutistico<sup>288</sup>. Caratteristica fondamentale che accomuna i tre sermoni è la loro diretta connessione con un nutrito nucleo di prediche latine, conservateci all'interno del ms. *Pembroke 25* (copia della raccolta omiletica latina conosciuta come *Omeliario di St. Père de Chartres*)<sup>289</sup>. Come appare chiaro dalla lettura dei tre sermoni vercellesi e dal loro confronto con quelli latini, l'anonimo predicatore anglosassone si rivela non solo abile traduttore, ma anche un conoscitore della

---

<sup>287</sup> Tali omelie risultano infatti vergate ai ff. 106v-116v del codice vercellese. Il testo di *Vercelli XIX* risulta fisicamente diviso da quello di *Vercelli XVIII* da un blocco di cinque *folia* (101v-106r), contenenti tre dei componimenti poetici del codice: *Anima e Corpo I* (101v-103v), *Frammento Omiletico I* (104r-104v) e il *Sogno della Croce* (104v-106r).

<sup>288</sup> In tal senso, la scarsa incidenza di errori scribali all'interno dei tre componimenti deporrebbe poi a favore di una trasmissione relativamente limitata nel tempo. Tale secondo gruppo di sermoni rogazionali è stato oggetto di approfondita riflessione da parte di Scragg, secondo il quale le tre omelie sarebbero state redatte da un unico autore, presumibilmente nella regione di Canterbury e seconda metà del secolo x. Appartenente al medesimo blocco di sermoni rogazionali sarebbe poi da ritenere un quarto testo rogazionale, tramandato all'interno del manoscritto *Cambridge CCC 162*: tale sermone dedicato alla festa dell'Ascensione è stato edito da Tristram nel 1970 quale terzo componimento del suo lavoro di dottorato (*Tristram III*). Meno convinto della omogeneità stilistica e contenutistica dei primi due sermoni (*Vercelli XIX* e *XX*) appare di contro Szarmach, il quale propende per una possibile origine indipendente di tali componimenti: tali sermoni sarebbero stati successivamente affiancati in ragione della comunanza di intenti che li caratterizzavano. Una iniziale indipendenza che sarebbe poi confermata dalla presenza di *Vercelli XXI* quale terzo elemento del trittico rogazionale. In merito si vedano: Scragg 1973, pp. 203-205; Scragg 1992, pp. 310-311; Szarmach 1978, p. 248; per maggiori dati in merito alla tradizione manoscritta si veda: Scragg 1992, pp. 312-314, 329 e 347. Per quanto concerne alcune riflessioni di carattere stilistico si vedano anche: Szarmach 1978, pp. 244-248; Fox 2009, pp. 271-276. Per quanto concerne l'edizione e un primo commento dell'omelia *Tristram III*, si veda anche: Tristram 1970.

<sup>289</sup> Per quanto concerne la raccolta di sermoni contenuti nell'*Omeliario di St. Père*, e per la connessione fra i componimenti vercellesi e quelli tramandati all'interno del ms. *Pembroke 25*, si rimanda a: cap. 3, pp. 100-101.

raccolta latina così attento da riuscire a estrapolarne interi nuclei tematici, che successivamente riassembla e rielabora secondo le diverse necessità argomentative<sup>290</sup>.

#### 4.2.1 Il sermone Vercelli XIX

*Vercelli XIX*<sup>291</sup> è sermone idealmente divisibile in due sezioni, parimenti incisive e dalla forte carica immaginifica. La prima parte si snoda in una articolata narrazione che, partendo dalla creazione degli angeli e del genere umano, ripercorre tutti gli eventi che hanno condotto alla caduta dei primi, e all'incontro di Adamo con il peccato e con la tentazione. Fulcro di tale prima sezione è la Potenza Creatrice del Signore, responsabile della creazione di ogni cosa, buona e malvagia. A essere creati dal Signore sono anche gli angeli seguaci di Lucifero, dei quali l'omelista narra la ribellione e la caduta<sup>292</sup>. In un serrato parallelismo con le creature angeliche, il predicatore narra poi con attenzione della nascita e della caduta dell'uomo: Adamo è dunque plasmato dal fango e dallo Spirito di Dio (*eorðan lame [...] liflicne gast*), a lui viene donata la compagnia di Eva e il potere su tutte le creature viventi

<sup>290</sup> Diversamente dalla terza omelia vercellese, tratta nella sostanza da un singolo componimento dell'*Omeliario di St. Père* (il *Sermo 22*), le tre omelie rogazionali appaiono rispettivamente tratte da sette (*Vercelli XIX*), tre (*Vercelli XX*) e dieci (*Vercelli XXI*) distinti sermoni latini, così come puntualmente segnalato all'interno dell'apparato critico dell'edizione curata da Scragg. Il diciannovesimo sermone vercellese appare infatti tratto in maniera più o meno diretta da sezioni di diversa lunghezza ascrivibili alle omelie 1, 34, 36, 38, 40, 42 e 91; meno complessa è la derivazione del ventesimo sermone, che risulta redatto facendo uso di materiali tratti dalle omelie 22, 52 e 93. *Vercelli XXI* appare infine risultato della giustapposizione di sezioni tratte da un cospicuo numero di omelie latine della raccolta di St. Père, riconoscibili con i sermoni 24, 25 34, 39, 40, 42, 48, 50, 90, 91.

<sup>291</sup> Il sermone è vergato ai ff. 106v-109v, e presenta una miniatura a tema zoomorfo sulla M della parola *Men*, elemento grafico che costituisce una delle rare iniziali miniate del codice vercellese. L'omelia appare attestata anche nei codici *Cambridge CCC 162*, *CCC 303* e nel ms. *London, British Library, Cotton Cleopatra B.xiii*, nel quale l'elemento rogazionale appare rielaborato con l'aggiunta di alcuni frammenti di una omelia ælfriiciano (*In Letania Maiore*) tratta dalla *Prima Serie* delle *Omelie Cattoliche* (Thorpe 1844-1846, vol. 1, pp. 244-259); cfr. Scragg 1992, pp. 312-313.

<sup>292</sup> Di grande interesse appare, a una lettura più attenta, proprio la descrizione della cacciata di Lucifero e dei suoi seguaci dal Paradiso Terrestre: *Ærest on frymþe he geworhte heofonas ond eorðan ond sæ ond ealle þa þinc þe on him syndon, ond ealle þa englas þe on heofonum syndon. Ond ealle þa ðe of englum to deoflum forseapene wurdon, ealle he hie of him sylfum mid his oroðe utaleow ond þone þe he foremærostne hæfde ofer ealle þa oðre englas þe Lucifer wæs baten, þæt ys on ure geþeode leobtberend gereht ac he eft, þa he hine sylfne his scyppende gelicne don wolde ond him þrymsetle on norðdæle heofona rices getimbrian wolde, of ðam he ricene afeoll.* Cfr. Scragg 1992, p. 316.12-19; 'Per prima cosa, in origine, Egli creò il cielo e la terra, e il mare, e tutte le cose che sono su di essi, e tutti gli angeli che sono nei cieli. E tutti quelli che da angeli si erano tramutati in diavoli, questi lontano da Lui con il Suo fiato soffiò via. E quello che Lui aveva ritenuto come il più importante al di sopra di tutti gli altri angeli era chiamato Lucifero, che nella nostra lingua significa il portatore di luce, lui successivamente, poiché voleva farsi simile al suo creatore e un trono voleva costruirsi nella regione a nord del Paradiso, cadde dal Regno Celeste'. Secondo quanto narrato dall'anonimo omelista, il maligno non viene semplicemente scacciato dal Regno dei Cieli, ma viene soffiato lontano dal fiato del Signore: in tale gesto, così come messo in evidenza da Hill, appare possibile leggere una rilettura del motivo cristiano dell'*exsufflatio*, pratica spesso utilizzata anche come forma di difesa contro il maligno. Per una lettura simbolica del passo vercellese, e per una breve trattazione del motivo dell'*exsufflatio* così come delle sue principali fonti latine, si veda: Hill 1985.

sulla terra, nel cielo e nel mare. L'unica cosa loro interdetta è l'albero della vita (*lifes treow*), presso il quale Cristo in persona preannuncia ad Adamo una esistenza fatta di sofferenza e malattia, se ne avesse provati i frutti. La seguente descrizione della tentazione del maligno, ingannatore perché si sente a sua volta ingannato dal Signore<sup>293</sup>, funge poi da prologo della breve trattazione della caduta dell'uomo. Se preziosa appare la sintetica narrazione della tentazione di Adamo e di Eva, di ancora maggiormente impatto visivo e argomentativo notevole è, però, la successiva descrizione delle conseguenze della cacciata dal Paradiso terrestre:

*Sæde him þæt swa hwylcum dæge swa hie þæs treowes bleða æton, þæt hie wæron syððan þam gelice þe hie geworhte. Ac hit him wearð biterlice forgolden on hyra life ge eac æfter, ægðer ge him ge eallum mancynne þe him fram cwom, oð ures dryhtnes tocyme. Nigon hund wintra ond þritig wintra Adam lifde on þysse worulde on geswince ond on yrmþe, ond syððan to helle for, ond þer grimme witu þolode fif þusend wintra ond twa hund wintra ond eahta ond XX wintra<sup>294</sup>.*

Se analizzato con maggiore attenzione, tale *exucursus* biblico appare ingegnoso espediente narrativo, ricco di tutte quelle movenze tipiche della prosa omiletica e della catechetica altomedievale: una narrazione attraverso la quale il predicatore, ben conscio della complessità e dell'importanza della storia della salvezza, espone in maniera più o meno estesa gli eventi principali della caduta dell'uomo. Facendo uso di un sistema argomentativo basato sul sistema di causa-effetto, l'anonimo predicatore intende così mettere in risalto agli occhi dei più ingenui, così come di tutta la comunità dei fedeli, la grandezza di tali eventi e del Dio che li ha posti in essere per il bene dell'uomo<sup>295</sup>. Solamente dopo un

<sup>293</sup> *Ac ða se deofol geseah ond wiste þæt him God swa mycel forgifen hæfde, ond he sylf beswicen wæs ond þa þe mid him of heofonum gefeollon, þa ðohte he to beswicanne hie, eall swa he sylf beswicen wæs. Gebweorrfd bine sylfne þa on anre nædran hiwe, ond hie butu beswac ond forlærde. Cfr. Scragg 1992, p. 317.37-41; 'Ma dunque il diavolo vide e comprese che a lui [l'uomo] Dio aveva così tanto dato, e lui stesso era stato ingannato come quelli che Lui aveva fatto cadere dai Cieli. Così pensò lui di ingannare loro [Adamo ed Eva], così come lui stesso era stato ingannato. Mutò così in una forma di serpente, ed entrambi loro ingannò e sviò'.*

<sup>294</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 317.41-48; 'Disse loro che, qualunque giorno essi avessero mangiato del frutto di quell'albero, essi dopo sarebbero stati simili a Colui il quale li aveva fatti. Ma fu a loro amaramente ripagato tale gesto, durante le loro vite e anche dopo, a loro così come all'intera umanità che è venuta al mondo dopo di loro e prima della Venuta di nostro Signore. Nove volte cento inverni e trenta inverni visse Adamo in questo mondo fra asperità e miserie, e dopo giunse all'inferno, e lì soffrì amare miserie cinque colte cento inverni, e due volte cento inverni, e (ancora) otto e venti inverni'.

<sup>295</sup> Questo procedimento retorico di progressiva spiegazione di concetti e argomenti difficili a un pubblico illetterato, attraverso una narrazione ricca di traslati e di ricorsi a figure esemplari tratte dalle Scritture, potrebbe secondo Day trarre le sue strutture fondanti da alcuni passi del *De catechizandis rudibus* di Agostino. I caratteri dei tre sermoni vercellesi, se analizzati con attenzione, appaiono in sostanza del tutto rispondenti ai dettami agostiniani in merito alla predicazione delle Scritture alle anime semplici e illetterate. Per una analisi di tale stilema catechetico, ribattezzato da Day col nome di *catechetical narratio*, in area inglese antica si veda: Day 1974, pp. 51-61. Nel corso di tale saggio, che analizza anche l'utilizzo fatto dei dettami del *De Catechizandis Rudibus* da parte di Ælfric, viene posto in evidenza come *Vercelli XIX* non sia una vera e propria narrazione catechetica in quanto non accompagna i fedeli fino alla descrizione della Fine dei Tempi: doveroso appare però mettere in evidenza come, nella sostanza, tale compito venga svolto non

nuovo richiamo alla virtù quale viatico di salvezza, il predicatore introduce quel motivo rogazionale che costituirà l'elemento portante della restante parte del componimento: i tre giorni di celebrazioni ai quali la comunità si sta preparando dovranno essere costellati di atti di pentimento e di sincere preghiere, oltre che di comportamenti virtuosi in risposta alle tentazioni del maligno<sup>296</sup>.

Proprio sulla contrapposizione fra virtù e peccato, si incentra la sezione successiva del sermone: come in una struttura perfettamente bifronte, l'anonimo predicatore invita i fedeli a opporre una precisa virtù a ciascuno dei vizi che stanno alla base delle macchinazioni del demonio. A una lettura attenta, appare chiaro come la seconda parte del componimento si configuri quale compendio di regole e norme che dovranno accompagnare la comunità dei fedeli nei tre giorni che precederanno la festa dell'Ascensione. Se, però, il richiamo all'ascolto delle Scritture<sup>297</sup>, al pentimento<sup>298</sup> e al contrapporsi alle macchinazioni del maligno non si spinge oltre alla semplice invettiva, diverso è il trattamento dedicato alla pratica del digiuno: esso sarà da rispettare con il medesimo zelo di quello quaresimale, con la consapevolezza che a tanto impegno da parte di ciascun fedele, corrisponderà altrettanta attenzione da parte del maligno<sup>299</sup>.

Il tema del digiuno e della purificazione attraverso la preghiera, già centrale nella prima sezione del sermone, diviene quindi elemento portante della seconda parte dell'omelia. Due diverse figure

---

dalla sola omelia diciannovesima ma dall'intero trittico rogazionale. Per una trattazione della materia catechetica e della *catechetical narratio* nella letteratura omiletica latina e anglosassone, con particolare attenzione ai casi di Ælfric, Wulfstan e delle omelie vercellesi, si veda anche: Fox 2009.

<sup>296</sup> *Us ys georne to witenne ond to geblystenne for hwylcum þingum we ðas gangdagas bealdað ond barefote gað þus on gearas fyrste þas þry dagas. Se feorða is dryhtne sylfum for his mæran upstige of eorðan to heofonum gehalgod. ond mid hwylcum þingum we hie bealdan sceolon, us is georne to witanne.* Cfr. Scragg 1992, p. 318.58-62; 'Per noi è importante obbedire in maniera zelante e sapere per quali cose noi facciamo queste rogazioni (processioni, ndt) e andiamo scalzi nello spaziodi tempo di questi tre giorni. Il quarto è dedicato al Signore stesso, per la Sua gloriosa ascensione dalla terra ai cieli – e qualunque cosa noi dobbiamo fare, è importante per noi conoscerla in maniera approfondita'.

<sup>297</sup> L'invito ad avvicinarsi alle Scritture con animo pronto e gioioso viene espresso dall'anonimo predicatore attraverso la metafora del richiamo che il miele esercita sulle api: *Eall we sceolon efestan to Godes templum swa swiðe swa ða bion doð to hira hyfe, to þam þæt we magon getreowlice onbyrgean þa swetnesse þæs gastlican huniges of ðam godcundum rædingum.* Cfr. Scragg 1992, p. 319.77-80; 'Noi tutti dobbiamo molto affrettarci ai templi del Signore così come le api ai loro alveari, di modo che noi possiamo assaporare realmente la dolcezza di quel miele spirituale che deriva dalle letture divine'.

<sup>298</sup> Secondo quanto sostenuto dall'omelista, proprio le Scritture (*halgum bocum, libri sacri*) ricordano come chiunque si rechi nel tempio del Signore nei tre giorni di rogazioni e si mostri umilmente pentito dei peccati compiuti nell'ultimo anno, li vedrà rimessi: anche se questi ne avesse commessi migliaia, il solo segno di pentimento sincero e convinto, insieme al virtuoso abbandono di vizi e corruzione, sarà motivo di completo perdono.

<sup>299</sup> L'invito a contrapporsi alle macchinazioni del demonio e alle sue tentazioni attraverso un costante impegno nella virtù appare in questo caso portato all'attenzione dei fedeli attraverso la citazione di un passo ascrivibile all'Apostolo Pietro: *Men þa leofestan, uton gemunan þone cwide þæs eadigan apostolys Petris; he cwæð: Se deoful us symle ymbeþridað.* Cfr. Scragg 1992, pp. 320.104-321.105; 'Miei cari, ricordiamo quanto detto dal beato apostolo Pietro; lui disse: Il diavolo ci assedia sempre'. Il passo della Bibbia qui evocato è *1 Pet. V, 8: <sup>s</sup>Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quærens quem devoret.*

vengono quindi elevate a emblemi della forza purificatrice del digiuno, il profeta Giona e l'aristocratico Mamerto, vescovo di Vienne. La vicenda della predicazione del profeta Giona e del suo tentativo di redenzione degli abitanti della città di Ninive<sup>300</sup> viene infatti utilizzata dal predicatore anglosassone quale elemento di esaltazione della virtù purificatrice e salvifica di preghiera e digiuno. Incaricato dal Signore di riportare gli abitanti di questa città alla rettitudine, Giona incorre in un fallimento: spaventato dagli abitanti di Ninive e dalla rabbia del Signore verso di essi, Giona fugge dalla città e si imbarca su di una nave per recarsi a Tarso<sup>301</sup>. Quel che segue a tale tentativo di fuga, è materia piuttosto nota: il profeta viene fatto oggetto dalla disapprovazione del Signore, che si manifesta in una terribile tempesta che si placa solamente quando Giona chiede di essere gettato in mare<sup>302</sup>. Inghiottito dalla balena, rimane nel suo ventre per tre giorni, fino a quando non giunge nelle vicinanze delle coste di Ninive, dove predica la Parola di Dio per tre giorni, convertendone gli abitanti<sup>303</sup> e salvando la città dal triste destino che le era stato predetto dal Signore.

Se quanto narrato dall'anonimo predicatore in merito alle vicende del profeta Giona risulta piuttosto fedele alla tradizione biblica<sup>304</sup>, di maggiore interesse appare quanto narrato in merito al vescovo Mamerto<sup>305</sup>, personaggio al quale la tradizione cristiana attribuisce proprio l'introduzione delle

---

<sup>300</sup> Cfr. *Gn. I, 1-12*.

<sup>301</sup> Cfr. *Gn. I, 1-3*.

<sup>302</sup> Cfr. *Gn. I, 4-12*.

<sup>303</sup> Cfr. *Gn. III, 1-8*; non di secondario interesse è quanto messo in evidenza da Szarmach in merito ai diversi utilizzi che l'episodio biblico della conversione della città di Ninive ha avuto all'interno dell'omiletica anglosassone. In modo particolare, Szarmach si concentra nella sua analisi su tre differenti sermoni, tutti accomunati da un intento rogazionale più o meno marcato: *Vercelli XIX* (e a un ristretto nucleo di testi a esso collegati), l'*Omelia In Letania Maggiore* di Ælfric e l'*Omelia Dominica ante Rogationum* (B.3.2.34; *Cotton Cleopatra B.xiii*; sec. xi, terzo quarto). Come osservato da Szarmach, mentre l'anonimo autore del sermone vercellese rielabora gran parte delle vicende del profeta, Ælfric opta per una più ristretta selezione degli argomenti, eliminando quasi del tutto l'episodio della balena e modificando struttura e parte dei contenuti del viaggio in nave di Giona. Questa ultima parte delle vicende di Giona viene trasformata poi da Ælfric in una breve sezione fortemente improntata sul dialogo, finalizzata a mettere in risalto la condizione di profondo turbamento di Giona. Quanto fatto dall'autore di B.3.2.34 si trova a metà fra la teatralità vercellese e la mirata selezione di Ælfric: se il sermone, da un lato, conserva parte dei contenuti della narrazione vercellese, dall'altro sceglie di adottare i modi descrittivi tipici del sermone *In Letania Maggiore*, tracciando una versione delle vicende di Giona differente dalle due di partenza. Cfr. Szarmach 1972.

<sup>304</sup> La vicenda della predicazione del profeta Giona e del suo tentativo di redenzione degli abitanti della città di Ninive viene in questo caso utilizzato dal predicatore anglosassone quale elemento di esaltazione della virtù purificatrice e salvifica della preghiera e del digiuno.

<sup>305</sup> L'anonimo omelista anglosassone rende il nome della città di Vienne con il sostantivo *Uienna*: tale errore di denominazione potrebbe essere forse ascrivito a un errore di interpretazione della forma *Uienensium ciuitatis episcopum*, tramandataci all'interno del *Sermo 40* del codice *Pembroke 25*. Seppure non del tutto probabile, non appare possibile escludere che tale formulazione abbia in qualche modo creato nell'omelista anglosassone una confusione fra le località di *Vindobona* (Vienna) e la cittadina francese di Vienne.

liturgie rogazionali<sup>306</sup>. Trovatosi a fronteggiare una pericolosa epidemia che stava decimando la popolazione dell'intera diocesi, egli decide di convocare tutti i vescovi della regione, pregandoli di invitare ciascun fedele al digiuno e alla preghiera:

*Ʒa bæd se bisceop Mamertus ealle Ʒa bisceopas Ʒe on ðam earde wæron mid wependre stefne Ʒæt hie ealle ond hira folc Ʒry dagas fæston ond bædon hira dryhten Ʒæt hie ealle alysde fram Ʒam myclan ond Ʒam færlican deaðe. ond hie ða ealle swa dydon, ond gesetton Ʒa him betwīnan Ʒæt man a syððan sceolde Ʒas Ʒry gangdagas healdan fullice mid fæstenum ond mid ælmessylenum ond mid cyricsoctum ond mid eadmodlicum gange ond mid reliquia soctum ond mid eallum godum weorcum. ond hie sona æt Gode gearnodon ece hæle ond Ʒæs færlican deaƷes afyrrednesse<sup>307</sup>.*

L'immediato placarsi dell'epidemia diviene, così, l'elemento fondante proprio di quella virtuosa pratica alla quale l'omelista sta invitando, in maniera accorata, la comunità dei fedeli. Non sorprende, dunque, che proprio il richiamo al digiuno costituisca l'elemento fondante dell'*explicit* del sermone:

*[...] ond he us gelet on heofona rices gefean æfter urum forðsiðe gif we his willan her on worulde oð urne endedæg gewyrcaþ. Ʒær is ece med, ond Ʒær is lif butan deaðe ond geogoð butan ylde ond leoht butan Ʒystrum ond gefea butan unrotnesse ond sybb butan ungeþwærnesse ond orsorbnes*

<sup>306</sup> Come specificato in precedenza, l'identificazione di Mamerto quale ideatore della liturgia rogazionale è tradizione piuttosto radicata nella cristianità tardo-antica e medievale: di tale identificazione, che ha in Avito uno dei suoi rappresentanti più illustri, appare essere al corrente anche l'abate Ælfric, che non indugia a farne uso nell'*Omelia In letania maiore* (CH I, p. 244). Di contro, l'uso della vicenda fatto dall'omelista anglosassone è, in verità, piuttosto selettivo: egli riduce infatti le ragioni dell'introduzione della liturgia rogazionale alla terribile epidemia che flagella la diocesi di Vienne, andando così a obliterare parte della fonte latina di riferimento. La narrazione delle vicende di Mamerto fatta da Avito indica, infatti, una ben più nutrita sequela di eventi terrificanti e inspiegabili quali motivazioni dei tre giorni di digiuni e preghiere: questi introduce infatti, all'attenzione del suo lettore, il susseguirsi di *incendia crebra, terre motus adsidui, nocturni sonitus cuidam totius orbis funeri prodigiosum quoddam bustuale* che minacciano la popolazione di Vienne, e le fanno temere di dovere subire il medesimo destino della città di Sodoma (Cfr. MGH Auct. Antiq. VI.2, p. 109.4-110.3). La rielaborazione del passo latino non è però, di fatto, opera dell'omelista anglosassone. Egli si limita semplicemente a dare fedele traduzione di quanto legge all'interno del *Sermone 40* del codice *Pembroke 25*, che adduce quale ragione dell'agire di Mamerto il diffondersi di una *infirmetas grauissima* nella diocesi di Vienne: come suggerito da Bazire e da Cross, in questo caso è possibile che l'autore del sermone latino abbia involontariamente confuso le calamità che avevano colpito la regione di Vienne con quelle che avevano spinto la comunità romana, guidata da Gregorio Magno, all'introduzione delle Litanie che si tenevano nel giorno della festa di San Marco. Cfr. Bazire-Cross 1982, p. xx e p. 11.

<sup>307</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 324.156-325.164; 'Allora il vescovo Mamerto pregò con voce piangente tutti i vescovi che erano in quella regione, che tutti loro e la loro gente digiunassero tre giorni e pregassero il loro Signore affinché fossero tutti loro liberato da quella grande e immediata morte. E tutti loro fecero così, e dopo essi decisero fra di loro che loro da quel momento sempre avrebbero dovuto pienamente osservare questi tre giorni di rogazioni, con digiuni e con opere di carità, e con visite della chiesa, e con umili viaggi [di pellegrinaggio], e visite alle cappelle, e con tutte le opere buone. Ed essi immediatamente guadagnarono dal Signore la salvezza e la liberazione da quella morte subitanea'.

*butan deapæs ege to lybbenne, ond þær is ece gesælignesse mid fæder ond mid þam suna ond mid þam haligan gaste a butan ende, amen*<sup>308</sup>.

#### 4.2.2 Il sermone Vercelli XX

Il componimento secondo componimento omiletico della triade (*Vercelli XX*) non appare in perfetta continuità stilistica con il testo che lo precede. Il carattere in parte differente del sermone risulta infatti immediatamente percepibile dal suo esordio. Diversamente dal componimento che la precede, *Vercelli XX*<sup>309</sup> si apre con un immediato riferimento alle celebrazioni che caratterizzano i tre giorni precedenti alla festa dell'Ascensione:

*Menn ða leofestan, þis syndon halige dagas ond halwendlice ond urum sawlum læcedomlice, ond us gedafenap þæt we hie wel begangen mid festenum ond mid ælmesdædum ond mid haligum gebedum ond mid reliquiasocnum ond mid urum eadmodlicum gange ond mid eallre beortan onbryrdnesse*<sup>310</sup>.

La formula con la quale i fedeli vengono invitati a partecipare con devozione a digiuni, pellegrinaggi, preghiere e, con contrizione, al culto del Signore, ricorda da vicino l'*incipit* della

---

<sup>308</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 325.171-326.177; 'E Lui ci conduce alla gioia del Regno dei Cieli dopo la nostra morte, se noi abbiamo compiuto la Sua volontà fino al nostro ultimo giorno. Lì vi è premio eterno, e vi è vita senza morte, e giovinezza senza età (vecchiaia), e luce senza tenebre, e gioia senza tristezza, e pace senza discordia, e sicurezza senza timore di provare la morte. E lì vi è eterna felicità con il Padre, e con il Figlio, e con lo Spirito Santo sempre e senza fine. Amen'.

<sup>309</sup> Sermone vergato ai *folia* 109v-112r, *Vercelli XX* ha subito la perdita di un *folio*, originariamente posizionato fra 111v e 112r. Come già *Vercelli XIX*, il sermone in oggetto affonda le proprie radici in un selezionato nucleo di testi, tratti dall'*Omeliario latino di St. Père*: in questo caso, il numero di tali differenti fonti di ispirazione è riconducibile ai soli *Sermoni* 52, 22 e 93 del codice *Pembroke 25*. Lo stesso atteggiamento dell'anonimo compositore nei confronti delle fonti, poi, è in parte differente. Se le sezioni tratte dai sermoni latini, infatti, vengono fatte oggetto di una attenta traduzione, le lunghe argomentazioni che fungono da connettori fra tali nuclei testuali, sono interessanti rielaborazioni di concetti e tematiche trattate in altre omelie del codice *Pembroke 25*, dato che sembrerebbe confermare l'abilità compositiva dell'anonimo omelista anglosassone. Il componimento vercellese appare attestato in sole altre due copie, testimoniateci nel ms. *Cambridge CCC 162* e *CCC 303*.

<sup>310</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 332.1-5; 'Miei cari, questi sono giorni santi, salutari e salvifici per le nostre anime, ed è conveniente per noi che li osserviamo adeguatamente con digiuni, e con opere di carità, e con sante preghiere, e con visite alle cappelle, e con umile partecipazione ai sacramenti, e con contrizione di tutto il cuore'. Le parole *menn ða* sono vergate in caratteri capitali, dalle tre alle quattro volte più grandi rispetto alla dimensione media della scrittura del codice vercellese; piuttosto peculiare è, poi, l'utilizzo dello spazio da parte del copista. Questi, in un primo momento, ha probabilmente lasciato una notevole porzione di spazio libero sul lato sinistro della pagina, forse da destinare a una iniziale decorata, simile a quella che impreziosisce l'*incipit* dei sermoni precedente e successivo: tale iniziale miniata non è stata, però, realizzata, e l'anonimo copista ha dunque vergato in caratteri capitali l'*incipit* del sermone, commettendo però una serie di errori di distribuzione dei caratteri all'interno dello spazio a sua disposizione. Tale errore di valutazione lo ha quindi condotto a disegnare due M capitali, successivamente erase, oltre che una E capitale di dimensioni più piccole (anche essa erasa), prima di riuscire a vergare l'intera formula, in uno spazio a quel punto, però, non più sufficiente.



undicesima predica del codice vercellese: di tale passo, l'esordio di *Vercelli XX* appare essere rielaborazione dal forte impianto immaginifico.

Il componimento assume poi toni differenti e, in parte, inattesi: la tematica rogazionale lascia, infatti, improvvisamente spazio a una spiccata vena parenetica<sup>311</sup>. Una repentina variazione di tono che sembrerebbe far propendere per un utilizzo solamente marginale del motivo rogazionale all'interno della predica. L'anonimo autore, dopo avere richiamato alla partecipazione attiva alla culto e all'ascolto delle Scritture<sup>312</sup>, si produce infatti, prima in una serrata serie di moniti ai fedeli, e successivamente in un accorato richiamo alla carità<sup>313</sup> e al digiuno. Solo la pratica costante di tali virtuosi comportamenti, infatti, consente di proteggersi dagli otto vizi capitali che albergano nell'animo umano e lo rendono

---

<sup>311</sup> Elemento narrativo non del tutto consequenziale all'andamento che il componimento aveva fino a quel momento mostrato, la sezione parenetica mostra una struttura compositiva piuttosto accurata, basata sull'uso diretto o indiretto di fonti latine e scritturali. Per una breve ma interessante analisi delle fonti che soggiacciono a tale prima sezione di stampo parenetico, così come, più in generale, all'intero componimento vercellese, si veda fra gli altri: Bazire-Cross 1982, pp. 26-28.

<sup>312</sup> L'omelista porta all'attenzione dei fedeli, quale dimostrazione evidente del potere salvifico del culto e delle contrizione, un episodio tratto dalle Scritture, riguardante il profeta Elia (<sup>17</sup>*Elia homo erat similis nobis passibilis; et oratione oravit ut non plueret super terram, et non pluit annos tres et menses sex. <sup>18</sup>Et rursus oravit, et caelum dedit pluuiam, et terra dedit fructum suum; Gc. V, 17-18*). Elia, sdegnato dal comportamento della sua gente, chiede al Signore che la pioggia non cada più sul popolo peccatore, fino a quando esso non sia ritornato a tenere una condotta gradita a Dio. Così come chiesto dal profeta, solo la redenzione di ciascun peccatore, avvenuta dopo due anni di carestia, riporta il dono della pioggia sulla terra di Israele. Nel richiamare l'attenzione dei fedeli sull'episodio qui descritto, l'anonimo predicatore li invita a riflettere su quanto descritto *on haligum bocum*, all'interno di libri santi: ancora una volta vengono, dunque, chiamati in causa passi contenuti in dei volumi sui quali il predicatore non fornisce alcuna informazione più dettagliata. Uno stilema che, come messo in evidenza da Thomson, accomuna molti sermoni composti anonimi di area anglosassone. In merito all'esplicito riferimento a libri sacri spesso non meglio individuabili, o alle opere dei Padri della Cristianità, si veda quanto sostenuto in: Thomson 2002.

<sup>313</sup> L'omelista in tale contesto presenta carità e pagamento delle decime quali due facce della medesima presa di coscienza dei propri doveri, verso le istituzioni terrene e verso il prossimo: *Ac utan symle of eallum þam godum þe us God her on worulde læne hym þa teoðunga don eadmodlice; þonne tiðað us dryhten þe rumodlicor þara nigon dæla. ond utan georne of ðam nigon dælum Godes þearfum ælmessan dælan, for þan seo ælmessylen alyst þone synfullan mann fram synnum ond fram deaþe, ond swa swa wæter adwæscit fyr, swa adwæscit seo ælmessylen þa synna of manna gebwylcum þe hrumodlice dæleð. Cfr. Scragg 1992, pp. 333.28-334.34; 'Ma noi diamo sempre umilmente quella decima porzione a Lui di tutti quei beni che Dio ci potrà concedere qui nel mondo. E dunque Dio ci concederà molto più liberamente di quelle restanti nove parti. E noi incessantemente diamo elemosine ai poveri di Dio da quelle nove parti, poiché l'elemosina libera l'uomo peccatore dal peccato e dalla morte; e proprio come l'acqua estingue il fuoco, così la carità estingue i peccati da ognuno degli uomini che dona con liberalità'. Alcuni passi del *Vecchio Testamento* sembrano riecheggiare in quanto sostenuto dall'anonimo omelista in merito alle virtù salvifiche insite nella carità: <sup>11</sup>[...] *quoniam elemosyna ab omni peccato et a morte libera et non patietur anima ire in tenebras (Tb. IV, 11)*; <sup>33</sup>[...] *ignem ardentem extinguit aqua et elemosyna resistit peccatis (Eccli. III, 33)*. La successiva riflessione sulla virtù dell'elemosina e del digiuno come forma di purificazione dell'anima e di scudo contro le tentazioni del demonio appare, come detto, traduzione indipendente di un passo tratto dalla ventiduesima omelia latina dell'*Omeliario di St. Père*, che già aveva costituito fonte primaria della terza omelia del codice vercellese; cfr. Scragg 1992, pp. 70-72, 85 (nota alla riga 93 dell'edizione) e pp. 329-331.*

debole agli attacchi dei diavoli. Su ciascuno di tali vizi, l'omelista si sofferma brevemente<sup>314</sup>, mostrando volta per volta ai fedeli come carità e digiuni, insieme alla lettura delle Scritture, alle virtù e all'umiltà che da essa derivano direttamente, siano motivo di affrancamento dal peccato<sup>315</sup>.

Vizi e virtù sono poi posti al centro di una breve psicomachia che, rileggendo in chiave guerriera la via che conduce alla salvezza, trasforma gli otto vizi capitali in potenti guerrieri che combattono dalla parte del maligno (*strange deofles cempe*), e le virtù in combattenti al servizio di Cristo e dei cristiani<sup>316</sup>. Conseguenziali all'incedere parenetico del sermone sono sia il successivo elenco di vizi e virtù, sia l'esaltazione delle virtù dello spirito (*modes mægen*): saggezza, rettitudine e forza, se accompagnate alla fede, non potranno infatti che condurre al Regno dei Cieli. Immagine che costituisce l'ultimo elemento parenetico prima della chiusa del sermone.

Proprio il tono e i temi trattati nella sezione conclusiva, confermano poi il carattere spiccatamente composito del tale sermone:

[...] *hwilce witu ond hwilce yrmða ond hwilce þa ormæte brogan ond þa egeslican brynas ond þa unasegendlican cylas beoð, ond ealle þa earmlican ond þa unareccendlican yrmða þe him her on worulde beforan arehte wæron, ond þæra gelyfan noldon, hu earmlice ond hu egeslice bi him on helle. Hie him on helle togenes beoð gearwode ond þær þonne æfre on ecnesse witu þoliað*<sup>317</sup>.

<sup>314</sup> A tal proposito, utile appare ricordare come l'intera sezione del sermone che va dalla parte conclusiva dell'invito a farsi forti delle virtù salvifiche fino alla formula di chiusura non sia attestata all'interno del manoscritto vercellese, a causa della già citata lacuna di un *folio*: tale perdita di materiale testuale viene generalmente colmata attraverso l'utilizzo della versione del sermone vercellese tramandata all'interno del ms. *Cambridge, Corpus Christi College 162* (sec xi in.), ff. 420-422.

<sup>315</sup> I vizi ricordati dall'omelista sono orgoglio (*ofermodignes*), la causa di ogni errata decisione dell'uomo nei confronti Dio e degli altri uomini; gola (*gifernes*), il vizio che ha condotto l'uomo alla caduta; lussuria (*forlyr*), causa degli eccessi corporali; avarizia (*gytsung*), una eterna morte dello spirito che conduce a desiderare sempre quel che non si possiede; rabbia (*yrre*), vizio che oscura la ragione umana; ignavia (*sleacnes*), vizio che allontana dai dettami del Signore; tristezza (*unrotnes*), condizione dell'uomo che lo può allontanare da Dio ma anche condurlo a riflettere sui propri errori; e vanagloria (*idelwuldor*), condizione dell'animo che conduce a dimenticare la grandezza di Dio. Ciascuno di tali vizi può però esser sconfitto con l'uso di particolari virtù, individuate dal predicatore nell'umiltà sincera (nemica dell'orgoglio), nella moderazione (nemica della gola), nel timore di Dio (avversario della lussuria), nella carità e nella pazienza (in grado di curare avarizia e ira), nella lettura delle Scritture e nella contemplazione della grandezza di Dio (vie per temprare lo spirito contro la tristezza, l'ignavia e la vanagloria).

<sup>316</sup> Tale motivo escatologico, come già si è avuto occasione di osservare, appare quale elemento centrale della sezione conclusiva del quarto sermone del codice, quello che fra le altre, testimonia una delle attestazioni in prosa del *Discorso dell'Anima al Corpo* di ambito anglosassone. Cfr., *infra*, cap 2, pp. 43-44.

<sup>317</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 342.192-197; '[...] quali torture, e quali miserie, e quale smisurato terrore; e quelle fiamme terribili, e quelle miserie inespriabili saranno in quel luogo, e tutti quei miserabili, e quelle inesplicabili miserie, che prima a loro erano state illustrate qui nel mondo, e alle quali essi non avevano voluto credere: quanto terribilmente e miseramente esse saranno preparate per loro in risposta di questo (comportamento) all'inferno, e lì dunque essi subiranno torture sempre, per l'eternità'.

Con un ambio di prospettiva del tutto simile a quello che gli aveva permesso di abbandonare la lode del tempo delle rogazioni, l'omelista torna dunque a dirigere l'attenzione dei fedeli al destino delle singole anime peccatrici, invitando i presenti a raggiungere la salvezza con la condotta virtuosa<sup>318</sup>. Monito con il quale si chiude il ventesimo sermone vercellese.

#### 4.2.3 Il sermone Vercelli XXI

La ventunesima predica vercellese<sup>319</sup> è, dei sei sermoni dedicati alla festa dell'Ascensione, forse quello dalla vocazione meno spiccatamente rogazionale<sup>320</sup>. *Vercelli XXI* è componimento formato da tre differenti blocchi tematici, perfettamente distinguibili e molto distanti l'uno dall'altro per caratteristiche stilistiche e contenutistiche. A una prima parte, dal tono più strettamente parenetico<sup>321</sup>, ancora una volta costruita attraverso la traduzione di sezioni, più o meno estese, tratte da componimenti latini contenuti nell'*Omeliario di St. Père*<sup>322</sup>, ne segue una seconda molto breve, in versi e prosa, vero e proprio elemento di raccordo fra la sezione parenetica e quella escatologica che anima la seconda parte del sermone: tale nucleo argomentativo non il risultato della rielaborazione di parte dei contenuti del poemetto *An Exhortation to Christian Living*<sup>323</sup> e di almeno altri due componimenti

---

<sup>318</sup> Anche in questo caso, secondo uno stilema di forte utilizzo nell'omiletica escatologica, la descrizione delle beatitudini celesti viene costruita sulla giustapposizione di sostantivi, costruita sulla struttura *x butan y* (*x* senza *y*): l'esistenza in paradiso vedrà, dunque, *lif butan deaðe* (vita senza morte), *gefea butan unrottesse* (gioia senza tristezza), *leoht butan þystrum* (luce senza tenebre), e *wlite butan awendednesse* (bellezza senza mutamento).

<sup>319</sup> Il sermone risulta copiato ai *folia* 112r-116v.

<sup>320</sup> L'unico esplicito riferimento a una finalità in qualche modo rogazionale lo si può individuare quasi in conclusione del sermone, nell'espressione [...] *ond forgifte on þysse halgan tide* (cfr. Scragg 1992, p. 361.230-231; '[...] e perdoniamo in questo santo tempo').

<sup>321</sup> In merito alla prima sezione, spiccatamente parenetica, interessante è quanto fatto notare Szarmach a riguardo dei possibili influssi, esercitati su brevi sezioni del sermone vercellese, da alcune omelie (*Sermo clvii*, *Sermo clviii* e *Sermo cic*) di Cesario di Arles: seppure si tratti di un influsso certamente più limitato e meno significativo di quello esercitato dai sermoni dell'*Omeliario di St. Père*, tali rielaborazioni di tematiche cesariane, non solo divengono indizio certo di una complessità contenutistica non trascurabile, ma anche di quell'ampiezza di fonti e di suggestioni che è alla base di molti sermoni anonimi del periodo anglosassone. Cfr. Szarmach 1970, pp. 320-323; Szarmach 1981, p. 88; Cross 1987, pp. 144-166.

<sup>322</sup> Le tematiche che animano prima sezione del sermone vercellese, così come la sua chiusura, sono tratte da un cospicuo corpo di testi latini tramandati all'interno del codice *Pembroke 25*: si tratta dei *Sermoni 91, 24, 40, 39, 90 e 34* (per quanto concerne la prima metà del componimento vercellese), e dei *Sermoni 50, 25, 42 e 48* per quanto riguarda la sezione di chiusura.

<sup>323</sup> Il poemetto di circa 82 versi *An Exhortation to Christian Living* è il terzo di cinque componimenti in versi (*Judgement Day II*, *An Exhortation to Christian Living*, *Summons to Prayer*, *Lord's Prayer II* e *Gloria I*), tutti di carattere liturgico e parenetico, vergati da due mani diverse al *folia* 161-167 del ms. *Cambridge CCC 201* (sec. xi in.). Solamente una breve parte del poemetto *An Exhortation to Christian Living*, i primi quindici versi circa, sembra avere avuto un influsso diretto sulla composizione del breve frammento poetico vercellese. Il poemetto è stato edito e commentato in: Dobbie 1932, pp. 67-69 e pp. 183-184 (di non secondaria importanza, l'introduzione ai cinque testi poetici alle pp. lxix-lxxiv). Di un certo interesse appare quanto ipotizzato da Robinson in merito a una possibile lettura di *An Exhortation to*

poetici, presumibilmente perduti. L'intera seconda parte del sermone, infine, altro non è che una versione linguisticamente meno conservativa di una cospicua sezione della seconda omelia vercellese, inclusa la mirabile descrizione in versi degli eventi che caratterizzeranno la venuta della Fine dei Tempi<sup>324</sup>.

Più nello specifico, *Vercelli XXI* si snoda con ancora maggiore disinvoltura del sermone che lo precede attraverso repentini passaggi da una spiccata parenesi a una escatologia marcatamente teatrale per modi e contenuti, non disdegnando l'utilizzo di una incalzante prosa allitterante, finalizzata al raggiungimento di una cospicua mnemonicità e di una ricercata portata immaginifica. Facendo leva su di una densità narrativa sconosciuta alle altre prediche rogazionali, l'autore si prodiga in un preciso elenco di peccati e peccatori dai quali tenersi lontani, al quale fa da contraltare, prima un altrettanto incalzante elenco di virtù, definite Strade del Signore (*Godes wegas*)<sup>325</sup>, e successivamente la lunga sezione dedicata alle dodici forze dell'anima<sup>326</sup>. Il crescendo parenetico trova il suo apice nella narrazione delle vicende terrene del Cristo, e nell'invito a rendere onore al Suo sacrificio mantenendo una condotta degna di quanto insegnato dalle Scritture. Il successivo passaggio dal motivo del destino

---

*Christian Living* e di *Summons to Prayer* quali prima e seconda parte di un unico poemetto dal profondo significato esortativo, da Robinson ribattezzato *A Reward of Piety*; in merito, si vedano fra gli altri: Robinson 1989; Caie 2000.

<sup>324</sup> Dando seguito a quanto sostenuto da Scragg, risulta corretto mettere in risalto come l'anonimo predicatore, in questo caso più che in tutte le altre omelie rogazionali, si sia assunto il compito di rielaborare materiali tratti dalle fonti più disparate. La stessa scelta di passi latini contigui fisicamente, o più spesso contenutisticamente, a quelli selezionati all'atto di comporre *Vercelli XIX* denota, poi, non solo una notevole conoscenza dei contenuti dell'*Omeliario di St. Père*, ma anche l'innegabile presenza di un preciso programma compositivo alla base della seconda triade di sermoni rogazionali vercellesi, componimenti esplicitamente pensati quali elementi di un corpo unico e solidale. In merito, si veda: Scragg 1992, p. xxix-xl. Per una breve trattazione delle sezioni in versi contenute in *Vercelli XXI* si veda: Wright 2002, pp. 245-262.

<sup>325</sup> *Men þa leofestan, uton efestan ond uton gan þurb Godes wegas. þæt synt soðlice Godes wegas: riht geleafa ond gewiss biht ond fulfremed soð lufu ond þurbwunung on godum dædum ond godnes ond anrædnes ond geþyld ond liðnes ond sybb ond hysumnes ond langsumnes ond halig ymbbidignes ond modes bigeng on haligum smeaugum ond clennes ond mildbeortnes ond rihtwisnes ond dryhtnes ege ond lufu godcundra þinga ond forbogung hwilwendys wuldres ond gelustfullung þæs heofonlican eðles, on ðam beoð heofonlice god ða God ge gearwað þam þe hine her on worulde lufiað ond his willan wyrcað oð hira endedæg.* Cfr. Scragg 1992, p. 353. 48-56; 'Miei carissimi fratelli, affrettiamoci e incamminiamoci lungo le strade del Signore, (su) quelle che sono realmente le strade del Signore: vera fede, e certa speranza, e perfetto vero amore, e perseveranza nelle buone azioni, e bontà, e fermezza nelle intenzioni, e pazienza, e benevolenza, e amicizia, e obbedienza, e pazienza, e santa sollecitudine, e pratica della mente nei santi pensieri, e purezza, e pietà, e giustizia, e timore del Signore, e amore delle sante cose, e disprezzo della gloria transitoria, e desiderio della dimora celeste. Il bene celeste sarà in loro, poiché essi sono ornamento per il Signore, quelli che Lo amano qui in questo mondo e fanno la Sua Volontà fino al loro ultimo giorno'.

<sup>326</sup> Le dodici forze dell'anima sono, nell'ordine: l'amore verso Dio con tutto se stessi; la pazienza; la purezza fisica e morale; il disprezzo verso la vanagloria e verso le cose terrene; la pratica dell'umiltà e il disprezzo dell'orgoglio; l'amore di verità; l'astensione dalla rabbia e dall'ira; l'amore della pace; l'astensione da pratiche blasfeme; il distacco dalle cose terrene e carnali; il disprezzo dell'avarizia e l'accettazione della povertà; l'amore verso il prossimo.

ultraterreno dell'anima a quello della cacciata degli angeli ribelli agli Inferi<sup>327</sup>, segna l'ennesima variazione di registro stilistico della ventunesima omelia vercellese, che assume i caratteri metrici e accentuativi di un vero e proprio prosimetro<sup>328</sup>:

*þurb oferhygednesse englas wurdon iu forsceapene to deoflum ond bescofene eac on bellegrund, þær hie sceolon on worulda woruld witu þolian, forðamþe hie forbogedon beofona wealdend ond sigora syllend, ond him sylfum þær rice mynton. Ac him se ræd ne geþah, ac se stiðmoda cyning, dryhten ælmihtig, awarep of ðam setle þone modigan feond ond of ðam wuldre eac þæs beofonlican rices ealle þa þe mid him æt ðam ræde wæron. Hie wiston þe geornor, witum besette on þære byrnendan helle, wið hwæne hie winnan ongunnon<sup>329</sup>.*

La crudeltà della pena inflitta ai ribelli diviene monito per i fedeli, oltre che espediente per l'invito alla preghiera e alla rinuncia della caducità delle cose terrene, unico mezzo per evitare l'eterna punizione riservata agli angeli che hanno sfidato Dio. La conclusione di questa sezione coincide anche, con ogni probabilità, con una nuova variazione della fonte primaria di ispirazione del sermone, che da esortativo diviene escatologico.

---

<sup>327</sup> In corrispondenza con la conclusione di questa sezione del sermone è possibile individuare una variazione della fonte primaria dell'anonimo autore vercellese, e il passaggio alla sezione tratta dal poemetto *An Exhortation to Christian Living*: cambiamento percepibile anche in ragione del forte stacco dal punto di vista stilistico e contenutistico, che connota il passaggio dalla sezione parentetica, a quella che la segue direttamente.

<sup>328</sup> La derivazione della breve sezione, forse in versi, dal poemetto anglosassone *An Exhortation to Christian Living* è stata suggerita con dovizia di argomentazioni da McIntosh nel 1949 e, successivamente raccolta da Szarmach e da Scragg nelle loro edizioni del sermone vercellese; di grande interesse è l'analisi fattane da Wright, dalla quale emergerebbe una incidenza di passi in versi ben maggiore di quella ipotizzata da McIntosh, Scragg e Szarmach: secondo Wright, infatti, all'episodio della cacciata degli angeli ribelli, dovrebbe essere accostato, in ragione del suo incedere allitterante e strettamente poetico, anche la descrizione della caducità della natura umana, figlia del fango e destinata a tornare polvere. Meno convincente è, di contro, quanto sostenuto da Cross in merito alla probabile origine del poemetto *An Exhortation to Cristian Living* da una perduta fonte in prosa, della quale *Vercelli XXI* sarebbe unico testimone pervenuto: le scelte sintattiche e terminologiche che caratterizzano il passo vercellese, così il suo stesso incedere fortemente ritmato, sembrerebbero infatti suggerire l'esatto contrario di quanto sostenuto da Cross, conducendo dunque a ritenere più probabile una sua derivazione da un testo in poesia. Cfr. Scragg 1992, p. 348; Cross 1987, pp. 149-150; Wright 2002, pp. 251-255. Per una analisi della sezione di testo vercellese (*Vercelli XXI.128-155*) che presenta forti comunanze con i versi del poemetto *An Exhortation to Christian Living* si veda: Zacher 2009, pp. 77-91 (una particolare attenzione va in tale contesto rivolta alle sezioni del testo della Zacher che discutono le possibili radici comuni dei due testi in oggetto, anche in ragione del tono fortemente omiletico che sembra trasparire da alcuni dei versi del poemetto anglosassone).

<sup>329</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 357.141-149; 'A causa dell'orgoglio, quelli che erano precedentemente angeli divennero come diavoli, e furono poi gettati nell'abisso dell'inferno, dove essi devono soffrire torture per sempre, poiché hanno disprezzato il Sovrano dei Cieli e Colui che concede le vittorie, e hanno considerato se stessi in quel luogo molto potenti. Ma questo progetto non ha per loro avuto successo. E quel re risoluto, il Signore Onnipotente, gettò giù dal trono il demone orgoglioso, e anche dalla gloria del regno celeste, tutti coloro i quali erano con lui in quella cospirazione. Circondati dalle punizioni in quell'inferno ardente, essi compresero nella maniera più profonda contro chi loro avevano tentato di lottare'.

La seconda parte del ventunesimo componimento vercellese nella sostanza si costituisce, come detto, di un lungo passo omiletico conduce il fedele attraverso quel crescendo di parenesi ed escatologia che ha il suo culmine con la descrizione in versi della Fine dei Tempi, per lunghi tratti sovrapponibile con quella che costituisce il corpo principale di *Vercelli II*<sup>330</sup>. Gran parte della lunga seconda parte del sermone è infatti versione indipendente dei contenuti di *Vercelli II*: nell'apertura dedicata ai segni evidenti dell'arrivo della fine si ritrovano tutti gli sconvolgimenti che l'avvicinarsi dell'ora del Giudizio produrrà in cielo e in terra, la comparsa della Croce fra le nuvole seguita dall'epifania del Cristo Giudice, la disperazione dei peccatori che non hanno voluto pentirsi in vita e il loro penoso vagare verso i tormenti infernali, lontano dallo sguardo di Cristo e dei beati. Come già in *Vercelli II*, questi peccatori sono lo specchio di una umanità che non teme né il Giudizio né il futuro tormento che li aspetta per mano del diavolo più temibile, l'Anticristo<sup>331</sup>: immagine alla quale segue, proprio come nel sermone *Vercelli II*, la descrizione in versi degli sconvolgimenti che precedono la Fine dei Tempi e il Giudizio. Così come nel secondo sermone vercellese, del tutto centrali sono le immagini del desiderio dei peccatori di essere nati come semplici e stupide bestie e non come esseri dotati di una ragione, la loro disperazione di fronte alla caducità della vita umana, e il loro terrore di essere precipitati agli inferi, luogo dove patiranno le medesime pene riservate da Dio agli angeli che lo avevano sfidato.

Osservati dal punto di vista stilistico, i brani del secondo e del ventunesimo componimento omiletico vercellesi presentano, come percepibile anche da quanto presentato in appendice al secondo capitolo, notevoli punti in comune e altrettanto significative varianti retoriche e argomentative: meno fitto risulta in *Vercelli XXI* il numero di richiami rivolti al fedele, scelta che potrebbe in questo caso essere ascrivibile alla volontà di limitare la complessità della sezione poetica, così da renderla più armoniosa nel contesto di una omelia certamente più articolata rispetto a *Vercelli II*. La stessa scansione dei lunghi elenchi di peccati e castighi riservati ai peccatori, caratterizzati come detto da una marcata anaforicità e da un ritmo molto serrato, risulta meno incalzante e anaforica nella versione tramandata all'interno di *Vercelli XXI*: tale limitazione della anafora e della portata ritmica del testo in versi favorisce di contro uno svolgersi più piano e lineare della narrazione, ancora una volta funzionale a un messaggio non prettamente escatologico, quanto esortativo nei confronti dei fedeli. La seconda sezione di *Vercelli XXI* conserva una chiara struttura antitetica nella presentazione di alcune delle serie

<sup>330</sup> Per quanto concerne una analisi del contenuto di tale blocco testuale, si rimanda a cap. 2, pp. 37-41; il testo della seconda sezione del testo omiletico è leggibile, pubblicato a fronte di quello tratto da *Vercelli II*, nell'Appendice del Capitolo 2.

<sup>331</sup> Così come nella secondo sermone vercellese, anche in *Vercelli XXI* permane la confusione fra l'Anticristo e Satana, oltre lo slittamento delle prerogative del secondo in quelle tipiche del primo, andando a formare una unica figura di avversario dell'uomo e oppositore della Volontà di Dio.

di immagini che animano la narrazione della Fine dei Tempi, peculiarità che all'interno del testo di *Vercelli II* risultava ricoprire una funzione retorica di minor peso<sup>332</sup>.

Perfettamente integrata nella prosa omiletica che la circonda, e che ne costituisce qualcosa di più che una sorta di semplice cornice, la descrizione della Fine dei Tempi lascia progressivamente spazio a una nuova serie di richiami alla virtù e alla purezza terrena. Del tutto inattesa per toni e motivi appare la chiusa del sermone, nella quale l'omelista incastona frammenti di omelie latine, tratte dall'*Omiliario di St. Père*<sup>333</sup>, e immagini di chiara derivazione vercellese: la lunga descrizione delle gioie del Paradiso che ne deriva, seconda per complessità e fascino solamente a quella che caratterizza la sua omologa tramandataci all'interno di *Vercelli IX*, mostra ancora una volta l'attenzione e la perizia con la quale l'anonimo compositore ha improntato il suo lavoro. L'omelista tesse, infatti, le lodi del regno celeste dando inizio a un lungo passo caratterizzato dalla forte anaforicità, nel quale egli si prodiga nella descrizione di ogni singola beatitudine che lì (*þær*) sarà possibile sperimentare:

*Þær is leobt ealles leobtes, þær is se eca gefea, þær is seo ece torhtnes eallra engla, þær is seo swete lufu eallra haligra, þær is wyrðment ond ece blis butan ælcum ende, þær is smyltnes butan genipe, þær ys gefea butan unrotnesse, þær is leobt butan þysstrum, þær is lif butan deaðe, þær is geoguð butan ylde, ond þær is wlite butan awendednesse*<sup>334</sup>.

<sup>332</sup> Per quanto riguarda un confronto e una analisi di alcune delle peculiarità stilistiche che differenziano i due sermoni vercellesi, si veda quanto sostenuto in Zacher 2009, pp. 92-103.

<sup>333</sup> L'*explicit* del sermone vercellese appare, per struttura e molteplicità di fonti, del tutto coerente con il carattere composito dell'intera omelia: fra le fonti riconoscibili della chiusa, così come messo anche in evidenza da Scragg, vanno certamente ascritte le omelie 42 e 48 della raccolta di St. Père.

<sup>334</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 362.239-244; 'Lì è la luce di tutte le luci. Lì è la gioia eterna. Lì è la radianza eterna di tutti gli angeli. Lì è il dolce amore di tutti i santi. Lì è onore e gioia senza fine. Lì è tranquillità senza oscurità. Lì è felicità senza contrizione. Lì è luce senza buio. Lì è vita senza morte. Lì è giovinezza senza età. Lì è bellezza senza cambiamento'; tracce evidenti di questo breve passo dell'omelia vercellese sono riscontrabili in apertura dell'omelia Cameron B3.4.12 (conservata nel ms. Cambridge CCC 41, sec. xi in.; Förster 1942, pp. 1-51): *Þær is leobt ealles leobt, ond þær bið se ece gefea, ond þær bið seo ece torhtnes ealra engla. Þær bið ec seo swete lufu ealra haligra, ond þær bið seo ece blis butan ælcum ende. Þær bið seo fægreste geoguð butan ælcere ilde. Ðær bið se torhta dæg þæs beofoncundan lichoman. Þær bið seo ece eadignes simle unonstyrgedlinco. Ðær bið rice butan ælcere onwendednisse* ('Lì è la luce di ogni luce. Lì è l'eterna gioia. Lì è l'eterna gloria di tutti gli angeli. Lì è anche amore dolce di tutti i santi. Lì è l'eterna beatitudine senza alcuna fine. Lì la soavissima gioventù senza tempo. Lì è lo splendido giorno dei corpi celestiali. Lì è l'eterna beatitudine per sempre immobile. Lì è il regno senza mutamento'). L'intero passaggio fino all'espressione *butan ælcum ende* denota una somiglianza tale con *Vercelli XXI* da suggerire, per quanto riguarda tale sezione del brano, una condizione di dipendenza del sermone Cameron B.3.4.12 da quello vercellese, connessione peraltro confermata dalla lettura comune *swete lufu* (si veda infra, nota n. 143); la rimanente parte del passo dell'omelia Cameron B3.4.12 mostra poi una comunanza terminologica significativa con *Vercelli XXI* (si vedano l'espressione giovinezza senza fine e il temine *onwendednisse*), seppure non così spiccata da fare ipotizzare una diretta ascendenza della prima dalla seconda: più probabile è che, per quanto concerne la seconda parte del suddetto passo, i due sermoni si siano rifatti in maniera autonoma a materiale derivante dall'*Omiliario di St. Père*.

Abilmente costruita, oltre che sull'anafora, su di una struttura a elementi paralleli e dicotomici, la sequenza delle beatitudini continua, poi, con la certezza che nei cieli splenderà un sole chiaro che donerà una meravigliosa luminosità a un regno che sarà eterno e abitato da schiere di angeli e di santi ([...] *þær ys wundorlic beorhtnes leohtr e þonne þære sunna beorhtnes, ond þær ys ecnes symle wuniende ond rice butan ende, on þam synt engla weredu ond rihtwisra togelaðung þær symle wuniendra*)<sup>335</sup>. Tale luminoso quadro di gioia, virtù e beatitudine è, non solo la perfetta sintesi dei pregi e delle capacità del suo autore, ma anche la più naturale conclusione di una lunga pericope che diviene immagine tangibile della via che conduce alla Grazia del Signore.

Differenti per struttura e per stile dal primo trittico rogazionale, i secondi tre componimenti rogazionali vercellesi appaiono nucleo certamente più coeso dal punto di vista contenutistico<sup>336</sup>. I sermoni, la cui finalità rogazionale non è resa particolarmente evidente all'interno del manoscritto vercellese, si configurano infatti quasi come un progressivo cammino nella storia della dell'uomo, e in parallelo in quella della salvezza, capace di condurre il fedele dalla Creazione e dall'illustrazione del mistero della Trinità fino al terrore che accompagnerà l'arrivo del Giudizio Finale, passando per una attenta analisi dei temi del peccato e del pentimento: idealmente strutturati intorno a tre differenti nuclei tematici (l'esaltazione della figura di Giona, lo sprone alla purificazione dagli otto vizi capitali e

<sup>335</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 362.244-247; '[...] lì è il meraviglioso splendore con la luce del sole splendente. Lì è un'eternità che esiste da sempre, e un regno senza fine. In esso sono schiere di angeli e l'assemblea dei giusti che abitano lì per l'eternità'. Questa intensa descrizione delle beatitudini celesti è frutto, ancora una volta, di un abile lavoro di traduzione e giustapposizione di passi tratti da omelie latine: *Ubi est lux lucis et fons luminis, ubi est gaudium sempiternum, ubi claritas angelorum et claritas sanctorum, ubi est honor perfectus et letitia sine fine* (Pembroke 25, Omelia 50); *Ubi est serenitas sine nube, gaudium sine tristitia, lux sine tenebris, vita sine morte, iuventus sine senectute, decor sine demutatione, splendor mirabilis, lucidior splendore solis, æternitas semper manens et regnum sine fine, in quo sunt agmina angelorum et congregatio iustorum ibi semper manentium* (Pembroke 25, Omelia 25). È interessante osservare come il passo latino tramandi la lettura *claritas sanctorum*, immagine che in *Vercelli XXI* viene tradotta con *suete lufu* (dolce amore): è possibile, così come ipotizzato anche da Scragg, che in questo caso l'anonimo compositore dell'omelia volgare, tratto in inganno dalla somiglianza delle due parole, abbia letto *caritas* al posto di *claritas*, oppure che, cosa altrettanto plausibile, la fonte latina da lui utilizzata fosse già portatrice in origine dell'errata lettura *caritas* per *claritas*.

<sup>336</sup> Un dato, prettamente codicologico, che sembrerebbe legare in maniera evidente i tre componimenti appare forse desumibile dalla forma grafica nella quale si presentano due dei tre incipit dei sermoni. Quasi l'intera prima riga dell'incipit di *Vercelli XXI* (*men ða leo*) è infatti vergata in scrittura capitale, di dimensioni tre volte maggiori della scrittura che caratterizza quella dell'interno codice. L'iniziale della parola *men* appare poi di dimensioni ancora maggiori e assume tratti zoomorfi non dissimili da quelli del capolettera miniato che adorna l'incipit di *Vercelli XIX*. La presenza di due iniziali miniate a tema zoomorfo, insieme alla mai realizzata miniatura che avrebbe dovuto abbellire l'incipit del ventesimo sermone, appare a una analisi attenta una ulteriore conferma della coesione tematica e grafica che denota i tre sermoni rogazionali vercellesi.



la descrizione della Fine dei Tempi), i tre sermoni costituiscono un corpo solidale seppure ciascuno di essi sia portatore di nuclei dottrinali e motivi parenetico-escatologici distinti.<sup>337</sup>

Costruito su di una struttura che accompagna il fedele a partire dalla caduta di Adamo ed Eva verso la riflessione sulla necessità del pentimento, e di conseguenza verso l'importanza della preghiera, *Vercelli XIX* assume un carattere parenetico che, in parte andrà ad affievolirsi nelle restanti due omelie rogazionali. Fulcro del sermone è l'invito alla purificazione attraverso il digiuno, virtuoso comportamento che viene introdotto ai fedeli secondo uno degli stilemi più efficaci e immediati, quello dell'*exemplum* incarnato dagli atti compiuti da un profeta, Giona, e da un santo vescovo, Mamerto di Vienne (non a caso, considerato uno dei possibili creatori della liturgia rogazionale). Inizialmente legato al tema delle rogazioni, il sermone *Vercelli XX* mostra come detto una struttura in parte differente rispetto al sermone che la precede: meno fondato sul dato scritturale, così come sulla esaltazione di comportamenti e di figure dalla forte componente salvifica, *Vercelli XX* assume presto le movenze di un reiterato richiamo alla virtù. Costruito su un dettagliato e incalzante elenco di peccati che possono appesantire le coscienze, e così divenire di impedimento al raggiungimento della salvezza, il sermone pone il fedele di fronte alla necessità di scegliere quale atteggiamento tenere nella lotta, del tutto fisica, fra vizi e virtù, conducendolo poco prima della chiusa parenetica, a riflettere sul tema della Fine dei Tempi, elemento che risulterà non a caso dominante all'interno del terzo e ultimo sermone del trittico rogazionale. Testo composto di differenti anime e generi, *Vercelli XXI* unisce una lunga e articolata sezione di stampo parenetico a una immaginifica descrizione, in versi, della Fine dei Tempi: così come, con le dovute differenze e i logici distinguo, era stato per *Vercelli XIII*, anche *Vercelli XXI* vede la tematica rogazionale lentamente affievolirsi in favore di una escatologia evidente e marcata<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup> Di interesse non secondario è, in ragione proprio della struttura e dei contenuti dei tre sermoni vercellesi, mettere in evidenza come il secondo trittico rogazionale del *Vercelli Book* mostri caratteri e stilemi che ben poco si adattano a quello che è lo stile messo in luce dal ricco corpo di sermoni anglosassoni riconducibili al tema delle rogazioni. L'incidenza delle tematiche del confronto fra vizi e virtù, il ripetuto richiamo al pentimento e in maniera particolare l'evidente preminenza della materia escatologica pongono infatti il secondo trittico rogazionale vercellese in parte al di fuori del canone, o quantomeno lo rendono un esempio concreto della capacità rielaboratoria tipica dell'omiletica anonima di ambito insulare. Per una attenta analisi di alcuni dei caratteri tipici dell'omiletica latina e insulare dedicata alla preparazione alla Festa dell'Ascensione, si vedano: Hill 2000; Harris 2007.

<sup>338</sup> L'impianto rogazionale del sermone appare in effetti piuttosto blando, seppure alcuni richiami interni al componimento così come la sua dichiarata appartenenza a un trittico liturgico coeso non possano far dubitare la sua appartenenza a tale genere di prosa religiosa: neppure la stretta connessione di tematiche rogazionali e di immagini legate alla Fine dei Tempi consente, a ben vedere, di dubitare di tale appartenenza e della perfetta coerenza del sermone al messaggio parenetico che anima i trittici rogazionali. Seppure inusuale, come messo in evidenza da Cross tale commistione di tematiche appare leggibile, fra gli altri, in un sermone di Cesario di Arles (il *Sermo clvii*) che, seppure in maniera molto più blanda per toni e forza comunicativa, richiama l'attenzione dei fedeli sulla necessità di pentirsi e sulla riflessione in merito alla ineluttabilità della venuta del Giudizio (Cfr. Cross 1987, p. 155). In tale contesto, del tutto significativa appare la forte somiglianza presentata dalla struttura del primo e da quella del secondo

Sermone che risulta costruito come progressivo avvicinamento dell'uditorio alla descrizione dello spaventoso spettacolo della Fine dei Tempi, *Vercelli XXI* assume presto quei caratteri del tutto tipici dell'omiletica escatologica (anaforicità, teatralità, carica immaginifica, sonorità cupa) che la rendono non solo, come detto, elemento conclusivo ideale del lungo ragionare parenetico delle due omelie che la precedono, ma anche e in modo particolare, esempio perfetto di un genere fortemente composito e immaginifico quale è l'omiletica anonima anglosassone.

---

trittico rogazionale, costituiti entrambi da due sermoni dal forte impianto parenetico e da un terzo componimento dalle forti componenti escatologiche: un parallelismo che, a ben vedere, potrebbe non solo costituire interessante prospettiva di lettura dei due gruppi di sermoni, ma anche fornire un dato di importanza non trascurabile importanza nello studio e nella interpretazione del primo trittico rogazionale come corpo compatto di sermoni.

## 5. Due esempi di omiletica agiografica: Vercelli XVIII e Vercelli XXIII

Se il codice vercellese è forse noto per alcuni dei suoi componimenti a carattere escatologico-parenetico, lo è certamente meno per la presenza di una coppia di sermoni di contenuto agiografico (*Vercelli XVIII* e *Vercelli XXIII*), dedicati a Martino di Tours e all'anacoreta Guthlac di Crowland. Raramente toccati dagli studi dedicati al codice vercellese<sup>339</sup>, tale coppia di componimenti è in realtà interessante esempio di agiografia insulare, e fonte di riflessione sulla tecnica di traduzione e riadattamento delle fonti latine.

### 5.1 L'umiltà di Martino di Tours: Vercelli XVIII

Giunto a noi lacunoso a causa della perdita di due *folia*<sup>340</sup>, *Vercelli XVIII* è sermone che descrive alcuni degli episodi più significativi della vita di Martino di Tours, così come sono presentati all'interno di una selezione di capitoli della *Vita Sancti Martini* di Sulpicio Severo. L'anonimo autore vercellese, pur narrando le vicende di Martino dalla nascita fino alla morte, esclude infatti il contenuto dei capitoli I, IV, IX, XI-XII-XIII, XVIII-XIX e XXI-XXV del testo latino<sup>341</sup>.

Il sermone si apre con un accorato invito a considerare Martino quale esempio di virtù, gradito al Signore proprio in ragione della sua condotta<sup>342</sup>. Una esortazione con la quale il predicatore introduce la narrazione delle vicende terrene del santo: del vescovo di Tours viene infatti fornita una

---

<sup>339</sup> Per un breve accenno in merito alla scarsa attenzione verso la prosa agiografica anonima in lingua volgare, percepibile in gran parte degli studi sulla tradizione letteraria anglosassone, si veda quanto sostenuto in: Whatley 1997, pp. 187-189. Per una breve trattazione della letteratura agiografica di ambito insulare si veda anche: Lapidge 1991.

<sup>340</sup> Il lungo sermone, vergato ai ff. 94v-101r, ha subito la perdita di una coppia di *folia*, originariamente posizionati rispettivamente dopo i ff. 96 e 100; il componimento vercellese è, inoltre, uno dei sei testi in prosa del *Vercelli Book* che riportano un titolo in latino, che in questo caso si presenta sotto forma della più classica delle formule latine: *De Sancto Martino Confessore*.

<sup>341</sup> In verità, ne descrivere gli ultimi anni della vita del santo, l'anonimo omelista anglosassone utilizza una seconda opera di Sulpicio Severo: l'*Epistola III ad Bassulam*. Al momento della conclusione della *Vita Sancti Martini*, infatti, il vescovo di Tours era ancora in vita, fattore che aveva impedito al suo biografo di inserire all'interno della *Vita Martini* molti degli episodi della vecchiaia del santo, così come gli eventi che ne caratterizzano la morte. Particolari che, Sulpicio Severo, inserisce in opere più tarde (la già citata *Epistola ad Bassulam*, e i *Dialoghi II/III*), posteriori alla morte di Martino. In merito alla circolazione in area anglosassone di agiografia di ambito latino, inerente non solo Martino, si veda fra gli altri: Zettel 1982.

<sup>342</sup> *Men þa leofestan, magon we nu hwylcumbwego wordum asecgan be þære arwyrðnesse þysse halgan tide, ond be þære arwyrðan gebyrde ond be þam halgan life ond forðfore þæs halgan biseopes, þysse eadigan weres, þe we nu in andweardnesse his tid weorðiað ond mersiað, þe Martinus wæs haten. Wæs he Gode swiðe gecoren on his þeawum.* Cfr. Scragg 1992, p. 291.1-5; 'Fratelli, noi dobbiamo dire ora alcune parole sull'importanza di questo tempo santo, e sull'onorevole nascita, e santa vita e morte del santo vescovo, di quel benedetto uomo di nome Martino, la cui ricorrenza oggi noi celebriamo e proclamiamo. Egli fu scelto in maniera manifesta da Dio in ragione delle sue virtù'.

biografia ricca di informazioni, a partire da quelle riguardanti i suoi genitori pagani<sup>343</sup>. Secondo quanto desumibile dalla sezione iniziale del sermone, Martino nasce nella provincia della Pannonia, ad Arrea, e cresce in un ambiente militare a Ticinia, l'attuale Pavia, durante i regni di Costantino (274-337) e di Giuliano (331-363): suo padre è un importante generale dell'imperatore, così influente da divenire anche tribuno. Il sermone si sposta a narrare poi la fanciullezza di Martino che, prediligendo la vita religiosa rispetto alla carriera militare, a dieci anni fugge in una piccola chiesa e chiede invano di essere reso cristiano. Costretto dai genitori a prendere le armi e a seguire i baroni del re (*cyninges þegna*), Martino, non ancora battezzato, tiene una condotta così limpida e caritatevole da essere degna più di un monaco che di un laico, atteggiamento che lo rende ben gradito ai commilitoni e, cosa ben più importante, caro al Signore<sup>344</sup>. Attento a fornire un quadro sintetico ma esaustivo della gioventù del santo, l'omelista non tralascia poi il noto episodio del taglio del mantello, evento che appare trattato con dovizia di particolari:

*ond þæt gelamp sume siðe þæt he ferde mid oðrum cyninges þegnum in þa burh þe Ambinensis hatte. Wæs þæt in midda wintra. Wæs se winter þy geare to þæs grim þæt efne manige men wæron þæt heora feorh for cyle gesealdan. þa sæt þær sum þearfa æt ðam burggeate wel neah ðon, ond se nacoda bæd him þa for Gode hrægles on ælmessan. þa ferdon hie ealle forð be him, ond heora nænig to him gecyrran nolde, ne him ænige are gedon woldon. þa ongeat he, se Godes man, þæt drihten him þone þearfendan man gebeold þæt he him miltsian sceolde, þe þara oðera manna nan him arian ne wolde. Nyste þa hwæðre hwæt he him don sceolde, for þan þe he nowiht elles hæfde butan his anfealdne gerelan, ac eall þæt he ma hæfde eall he þæt ær beforan in gelic weorc ateah ond for Gode sealde. Geteah þa his seax, ond genam his sciccels þone his lodan*

<sup>343</sup> *Wæron his fæder ond his modor buta hæðen* (cfr. Scragg 1992, p. 291.9-10; “Furono suo padre e su madre entrambi pagani”).

<sup>344</sup> Alla descrizione delle spiccate virtù che animano l'agire del giovane Martino, già perfetto cristiano sebbene ancora non battezzato, l'anonimo omelista dedica una sezione piuttosto lunga del suo sermone (cfr. Scragg 1992, pp. 292.23-293.43). In modo particolare, egli esalta la generosità di un giovane soldato che, fermamente attenendosi alle Scritture, in questo modo si prodiga verso i più bisognosi: *He wolde þam winnendum fultumian, ond earme frefrian, ond hingriendum mete syllan, ond nacode scrydan; ond eall ðæt he on his folgoðe begeat, eall þæt he for Gode sealde butan þære dæghwæmlican andlyfne anre þe he nede on lyfian sceolde. Gemunde he þæt Godes bebod þæt he sylfa on his godspelle bebead: he swa cwæðþæt se Godes man ne sceolde be ðam mergendæge þencan, ðy læs þæt wære þæt he ðurb þæt ænig þara goda forylde þe he þonne ðy dæge gedon meahste, in weninge hwæðer he eft þæs morgendæges gebidan moste.* Cfr. Scragg 1992, p. 293.35-43; ‘Egli volle prestare aiuto ai sofferenti, e dare conforto agli sventurati, e dare cibo agli affamati, e rivestire gli ignudi. E tutto quello che lui riceveva per il suo lavoro, ogni cosa donava in nome di Dio eccezion fatta che per il solo nutrimento quotidiano, che lui doveva avere, necessariamente, per vivere. Lui teneva a mente il comandamento di Dio che Lui stesso aveva comandato nel Suo Vangelo. Lui aveva detto, infatti, che l'uomo di Dio non avrebbe dovuto pensare al domani, affinché non accadesse che, a causa di tale cosa, egli fosse costretto ad accantonare ogni buona azione che avrebbe potuto compiere in quel giorno; non di meno egli avrebbe dovuto ancora dimorare nella speranza del domani?’.

*þe he him on hæfde. Snað þa þone in tu, ond þa healfne þam þearfan sealde ond mid healfne hine eft besweop*<sup>345</sup>.

L'omelista compie poi un salto in avanti nella vita di Martino, narrando gli eventi che suggellano l'entrata ufficiale di Martino nella comunità cristiana: in questo caso, a essere ricordati sono il battesimo all'età di diciotto anni e il trasferimento a Poitiers, presso il vescovo Ilario, dove Martino viene educato alla condotta monastica. Secondo un procedere piuttosto vicino alla fonte latina, il predicatore narra la fondazione da parte di Martino di un proprio monastero, luogo dove viene raggiunto da molti uomini in cerca della via che conduce alla redenzione: la narrazione di questo evento segna un forte cambiamento nell'atteggiamento del predicatore nei confronti del testo latino di partenza. Dall'atto di fondazione del monastero, infatti, il contenuto del componimento inizia a distaccarsi in maniera sensibile da quello della *Vita Martini*. L'omelista decide, infatti, di tralasciare del tutto gli anni trascorsi da Martino al seguito del vescovo Ilario, così come gli episodi riguardanti la sua formazione religiosa: l'attenzione dell'anonimo predicatore si concentra invece, significativamente, su di una ristretta cerchia di episodi nei quali chiare spiccano le virtù e la condotta evangelizzatrice di Martino.

A testimonianza della santità del monaco Martino, vengono narrate le miracolose resurrezioni di due uomini a lui indirettamente legati<sup>346</sup>: del primo vengono descritte le reiterate richieste di essere

<sup>345</sup> Cfr. Scragg 1992, pp. 293.46-294.60; 'E accadde in un certo giorno che egli si recasse, insieme ad altri baroni del re, presso la città che era chiamata Ambinensis (Amiens, NdT). Questo accadde nel pieno dell'inverno. In quell'anno l'inverno fu così tremendo che anche molti uomini persero la vita per il freddo. Sedeva allora alle porte della città un mendicante quasi morto, e questo uomo, praticamente nudo, mendicava presso di loro che gli facessero la carità di una veste. Tutti passarono davanti a lui, e non ci fu nessuno che si volesse voltare verso di lui o concedergli un qualche favore. Allora egli, quell'uomo di Dio, comprese che Dio aveva pensato il miserabile uomo per lui, così che lui potesse provare pietà per colui verso il quale nessun altro uomo si era mostrato misericordioso. Nonostante ciò, egli non sapeva dunque cosa dovesse fare per lui, dato che non possedeva altro che un singolo vestito: tutto quello che egli aveva in più lo aveva utilizzato in maniera simile in precedenza, e lo aveva dato al Signore. Dunque egli estrasse il suo pugnale e prese il suo mantello che aveva sulla schiena, lo divise in due e ne diede metà al mendicante, e con la restante metà si rivestì'. L'omelista non manca poi di dare conto anche di quanto la tradizione vuole che sia accaduto la notte successiva al dono del mantello, con l'apparizione del Signore in sogno al giovane soldato che, seppure vistosi lodato dal Salvatore per la sua generosità, non perde la propria umiltà.

<sup>346</sup> La prima delle due lacune che caratterizzano il testo della predica vercellese ci priva interamente della narrazione dei due episodi in questione, così come della successiva nomina di Martino a Vescovo di Tours: il testo mancante è stato nel tempo colmato, dai differenti editori, attraverso l'utilizzo di quanto tramandatoci in una coppia di esemplari più tardi del medesimo sermone, tramandatici all'interno dei mss. *Princeton University Library, Scheide 71* (sec. x/xi, ff. 127r-135v; sermone *Blickling XVIII*; Morris 1967, pp. 210-227) e *Oxford, Bodleian Library, Junius 86* (sec. xi med, ff. 62r-81v). Per quanto concerne la scelta di quale sia fra i due codici quello da considerarsi il testimone più attendibile come strumento di ricostruzione del testo contenuto nella sezione lacunose, oltre che mezzo di emendazioni al testo vercellese, la scelta di Scragg ricade sulla testo tramandato all'interno del codice *Scheide 71*, mentre Szarmach appare propendere per la versione, meno conservativa dal punto di vista terminologico e sintattico, contenuta nel ms. *Junius 86*. Cfr. Szarmach 1981, p. 57; Scragg 1992, p. 289.

battezzato, l'improvvisa malattia, la morte mentre il santo è lontano dal monastero, e la resurrezione in seguito alle preghiere di Martino, disperato per non avere adempiuto al suo dovere di evangelizzatore; del secondo, nulla di più viene detto, se non che era tragicamente morto soffocato, e che viene restituito alla vita ancora una volta attraverso la fervente preghiera.

Centrale nelle intenzioni del predicatore è anche l'esaltazione dell'animo umile del santo, qualità che viene in più di una occasione messa in risalto nei fatti narrati nel sermone. Nonostante i numerosi miracoli e la fama di indiscussa virtù che lo portano a essere eletto vescovo di Tours, Martino rimane uomo semplice, strettamente legato ai principi della vita monastica e alla missione di evangelizzazione delle campagne. Proprio alla lunga lotta contro i falsi idoli, l'omelista vercellese dedica una corposa sezione della sua opera, all'interno della quale descrive gli eventi straordinari che accompagnano la distruzione di quattro importanti icone pagane<sup>347</sup>.

L'opera evangelizzatrice del vescovo di Tours diviene infine espediente narrativo che permette all'omelista vercellese di giungere a narrare della vecchiaia del santo che, come nella *Vita Martini*, è caratterizzata dalla guarigione di numerosi malati. Anche in questa ultima sezione del componimento, centrale nell'attenzione dell'omelista risulta l'atteggiamento di umile generosità di Martino, che rimane un semplice strumento nelle mani del Signore, tanto deciso con i nobili e i potenti quanto moderato e mite nei giudizi verso il prossimo:

*In þyssum he þonne wæs ealles swiðost to herigenne, þæt he næfre nænigum woruldricum men ne cyinge sylfum þurh lease olihtunge swiðor onbugan wolde þonne hit riht wære. Ac hie a in eallum soð ond riht don wolde. þis is soðlice eadig wer, ne wæs næfre facen ne inwit in his beortan, ne ænigne unrihtlice demde nene witnode, ne he ænigum yfel mid yfele geald. Ne hine ænig man yrre ne grambeortne ne geseah, ac he wæs in anum mode, ond efne beofonlice blisse ond gefean man meahste a in his mode geseon ond on his andwlitan ongitan. ond ne gebyrde ænig man aht elles of his muðe butan Cristes lof ond nytte spræce, ne aht elles on his beortan butan arfæstnesse ond mildheortnesse ond sybbe ond eaðmodnesse<sup>348</sup>.*

---

<sup>347</sup> Il primo idolo al quale si fa riferimento, caro a molti infedeli, viene dato alle fiamme da Martino: accortosi che una casa sarebbe stata messa in pericolo dal rogo da lui appiccato, il santo respinge l'incendio aiutato da un miracoloso vento; a tale episodio segue quello della distruzione di un secondo monumento pagano (*godgild*): Martino, scacciato dagli abitanti della regione, si rivolge umilmente in preghiera al Signore, il quale invia una coppia di angeli incaricati di disperdere la folla dei pagani e di aiutare il vescovo a distruggere l'idolo. Dopo l'abbattimento del monumento, molti uomini vengono convertiti alla giusta religione. Il terzo e il quarto episodio sono accomunati dalle minacce portate al santo dai pagani furienti. Nel primo caso, Martino abbatte un idolo blasfemo, suscitando così la rabbia dei presenti, che lo aggrediscono tentando di ferirlo a colpi di spada: il semplice gesto di una mano del santo vescovo, però, getta a terra in preda alle convulsioni uno degli uomini che intendeva portargli offesa, costringendolo a chiedergli perdono. Nel secondo episodio, dopo la distruzione di un non meglio precisato idolo, Martino viene aggredito da un uomo che, pieno di rabbia, lo minaccia con una spada: in questo caso l'intento del pagano viene reso vano dalla sparizione dell'arma dalle sue mani, evento che lo costringe alla fuga.

Una attenta selezione viene poi fatta degli episodi che precedono la morte del vescovo di Tours<sup>349</sup>. Martino, ammalatosi gravemente, viene supplicato dai suoi discepoli di non abbandonarli: rivoltosi al Signore, ritrova una parvenza di salute, riuscendo così a dedicare ancora qualche giorno ai suoi fratelli<sup>350</sup>. Grande attenzione viene in questo frangente dedicata agli ultimi giorni del santo, trascorsi fra febbri spossanti e incessanti preghiere: elemento sul quale l'omelista pone particolare attenzione quale ulteriore dimostrazione della fede e del carisma di Martino è, infine, il confronto che il santo ha con il maligno, scacciato lontano dalla comunità monastica dal santo ormai morente<sup>351</sup>.

<sup>348</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 303.212-222; 'In questo egli fu degno di essere lodato più di chiunque altro, nel non volere mai, con falsa adulazione, piegarsi di fronte né ad alcun uomo che detenne un potere terreno, né al sovrano stesso più di quanto fosse giusto, ma egli desiderò sempre fare in ogni cosa il vero e il giusto. Questi è davvero un uomo benedetto, inganno e male mai furono nel suo cuore, né egli giudicò o punì alcun uomo ingiustamente, né riparò alcun male con il male. Né alcun uomo vide egli rabbioso o di indole ostile, ma egli fu solamente di unico spirito benevolo, come se chiunque potesse vedere nel suo spirito e percepire nel suo volto una benedizione e una serenità celeste. E alcun uomo udì dalla sua bocca nulla altro che l'amore di Cristo e discorsi utili, nulla di altro nel suo cuore, eccetto che fede, e pietà, e pace, e umiltà'). Il passo appare parafrasi piuttosto fedele del corrispondente brano latino della *Vita Martini* che così descrive l'umiltà di Martino: *Nemo umquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo merentem, nemo ridentem; unus idemque fuit semper: celestem quodammodo letitiam vultum praeferens, extra naturam hominis vedeatur. Numquam in illius ore nisi Christus, numquam in illius corde nisi pietas, nisi pax, nisi misericordia erat. Plerumque etiam pro eorum, qui illius obrectatores videbantur, solebat flere peccatis qui remorum et quietum venenantis linguis et viperio ore carpebant* (Cfr. Fontaine 1967-1969, I, p. 314).

<sup>349</sup> I fatti che precedono la morte del santo verranno ritenuto superflui, più di un secolo dopo, dall'abate Ælfric, quando, nel comporre una omelia sul vescovo di Tours e la sezione a questi dedicata nelle *Vite dei Santi*, decide di tralasciare quanto contenuto nel *Capitolo XXVII* della fonte latina, decidendo di contro di narrare quanto contenuto, non solo nell'*Epistola ad Bassulam*, ma anche nei *Dialogi II e III*; cfr. Szarmach 1978, pp. 259-260.

<sup>350</sup> La richiesta di Martino di essere lasciato ancora qualche giorno in vita, rivolta al Signore, non ci è attestata all'interno della tradizione vercellese del sermone in analisi, essa doveva essere contenuta in una pagina andata perduta, originariamente posizionato dopo il *folio* 100. Anche in questo secondo caso, tale lacuna viene solitamente colmata da quanto tramandato in *Blickling XVIII*, precisamente ai *folli* 135r-135v.

<sup>351</sup> [...] *ða geseah he þone awergdan gast, deofol, þær unfeor standan. Ða cwæð he to him: Quid adstas cruenta bestia? Nihil in me repperies. Hwæt standest þu, wælgrim wildeor? Nafast ðu mede abt æt me. Ac me scyl Abrahames bearm, þæt is seo ece rest, onfon. Ða he ða ðis cwæð, ða wearð his andwlita swa bliðelic ond his mod swa gefeonde þæt hie efne meabtan on ðan gære ongytan þæt he gastlicne gefean geseah, ond þæt hine heofonlic werod gefetode.* Cfr. Scragg 1992, p. 307.290-297; [...] Quando egli disse ciò, allora vide lo spirito maledetto, il diavolo, in attesa lì, non lontano da lui. Allora egli lo apostrofò: *Quid adstas, cruenta bestia? Nihil in me, funeste, repperes!* 'Perché tu sei qui, selvaggia bestia assetata di sangue? Non riceverai nulla in premio da me: ma il Seno di Abramo, che è il riposo eterno, mi accoglierà. Quando egli disse ciò, il suo volto divenne così dolce e la sua mente così gioiosa che essi, anche in quel momento, poterono comprendere che egli percepiva (davanti a se) la gioia spirituale, e che gli ospiti del paradiso lo accoglievano'. Diversamente dall'intera descrizione della morte del santo, la seconda parte dello strale di Martino al maligno (dall'espressione *Ac me scyl Abrahames* fino alla sua conclusione) è tratta dal ms. *Junius 86*, foll. 80r-80v: la versione del medesimo episodio, così come è testimoniata all'interno del sermone *Blickling XVIII*, è infatti priva della sezione conclusiva del confronto fra Martino e il maligno. Notevole è il riferimento al Seno di Abramo, tradizionale luogo deputato ad accogliere le anime dei giusti nell'attesa che giunga la Fine dei Tempi e la Seconda Venuta di Cristo sulla terra. Il fatto che esso venga esplicitamente utilizzato quale motivo di rivalsa e di frustrazione delle futili aspirazioni del maligno, potrebbe essere ragionevolmente letto quale sintomo della consolidata presenza di un aldilà quadripartito: a

Così come si era aperta, e secondo uno schema quasi circolare, il sermone si conclude con un nuovo invito a tenere a mente la figura e le virtù di Martino, oltre che a pregare affinché egli aiuti ciascuno a seguire la giusta via verso il Signore:

*Hwæt, we nu gebyraþ, men þa leofestan, hu haliglice þes eadiga wer, sanctus Martinus, his lif for Gode lifde, þa hwile þe he her on worulde wæs, ond hu fægerum edleanum he þæs æt urum dryhtne onfeng. [...] Ac utan we la tilian, men þa leofestan, þæt we þæs halgan weres, sanctus Martinus, lif ond his dæda onherien þæs þe ure gemet sie, ond wuton hine biddan þæt he us sie in heofonum þingere wið urne dryhten, nu we her on eorðan hine geond middangeard wyrðiaþ. Dryhten us to þam gefultumige se ðe leofaþ ond rixaþ aa in eallra worulda world a butan ende, amen<sup>352</sup>.*

## 5.2 La costanza di Guthlac di Crowland: Vercelli XXIII

Piuttosto lontano per stile ed estensione dal sermone che tratta le vicende di Martino di Tours, *Vercelli XXIII* è componimento molto breve<sup>353</sup>, interamente dedicato a un ristretto numero di

---

un inferno e un paradiso, luoghi deputati alla dannazione e alla beatitudine eterne, ma solamente dopo la Seconda Venuta, si aggiungono una sorta di piccolo paradiso, il Seno di Abramo appunto, e un regno di dannazione temporanea, quello che il Maligno implicitamente sembra volere usare quale strumento di minaccia per il morente Martino.

<sup>352</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 308.300-303 e p. 308.306-311; ‘Osservate, noi ora abbiamo ascoltato, fratelli, come questo uomo benedetto, san Martino, mentre egli era su questo mondo, sempre ha vissuto in maniera santa in nome di Dio, e come egli abbia ricevuto meravigliosi riconoscimenti da Nostro Signore. [...] Ma ora, comunque, sforziamoci, oh fratelli, di imitare la vita di San Martino, e le sue azioni, secondo quelle che sono le nostre capacità. E preghiamolo affinché egli sia per noi un avvocato presso il Nostro Signore nei Cieli; noi ora lo onoriamo qui sulla terra attraverso tutte le nazioni. Sia per noi il Signore un sostegno, Lui che vive e regna per sempre nei mondi dei tutti i mondi, sempre senza fine. Amen’.

<sup>353</sup> Il sermone risulta infatti vergato ai ff. 133v-135v del manoscritto vercellese. Così come i diversi capitoli del poema in versi allitteranti *Elena*, che lo precede direttamente, il testo del sermone appare vergato lasciando una riga bianca di spazio libero dopo la fine dell’ultimo capitolo (*fitt*) dell’*Elena*: così come le differenti sezioni del poemetto, l’inizio del componimento è poi segnalato dalla presenza di una lettera in capitale rustica. Dal punto di vista grafico, dunque, l’ultimo sermone del codice appare agli occhi del lettore come parte integrante dell’*Elena*, seppure non presenti la numerazione progressiva che distingue i diversi *fitts* dell’*Elena*. Una peculiarità che potrebbe, presumibilmente, andare ascritta al lavoro meccanico di scrittura messo in atto dal copista che ha composto il manoscritto, o alla volontà di indicare la presenza di una continuità tematica o dottrinale fra i due testi in oggetto: una ipotesi che, seppure non del tutto immune da obiezioni, potrebbe trovare una propria conferma nel carattere agiografico dei due componimenti che occupano l’ultimo fascicolo del codice vercellese, così come dal loro contenuto fortemente esemplare. Una ulteriore conferma di una possibile continuità tematica e codicologica dei due componimenti andrebbe forse tratta dalla somiglianza che intercorre fra la messa in pagina di *Andreas* e dei *Fati degli Apostoli* e quella di *Elena* e *Vercelli XXIII*: il poemetto sul destino degli Apostoli e l’omelia risultano infatti copiati in stretta continuità con i poemetti che li precedono e presentano una forte somiglianza grafica con essi, seppure non presentino la numerazione progressiva dei *fitts*. Una continuità fisica che nel caso di *Andreas* e dei *Fati* viene generalmente ascritta alla comunanza tematica che lega i due testi, valutazione che potrebbe venire con la necessaria accortezza estesa anche ai due testi che occupano l’ultimo fascicolo della raccolta vercellese.



episodi tratti dalla vita dell'eremita Guthlac di Crowland (673-714), uno dei primi santi di origine merciana<sup>354</sup>. Così come Martino, egli è figura dai notevoli connotati ascetico-monastici. Di stirpe nobile<sup>355</sup>, Guthlac, trascorre la giovinezza nell'esercizio delle armi, prima come soldato, e successivamente come capo di una compagnia di ventura. Secondo quello che è un *topos* caro alla letteratura agiografica, all'età di ventiquattro anni riceve una visione notturna che lo spinge a riflettere sulla condotta violenta della sua esistenza terrena, si reca al monastero di Repton nell'attuale Derbyshire, e ivi riceve la tonsura dalla badessa Ælfthryth. Secondo la tradizione, due anni dopo tale conversione, il giovane monaco decide di ritirarsi a vita eremitica nella selvaggia e inospitale isola di Crowland, ove giunge nel giorno di san Bartolomeo dell'anno 699.

Proprio alcuni eventi occorsi al santo durante la sua vita eremitica costituiscono il fulcro del componimento: fonte principale è, ancora una volta, un testo latino, la *Vita Sancti Guthlaci*, scritta poco tempo dopo la morte del santo dal monaco Felix<sup>356</sup>, probabilmente appartenente a quella comunità monastica sorta a Crowland, nelle vicinanze dell'eremo dove la tradizione voleva avesse risieduto il celebre anacoreta<sup>357</sup>. Sermone molto sintetico, *Vercelli XXIII* descrive però solo una parte

---

<sup>354</sup> Fratello di santa Pega (673 circa – 719 circa), che come lui compie la scelta di vivere in anacoresi, Guthlac suscita intorno a sé una devozione significativa, che culmina con la costruzione, a partire dal 716, della abbazia di Crowland, a fianco del luogo che egli aveva scelto per il suo romitaggio. Il culto di san Guthlac, troppo a lungo considerato semplice motivo devozionale limitato alla sola zona delle Fenlands, è stato (e ancora lo è attualmente) nella realtà dei fatti fenomeno di una certa importanza in varie aree dell'Inghilterra, evidenza dimostrata, non solo dal significativo numero di testi in latino e in volgare dedicati a tale santo, ma anche, sia dal discreto numero di enti ecclesiastici posti idealmente al di sotto della sua protezione, sia, in ultimo, dalla recente fondazione (nel 1987) di una *Compagnia di San Guthlac*, comprendente numerose chiese parrocchiali e abbaziali, accomunate dalla dedica al santo eremita merciano.

<sup>355</sup> Padre di Guthlac, definito nella *Vita Sancti Guthlaci* come discendente della stirpe dei appartenente alla stirpe dei *Guthlacingas*, fu infatti Penwalh, nobile principe legato alla stirpe reale che all'epoca regnava nell'East-Anglia. Una genealogia questa, allo stato dei fatti, ancora non del tutto certa.

<sup>356</sup> Dell'autore della vita latina di Guthlac, opera in cinquantatré capitoli preceduti da una introduzione, non si conosce molto di più di quello che egli stesso rivela all'interno della sua opera: egli si definisce *catholicæ congregationis vernaculus*, dichiarando di agire sotto l'egida e il comando del re dell'East-Anglia Ælfwald (713-749). Presumibilmente, dunque, la *Vita*, nonostante la sua composizione in lingua latina, dovrebbe essere stata pensata per la lettura da parte di un pubblico laico: la scelta di una lingua alta potrebbe essere stata dunque motivata proprio dalla committenza regia, così come l'insistenza sull'ascendenza nobile del monaco e su di una santità che non esula da motivi guerreschi ed eroici, potrebbe appunto trovare le sue radici nel tipo di pubblico al quale l'opera era rivolta. Per alcune ipotesi in merito alla figura del monaco Felix, si veda anche: Colgrave 1956, pp. 15-19.

<sup>357</sup> Alla vita del santo merciano sono stati dedicati, in particolar modo nel periodo anglosassone, numerosi testi, specialmente in lingua volgare: oltre alla ventitreesima omelia vercellese, sono a noi giunte due versioni in poesia delle vicende di Guthlac (*Guthlac A e Guthlac B*), entrambe conservate ai folia 35v-53r dell'*Exeter Book* (*Exeter Cathedral Library, ms. 3501*) e una traduzione in inglese antico dell'intera *Vita Sancti Guthlaci*, conservataci all'interno del codice *London, British Library, Cotton Vespasianus D.xxi, folia 18-40* (*London Guthlac*). Per quanto concerne il contenuto del *Guthlac A*, dopo una prima sezione di carattere meramente parenetico, viene descritta la conversione del santo alla vita eremitica, seguita da quella delle innumerevoli tentazioni portategli dai servitori del maligno: come sarà anche riscontrabile nella versione vercellese delle vicende dell'eremita, grande spazio è riservato alle vessazioni che egli subirà

delle vicende terrene del suo protagonista: a differenza di quanto leggibile nel sermone *Vercelli XVIII*, infatti, la predica ha quale suo fulcro solo alcuni episodi della vita del santo, quelli che hanno avuto luogo durante il periodo di tempo trascorso da Guthlac nell'insospitale isola-eremo<sup>358</sup>.

Piuttosto distante dai canoni della letteratura omiletica è l'esordio del sermone: il componimento non si apre, infatti, né con alcuna formula di richiamo ai fedeli, né tanto meno con un qualche, seppur breve, riferimento al suo contenuto o al santo personaggio che ne è protagonista. La voce narrante, di contro, esordisce in maniera quantomeno brusca, facendo esplicito riferimento ad una *foresprecenan iglande* (isola della quale si è prima parlato; perfetta resa della forma latina *prædicta insula* della *Vita Guthlaci*):

*Wæs þær in þam foresprecenan iglande sum mycel hlæw of eorþan geworbt, þone ylcan hlæw iu geara men bræcon ond duflon for feos þingum. Ða wæs þær on oðre sidan ðæs hlæwes gedolfen swylce mycel seap. On þam seape ufan se eadiga wer Guðlac him hus ond eardungstowe getimbrode*<sup>359</sup>.

---

da parte dei demoni dopo che lo avranno trascinato all'inferno, alla sua fede incrollabile nel Signore, e alla salvezza che verrà garantirà al monaco eremita per mezzo dell'apostolo Bartolomeo. Di tono differente è il *Guthlac B*, incentrato sul lungo dialogo fra il santo e un il suo più noto discepolo, Beccel, che diviene testimone privilegiato delle sofferenze che una oscura malattia porterà all'anziano Guthlac, oltre che di una sua capacità profetica, dovuta essenzialmente alle ripetute visite fatte al santo da un angelo del Signore. La traduzione in prosa della vita di Guthlac, infine, riprende in maniera piuttosto fedele l'originale latino, il cui contenuto viene riorganizzato all'interno di ventitré capitoli, preceduti da una introduzione: testo che presenta una traduzione piuttosto accurata, seppure in parte linguisticamente modernizzata, del testo latino di partenza, la traduzione completa della *Vita Guthlaci* risulta essere testo di non secondaria importanza per l'emendazione degli errori di copiatura e di trasmissione che caratterizzano l'omelia vercellese. Per quanto concerne i due componimenti in versi e il codice che li contiene, si veda: Krapp – Dobbie 1936, pp. ix-lxxxix (introduzione generale sul codice *exoniense*, con particolare attenzione alle pp. xxx-xxxiii, nelle quali i due poemetti vengono trattati più nel dettaglio, insieme ad alcune questioni riguardanti la loro tradizione manoscritta) e pp. 49-88; sulla selezione degli argomenti adottati dall'autore del *London Guthlac* si veda Whatley 1997, pp. 192-198 (particolare attenzione viene dedicata alla obliterazione di alcuni episodi inerenti il rapporto del santo con il mondo naturale e, cosa più pregnante, di parte della profezia in merito al regno di re Æthelbald); per quanto concerne infine, in modo più generico, il *London Guthlac* si vedano, fra gli altri: Roberts 1986, pp. 363-367; Gonser 1909.

<sup>358</sup> Nel plasmare i materiali latini da inserire all'interno del testo da lui composto, l'anonimo predicatore anglosassone trae spunto dai soli capitoli xxvii-xxix e xx-xxxii della *Vita*, corrispondenti al quarto e a parte del quinto capitolo del *London Guthlac*. Dall'omelista è in questo modo del tutto escluso quanto narrato nei primi ventisette capitoli dell'opera di Felix, sezione della *Vita* che descrive la gioventù e la conversione del santo monaco: il predicatore si concentra, come detto, su una piccola parte delle vicende vissute nell'eremo di Crowland. In proposito va messo in evidenza come nello stesso *London Guthlac*, nel quale l'inizio di appena quattro dei ventitré capitoli viene evidenziato dalla presenza di un titolo, solo l'*incipit* del quarto capitolo (quello appunto riguardante la scelta di vita eremitica da parte del monaco Guthlac) sia segnalata anche graficamente da un evidente stacco: un titolo in inchiostro metallico rosso contornato da una sequela di capitelli, particolare altrove del tutto assente all'interno della scansione fra i vari capitoli, sembra quasi indicare come le precedenti sezioni della *Vita* latina non possano essere considerate che “a kind of prologue to the *Vita* proper, which only begins with the establishment of the saint on the island which is to be seat of his warfare” (cfr. Colgrave 1956, p. 182).

Solo il successivo riferimento al nome del santo eremita permette di riconoscere nell'*insula* il solitario eremo di Crowland<sup>360</sup>. Il nobile monaco merciano, che ha celermente venduto ogni suo bene terreno, viene descritto come già completamente immerso nelle privazioni estreme della vita ascetica: egli è infatti vestito di pelli, parco nel cibo, e fervido nelle preghiere. Facendo uso di una immagine molto evocativa, l'omelista introduce sulla scena il maligno, colui che sarà il vero e più grande ostacolo di Guthlac sulla via verso la Grazia del Signore: egli attraversa la campagna come un leone famelico (*gymetende leo*) e giunge all'eremo di Crowland, ove instilla nella mente del santo profondi dubbi sulla correttezza della sua rigida condotta. Il ricordo dei peccati commessi in passato, insieme alla sensazione di non essere in grado di farvi ammenda, tormentano per tre giorni il monaco merciano.

La disperazione dell'anacoreta dura fino a quando egli non invoca l'aiuto del Signore: provvidenziale arriva la visione di san Bartolomeo, personaggio al quale egli si era affidato nel giorno del suo ritiro nell'eremo, così come testimoniato anche dalla *Vita* latina e dal *London Guthlac*. L'apostolo, luminoso e di aspetto angelico (*on engelicre fegernesse*), lo rassicura sulla virtuosità del suo comportamento e, nel promettergli sostegno e protezione contro le macchinazioni del maligno, si congeda da lui. Il testo prosegue poi con la attenta descrizione delle terribili prove alle quali dovrà sottostare il santo eremita, tormenti che ancora una volta saranno a lui portati per mano dei servi del demonio. Guthlac, liberatosi dall'angoscia e dal dubbio, poco tempo dopo si trova infatti nuovamente a respingere le trame di due emissari del maligno: essi, ben consapevoli di non potergli nuocere con le insidie della disperazione e dello sconforto, lo lodano per i suoi digiuni, simili a quelli di Mosè, e gli consigliano di rendersi ancora più gradito al Signore praticandone uno di sette giorni. Così come dovrebbe fare ciascun buon cristiano, il nobile monaco trova nella fede in Dio la forza per scacciare la coppia di cattivi consiglieri, che vagano sconfitti per le campagne, lamentando il proprio fallimento<sup>361</sup>.

<sup>359</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 383.1-5; 'Ci fu, sull'isola della quale prima si è detto, una grande collina fatta di terra; quella stessa collina negli anni precedenti era stata rotta e scavata per cercarvi ricchezze. A quel tempo fu anche scavato un grande fossato sull'altro versante della collina. Dentro e sopra tale fossato, il benedetto uomo Guthlac si costruì una casa e un luogo ove risiedere'.

<sup>360</sup> L'assenza di un riferimento più preciso alla ubicazione della *insula* appare questione non secondaria: possibile indizio di scarsa cura nella composizione del sermone, essa andrebbe forse più correttamente interpretata come l'indicazione del carattere prettamente narrativo, e non omiletico, del testo vercellese. Esso, più che un vero e proprio sermone, potrebbe forse apparire parte di una più complessa predica da recitare forse in occasione della festa del santo merciano, se non vero e proprio *exemplum* di virtù da sottoporre all'attenzione della comunità dei fedeli, o a uso privato.

<sup>361</sup> *Ða he ða, se eadiga wer, þæs word gebyrde, þa aras sona ond to Gode cleopode ond hine gebæd, ond þus cwæð: 'Min drihten God, syn mine fynd a onbinder gecyrred, for ðan ic þe ongite ond gebence, for ðan þu eart min scyppend!'. Ða sona se awyrgeða feond efne swa rec beforan his onsyne aīdlode. He þa sona forseah þa deofollican lare, for þan he hie þa ealle idle ond unnytte ongeat, ac þa feng to þære teala myclan andleofone þæt wæs to þam berenan blafe, ond þone gebyrde ond his feorb big ferede. Ða þa werigan gastas þis ongeaton, þæt he forhogode hie ond heora lare, hie þæt mid wependre stefne bemurnon ond wide geond þæt land wæðdon. Cfr. Scragg 1992, p. 387.75-388.86; 'Quando egli, l'uomo benedetto, udi tali parole, si levò immediatamente e si rivolse a Dio, Lui pregò, dicendo: Mio Signore Dio, siano i miei nemici scacciati; perciò io*

Secondo quanto raccontato nella vita latina, e ripreso con dettaglio dal predicatore insulare, le due dure prove non sono altro che il preludio alla più grande insidia che il santo eremita si vede costretto ad affrontare: il ripetuto rapimento da parte di una oscura masnada di creature infernali. All'episodio l'anonimo omelista dedica uno spazio di non trascurabile peso nell'economia del componimento. La prima delle scorribande della masnada infernale avviene nelle ore notturne: mentre il santo si sta dedicando alle consuete preghiere, la sua dimora si riempie di un fitto fumo nero, presagio dell'arrivo di una schiera di spaventose creature, descritte in maniera quasi caricaturale<sup>362</sup>. Il monaco viene rapito e trascinato in volo sopra la campagna, immerso in acqua torbida e fatto urtare contro i rami più alti degli alberi che circondano la sua dimora, per poi essere abbandonato stanco e ferito: prima di svanire, i demoni intimano al santo di abbandonare la vita eremitica, pena ben peggiori tormenti. Guthlac, esempio di fede e costanza, non si lascia per scoraggiare da tali minacce e, fedele al voto fatto, rimane nell'eremo.

---

Ti riconosco e ti invoco; perciò Tu sei il mio Creatore. Immediatamente quegli spiriti detestabili furono resi innocui come fumo di fronte al suo volto. Egli, poi, subito rigettò gli insegnamenti dei demoni, poiché egli comprese che erano completamente vuoti e inutili, e si accostò al vero grande nutrimento, al pane di orzo, e lo divise e se ne nutrì. Quando quegli spiriti miserabili compresero che lui aveva li rigettati insieme ai loro insegnamenti, si lamentarono con voce piangente e vagarono in lungo e in largo per quella regione'). Appare evidente come nelle parole del santo eremita riecheggino un versetto del *Salmo 55*, che recita appunto: <sup>10</sup>[...] *tunc convertentur inimici mei retrorsum in quacumque die invocavero te, ecce cognovi quoniam Deus meus es. (Ps. LV, 10)*. Il duplice episodio della tentazione di Guthlac, spinto dai demoni a dubitare sulla correttezza della propria ascesi, appare assumere nel tono e nei modi l'aspetto di una tacita lode della virtù e dell'equilibrio del santo, in grado di evitare sia di indulgere nelle tentazioni della gola (peccato che trova fra l'altro posto notevole in *Vercelli XXI.70-81*) sia di fiaccare la propria volontà con gli eccessi del digiuno (pericolo del quale si occupa anche *Vercelli III.120-126*). Forse proprio tale attenzione dedicata agli eccessi della condotta ascetica rivelerebbe una componente monastica e conventuale all'interno del sermone vercellese. Per alcuni dati sul significato del digiuno in chiave ascetica ed eremitica, si veda: Arbersmann 1949-1951.

<sup>362</sup> [...] *þa on þære nihte stilnesse gelamp semninga þæt þær com micel mænego þara werigra gasta, ond hie eal þæt hus mid beora cyrme gefylton, ond him on ælce healfre inguton, ufan ond neoþan ond æghwænon. Wæron hie on onsyne egeslice, ond hæfdon micle heafdu ond lange sweoran ond mægere onsyne. Wæron fullice ond orfyrme on beora bearde, ond hæfdon ruge bearan ond woh neþ, egeslice eagan ond ondrysenlice muðas, ond beora teð wæron horses tuxum gelice, ond him wæron þa bracan lige afylled, ond hie wæron ondrysenlice on stefne. Ond hie hæfdon wo sceancan ond micle cneowo ond hindan greate ond misscrence tan, ond hasbrymedon on beora cleopunge, ond hie swa ungemetlice brymdon ond foran mid forbilicum egesum ond ungeþwærnessum þæt hit þuhte þæt hit eall betweoh heofone ond eorðan bleoðrode þam egeslicum stefnum.* (Cfr. Scragg 1992, p. 388.89-389.101; [...] allora, nella calma della notte, avvenne improvvisamente che lì giunse una grande schiera di questi spiriti miserabili, e questi riempirono la casa con le loro grida; e si riversarono dentro da ogni lato: sopra, sotto, ovunque. Erano spaventosi nella forma, avevano grandi teste e lunghi colli, e molte facce erano malvagie e con barbe sporche, e avevano orecchie pelose e nasi ricurvi, e occhi orribili e bocche terribili. E i loro denti erano come i denti dei cavalli; e le loro gole erano piene di fiamme, ed erano dotati di voci tremende; e avevano gambe ricurve, larghe ginocchia e sederi adunchi, dita grinzose, e ruggivano in maniera roca nel loro urlare. E strepitarono così rumorosamente e, prima di tutto, con tale spaventoso orrore e tale violenza, da fare sembrare che ogni cosa fra cielo e terra risuonasse delle loro terribili voci'). Per alcuni interessanti dati in merito all'aspetto e alle connotazioni legate alla masnada di demoni, così come in merito all'eremo di Guthlac, si rimanda a quanto sostenuto in: Siewers 2003.

La seconda scorreria delle truppe infernali nell'eremo appare tratteggiata, se possibile, in modo ancora maggiormente incalzante: indispettiti dalla decisione del santo, i demoni tornano in numero ancora maggiore e, dopo averlo tormentato con fruste di ferro, lo trascinano in aria, mostrandogli la parte nord del cielo adombrata da nubi nere molto minacciose. Quello che segue è un vero e proprio crescendo di eventi spaventosi e di tormenti che mettono a dura prova la resistenza del malcapitato Guthlac<sup>363</sup>. Dopo averlo torturato, i demoni trascinano il santo fin dentro gli inferi, dove minacciano di sottoporlo a torture ben peggiori di quelle che li vede destinate ai peccatori: tali tormenti, infatti, Guthlac avrebbe secondo loro meritato con la sua condotta. Il santo, spaventato ma certo che Dio sia con lui, ha la forza di apostrofare con parole altrettanto minacciose i demoni-aguzzini<sup>364</sup>, venendo così condotto da uno dei suoi rapitori fino al limitare delle fiamme dell'inferno. L'arrivo provvidenziale di san Bartolomeo segna la fine dei tormenti di Guthlac. Bartolomeo, dopo aver scacciato i diavoli con la sua presenza santa, conduce infine l'eremita nel Regno dei Cieli:

*Hie, þa werigan gastas, hine to ðam gegearwodon swylce hine man þærin scufan wolde. Þa semninga com se heofones biggenda, se haliga apostol sanctus Bartholomeus, mid heofonlicre beorthnesse ond wuldre scinende betuh þa dimman þystro þære sweartan helle. Hie ða, þa werigan gastas, ne meahton for þære fægernesse þæs haligan cuman þær gewunigean, ac hie sylfe in heolstre hyddon. Þa he ða, se eadiga wer, his þone getrywan freond geseah, ða wæs he mid gastlicre gefeannesse ond on heofoncudre blisse swiðre gefeonde. Ond þa æfter þam fleah se haliga*

<sup>363</sup> *Þa geseah he semninga þær ða ondrysenlican fíðeru ongen cuman þara werigra gasta, ond unmæte weorod hyra þær coman togenes, ond hie sona þær tosomne geþyddon. Hie ða sona þone halgan wer geleddon to ðam sweartum tintreges gomum helle dures. Ða he ðær geseah þa smicendan þismas þara byrnendra liga ond þone ege þære sweartan nywylnesse, he ða sona wæs ofergeotol ealra þæra tintrega þe he fram þam werigum gastum ær dreaþ ond drefde. Cfr. Scragg 1992, p. 390.118-125; 'Allora vide, improvvisamente, ritornare indietro verso quel luogo le terribili ali di quegli spiriti miserabili, e una immensa schiera di essi dirigersi verso di lui, e immediatamente lo incalzarono. Essi condussero subito il santo uomo verso l'oscura bocca delle torture delle porte dell'inferno. Quando lui vide i vapori fumosi delle fiamme brucianti e del terrore dell'oscuro abisso, lui dimenticò repentinamente tutte le torture che lui da quegli spiriti maledetti aveva prima subito e dalle quali era stato afflitto').*

<sup>364</sup> *Þa he, se eadiga wer Guðlac, geseah þa micelnesse þara wita ond hine for þy ege swiðlice onþræc, ða clypedon hie sona, þa werigan gastas, micelre clypunge, ond þus cwædon: Us is miht seald þe to scufanne on ðas witu þysse neowolnesse, ond her is þæt fyr þæt ðu sylfa in þe bærndest, ond for þinum synnum helle duru ongen þe openað. Mid þy þe ða werigean gastas þyssum wordum spræcon ond him swa swa to beotodon, þa andswarode he him ond him to cwæð: Wa eow, þystra bearnum ond forwyrd tuddre, ge syndon dustes acsan. Hwa geaf eow, yrmingum þæt ðæt ge min gewæld abton in þas witu to sendanne? Hwæt, ic eom her andweard ond earo, ond bide mines dryhtnes willan. For hwan sceolon ge mid eowrum leasum beotungum me bregean? Cfr. Scragg 1992, p. 391.130-141; 'Allora lui, il santo uomo Guthlac, vide la grandezza di quelle torture e, per tale ragione, egli fu colto da grande timore, e allora gridarono immediatamente, quei miserabili spiriti, emettendo urla poderose e dissero: A noi è data l'autorità di spingerti nei tormenti di questo abisso; e questo è il fuoco che tu ti sei appiccato dentro, e per i tuoi peccati la porta dell'inferno si è spalancata di fronte a te. Quando questi miserabili spiriti pronunciarono tali parole, e così si vantaron con lui, allora egli rispose loro, e gli disse: Miserabili voi, figli dell'oscurità e progenie corrotta: voi siete cenere della polvere! Chi ha concesso a voi poveri dannati questa cosa, proprio il potere di mandarmi fra queste torture? Oh, io sono qui, pronto e cosciente, e attendo la Volontà del mio Signore. Perché dovrete spaventarmi voi con le vostre vanterie?').*

*Guðlac mid þam apostole, sancte Bartholomei, to beofona rices wuldre, ond hine se hælend þær onfeng, ond he þær leofað ond rixaþ in beofona rices wuldre, a butan ende on ecnesse*<sup>365</sup>.

Il componimento si conclude, bruscamente come si era aperto, poco dopo l'entrata di Guthlac, accompagnato dall'apostolo Bartolomeo, nella schiera dei santi<sup>366</sup>. Proprio l'entrata del santo monaco nella schiera dei beati costituisce una precisa scelta argomentativa. Il predicatore, infatti, sceglie di escludere l'intera vecchiaia di Guthlac e la nascita della comunità eremitica a lui legata, eventi che probabilmente ai suoi occhi dovevano ricoprire una importanza marginale: il cammino di salvezza del santo doveva apparire, almeno a opinione dell'autore del sermone vercellese, ormai completo proprio con la vittoria contro le schiere di diavoli tentatori. Così come evidente appariva la lode della sua fede e della sua costanza nella speranza in Dio.

In ragione di tali elementi strutturali del sermone, lo svolgersi del breve ventitreesimo sermone vercellese merita, quindi, una certa attenzione, a partire dalla selezione degli episodi dei quali esso tratta. Come detto, l'anonimo compositore opta per mettere in risalto non tanto la giovinezza e la conversione del nobile Guthlac, quanto la sua scelta di vita ascetica. Quel che colpisce è la presenza di un duplice filo conduttore che accomuna ciascuno degli episodi narrati: al motivo della lotta fra tentazione e fede, viene affiancato quello dell'intervento di un nume tutelare, l'apostolo Bartolomeo, elevato al rango di secondo protagonista dell'omelia<sup>367</sup>. La centralità di tale personaggio che, anche in virtù della differente estensione dei vari componimenti, assume nell'omelia vercellese un'importanza

---

<sup>365</sup> Cfr. Scragg 1992, p. 391.142-392.152; 'Poi, dunque, i miserabili spiriti lo avvicinarono come se qualcuno lo volesse gettare lì dentro. Immediatamente, però, giunse, nella cupa malinconia di quello scuro inferno, quell'abitante dei Cieli, il santo Apostolo San Bartolomeo, circondato di paradisiaco splendore e gloria rilucente. Essi, quegli spiriti miserabili, non furono in grado di rimanere lì a causa della bellezza di quel santo ospite, e si nascosero nell'oscurità. Quando dunque egli, l'uomo benedetto, vide il suo sincero amico (compagno), allora si riempì di gioia spirituale, ed esultò grandemente nella benedizione celeste. E dunque, dopo ciò, il santo Guthlac ascese verso la gloria del Regno Celeste insieme all'apostolo San Bartolomeo, e lì vive e regna nella gloria del Regno dei Cieli per sempre e senza fine'. Il conclusivo riconoscimento della santità di Guthlac, testimoniato dalla sua immediata entrata nel Regno dei Cieli, andrebbe letto come quel premio lungamente meritato dal santo durante le sue battaglie con il male. Una accezione salvifica che appare ritornare anche nel possibile etimo del nome del santo, che secondo la vita latina e la traduzione inglese antica risulterebbe adattamento del latino *belli munus*. Una lettura della parabola terrena di Guthlac che ben si adatta al riutilizzo fatto dall'autore del sermone vercellese dei capitoli della Vita latina. Sull'origine e sull'etimo del nome del santo monaco merciano, così come sul dibattito a esso legato, si rimanda a quanto sostenuto in: Bolton 1962.

<sup>366</sup> Una breve analisi degli stilemi omiletici riscontrabili nella breve chiusa del componimento vercellese, così come in alcune sue specifiche sezioni (in modo particolare quelle che riguardano il confronto fra il santo e i demoni) è leggibile in: Zacher 2009, pp. 244-254 (una particolare attenzione viene in tale contesto dedicata alla presenza e alla diffusione nel componimento di strutture retoriche tipiche dell'omiletica come i *doublets* – eg. *leofað ond rixað* – e degli *echo words*, la ripetizione a stretto contatto di parole identiche o etimologicamente correlate).

<sup>367</sup> Per quanto concerne la gravidanza mostrata dalla figura di Bartolomeo all'interno del sermone vercellese, si veda quanto sostenuto in: Szarmach 1978, pp. 261-262.

ben maggiore rispetto che nella *Vita* latina e nel *London Guthlac*, potrebbe appunto suggerire la volontà di esaltare non tanto un singolo esempio di virtù, quanto quella di richiamare l'attenzione su di una coppia di personaggi, un monaco anacoreta e un Apostolo di Cristo. L'uno, è figura eminente della cristianità anglosassone, l'altro richiama idealmente alla memoria i primordi di quell'opera evangelizzatrice che ha portato alla conversione delle isole britanniche: la scelta di non narrare gli eventi della vecchiaia dell'eremita di Crowland e la rivelazione del suo spirito profetico, nel dettaglio descritti nella *Vita* latina e nella sua traduzione anglosassone, non farebbe altro che deporre a favore di una specifica lettura delle vicende terrene di Guthlac. Una interpretazione della figura del santo appunto legata al tema della fede incrollabile in Dio. Nel comporre questo ritratto del santo merciano, l'anonimo omelista vercellese manipola, seppure non stravolgendolo, il tradizionale scorrere degli eventi della vita di Guthlac, dimostrandosi così non tanto traduttore, quanto autore in grado di cesellare e ricostruire, adattandoli ai propri scopi, i materiali latini di riferimento<sup>368</sup>.

*Vercelli XVIII* e *Vercelli XXIII* sono, innegabilmente, due sermoni molto differenti fra loro: lungo e articolato il primo, breve e dai ritmi serrati il secondo. Quest'ultimo, poi, sembra quasi non presentare nessuna delle caratteristiche peculiari del genere omiletico, apparendo più simile a un breve *speculum* di virtù cristiane che a un sermone vero e proprio: testo del tutto narrativo, esso non sembra mostrare se non blande tracce di quelle finalità parenetiche o esortative che in qualche modo traspaiono da alcune delle sezioni del diciottesimo sermone vercellese. Quel che però accomuna in maniera univoca i due componimenti è però l'interessante utilizzo che viene fatto del materiale

---

<sup>368</sup> Proprio in merito alle capacità di traduttore mostrate dall'omelista anglosassone, Colgrave, nella sezione introduttiva alla sua edizione della *Vita Sancti Guthlaci*, ha espresso un'interessante valutazione: "This Old English translation is to some extent a simplification of Felix's elaborate style, and many of his difficult phrases and words are avoided by judicious omissions. But the main thread of the story is followed faithfully enough. Old English scholars have neglected this piece and have hardly done justice to the unusual skill of the translator, or the importance of the piece in the development of translation technique during the Anglo-Saxon period." (cfr. Colgrave 1956, p. 19). Di grande interesse è, poi, quanto sostenuto da Whatley in merito alle reali capacità di riadattamento dei materiali latini, dimostrate dagli anonimi omelisti e traduttori del periodo anglosassone: "The practice of combining translation and censorship, or judicious omission of episodes, visible on a modest scale in early (pre-Ælfrician) vernacular hagiographies such as the anonymous Guthlac, Machutus and Martin, is most fully displayed in the energetic and purposeful works of Ælfric himself, who reshapes his Latin sources with tirelessly vigilant attention to their potential to undermine as well as uplift the faith of their audiences" (cfr. Whatley 1997, pp. 207-208). Whatley reputa dunque ben visibile nella letteratura anonima del secolo X, sebbene ancora non formalmente strutturato, quel metodo censorio che in Ælfric diverrà di importanza centrale: una valutazione di questo tipo appare, a bene vedere, un po' forzata, in quanto risulta forse non tenere conto di quel rapporto con le fonti profondamente mutato che caratterizzerà l'operato dell'abate, a sua volta frutto di quel processo di riforma culturale e religiosa che ha investito l'Inghilterra fra decimo e undicesimo secolo.

agiografico che funge da loro fonte primaria<sup>369</sup>: in entrambi i casi, infatti, i redattori compiono una attenta scelta degli episodi in essi inseriti, così da non coprire le vite dei due personaggi nella loro interezza ma, di contro, da metterne in risalto solo alcuni nuclei specifici<sup>370</sup>. La scelta compiuta dall'anonimo autore di *Vercelli XVIII* di escludere dalla propria predica episodi come lo scontro intercorso fra il monaco Martino e Giuliano l'Apostata, o i disordini di carattere politico ed ecclesiastico che attraversarono le diocesi della Gallia, evidenzia dunque quale sia la caratterizzazione che l'omelista vercellese vuole dare di Martino: questi è soprattutto un grande uomo di Dio, esempio di virtù, strenuo evangelizzatore e instancabile portatore della Parola del Signore fra gli infedeli. Quello che, di contro, scompare, è il vescovo profondamente coinvolto nelle controversie politiche e nei dibattiti di carattere dottrinale, nella sostanza proprio quel Martino *personaggio storico*, tanto caro al suo biografo latino<sup>371</sup>. Tale parallela rielaborazione e selezione delle fonti, poi, è ancora di maggiore evidenza nel processo compositivo del sermone dedicato a Guthlac. Grazie alla precisa scelta degli episodi narrati, ognuno dei protagonisti delle due omelie giunge a incarnare nello specifico solo alcuni particolari valori dell'etica cristiana: così facendo, di Martino viene esaltata l'umiltà, lo spirito di carità e la vita fatta di intensa predicazione, mentre di Guthlac vengono poste in evidenza la fede solida, ma del tutto umana e contrastata nel dubbio, così come la caparbia nella lotta contro i tormenti del Maligno. Se nella figura di Martino a venire messe in primo piano erano state la devozione e l'umiltà di un semplice servo del Signore, nelle tentazione e nelle traversie del monaco merciano centrale è proprio la lotta contro le tentazioni e, cosa non secondaria, gli eccessi: Guthlac è esempio certamente di costanza e di fede incrollabile, ma non di meno nella sua moderazione nei digiuni e nelle rinunce

---

<sup>369</sup> In ragione dei caratteri tematici e stilistici messi in evidenza in questa sede in parte sorprendente appare la poca attenzione rivolta dalla letteratura critica nei confronti delle due omelie vercellesi, testi che almeno dal punto di vista del contenuto e della interpretazione generale risultano certamente i meno problematici della raccolta, ma appaiono di grande interesse come esemplificazioni dell'utilizzo e della rielaborazione delle fonti latine che spesso costituisce elemento portante dell'omiletica anonima anglosassone.

<sup>370</sup> In merito al trattamento e alla selezione delle fonti messo in atto in alcuni testi omiletici del periodo precedente e successivo alla Riforma Monastica, così come in alcune delle vite dei santi in prosa della tradizione anglosassone, si rimanda in questa sede a: Whatley 1997; per quanto concerne alcune riflessioni sulla tecnica compositiva delle due omelie vercellesi si veda anche: Szarmach 1978, pp. 258-262.

<sup>371</sup> Tale carattere di semplificazione argomentativa e contenutistica risulta ancora maggiormente evidente dalla lettura della complessa omelia dedicata da Ælfric alla figura del Vescovo di Tours (CH II, pp. 498-519): per plasmare tale testo l'abate si adopera prendendo spunto, non solo dai due testi principali di Sulpicio Severo, ma anche da passi della *Historia Francorum* di Gregorio di Tours, dall'*Epistola ad Eusebium* e dai *Dialogi II e III* dello stesso Sulpicio Severo. L'abate agisce poi sul testo della *Vita Martini* eliminando quel capitolo ventisettesimo della *Vita*, usato invece nell'omelia anonima ed evitando anche quel riferimento blando alla morte del Santo che dava motivo dell'esistenza delle opere posteriori di Sulpicio Severo. In questo Ælfric sembra divenire dunque autore di una sua *vita* di Martino, più articolata e completa perché creata da più di una fonte e che rinuncia alla semplificazione. Cfr. Szarmach 1978, pp. 258-262.



corporali risulta emblema di un monachesimo (e più in generale di una condotta di vita cristiana) che vede negli eccessi dell'ascesi una via di virtù ma anche un comportamento pernicioso<sup>372</sup>. Certamente particolare è, infine, il trattamento che viene dedicato all'Apostolo Bartolomeo, nume tutelare dell'eremita, la cui presenza nella vicenda e la cui conseguente esaltazione appare tutt'altro che strumentale alla sola celebrazione della costanza di Guthlac: consolatore nel suo primo intervento nella vita del monaco eremita, emblema di salvezza e di trionfo sul male nel secondo caso, l'Apostolo assume nel componimento vercellese una pregnanza che la *Vita* latina non aveva a lui tributato. Una centralità che porta la figura dell'eremita, per alcuni tratti, a divenire tramite proprio della grandezza del santo protettore, ed egli stesso protagonista in prima persona di una storia di fede e di tentazione.

---

<sup>372</sup> A ben vedere, questo aspetto della biografia del santo merciano, così come è leggibile nel sermone vercellese, appare di centrale peso nell'economia dottrinale del componimento: una lode della moderazione che risultava però ben leggibile anche nelle altre versioni in lingua inglese antica della vita del santo, specie nel *Guthlac A*; in questo senso, si rimanda a: Hill 1979.

## Conclusioni

Osservate nel loro complesso, le ventitré prediche del *Vercelli Book* costituiscono senza dubbio un prezioso quanto articolato strumento di analisi della prosa religiosa dell'Inghilterra anglosassone, così come dell'ambito culturale che ne ha permesso la composizione, la trascrizione e la trasmissione. Le omelie vercellesi non raggiungono il pregio stilistico e la raffinatezza dei componimenti poetici che impreziosiscono il codice, e difficilmente possono essere comparate con la ricercatezza e la cura compositiva di molti dei sermoni e delle omelie degli abati e dei vescovi riformatori. In questo senso, appare innegabile come i sermoni del codice vercellese (e più in generale, la prosa religiosa anonima) siano portatori di elementi stilistici e formali che solo raramente raggiungono la cura dei testi attribuibili ad Ælfric o a Wulfstan: difficilmente aggettivi come 'raffinato' o 'prezioso' vengono spesi per definire lo stile della prosa religiosa anonima in lingua inglese antica, così come solo raramente appaiono utilizzati per definirne le strutture argomentative o le tematiche trattate<sup>373</sup>.

Spesso costruite su di una struttura composita, che prevedeva dunque l'accostamento di materiali di origine e qualità del tutto varia, le prediche anonime appaiono in genere caratterizzate da una qualità argomentativa in verità piuttosto disomogenea<sup>374</sup>. Tali componimenti risultano, in questo senso, ben distanti dai canoni di accuratezza stilistica e strutturale che il genere omiletico aveva nel tempo assunto nella tradizione latina<sup>375</sup>. Pochi decenni or sono, Milton McC. Gatch, studioso al quale si devono studi di importanza fondamentale per la comprensione e l'analisi dell'omiletica anglosassone, ha ben tratteggiato quelli che generalmente possono essere considerati i limiti della prosa religiosa anonima di ambito inglese antico<sup>376</sup>: essa appare genere letterario certamente innovativo nella sua

<sup>373</sup> In questo senso, piuttosto significativa appare la panoramica dei differenti giudizi (di tipo prettamente estetico-stilistico) espressi nel tempo in merito alla qualità della prosa anonima anglosassone: una gamma di valutazioni che solo sporadicamente racchiude valutazioni positive in merito alla struttura argomentativa di tale letteratura omiletica, così come riguardo il valore prettamente stilistico dei sermoni e delle omelie anonime. Posizioni dalle quali Szarmach prende spunto per ipotizzare differenti canoni di giudizio, estetici quanto stilico-contenutistici, per il genere omiletico volgare. A tal proposito si vedano: Szarmach 1978; Szarmach 2009.

<sup>374</sup> A questo proposito, si rimanda a quanto sostenuto in: Szarmach 1978, pp. 244-245 e 252-253; Cross 2000 (studio all'interno del quale vengono tracciate le peculiarità del genere composito anglosassone, e i suoi rapporti con la tradizione precedente); Szarmach 2009, pp. 26-33 (sezione del saggio dove, con dettaglio, vengono evidenziate le caratteristiche strutturali di maggiore portata all'interno del genere omiletico composito).

<sup>375</sup> In questo senso, si rimanda a quanto descritto in: Kienzle 2000; Hall 2000. A tal proposito, va messo in evidenza come, anche nella tradizione latina, la cura nello stile e la presenza di precisi equilibri strutturali non siano certamente uniformi. Quella che, in tal senso, viene dunque spesso messa in rilievo non è la mancanza di uniformità stilistica dei sermoni anonimi anglosassoni, quanto la loro evidente distanza dalle regole dell'omiletica latina.

<sup>376</sup> Una sintetica quanto stringente analisi del genere omiletico anonimo occupa infatti i capitoli introduttivi di: Gatch 1977; una prima e approfondita trattazione delle omelie anonime anglosassoni a tema escatologico, in modo particolare di quelle vercellesi e delle *Blickling Homilies*, era stata precedentemente fornita in: Gatch 1965. Una lettura molto

capacità di riutilizzare materiali di origine spesso disomogenea, ma ancora troppo legato al dato orale così come a una forte pregnanza di temi escatologici o parenetici a discapito di quelli dottrinali<sup>377</sup>. Difetto della prosa anonima era quindi la mancanza di una attenta selezione delle fonti e di una ponderata scelta di quei motivi dottrinali che avrebbero dovuto fungere da base di una più equilibrata predicazione<sup>378</sup>. Secondo tale definizione, la prosa religiosa anonima rappresentava proprio quel disordinato e disomogeneo canone letterario al quale la Riforma monastica (con i nuovi canoni compositivi a essa legati) avrebbe voluto porre un correttivo. Un insieme di modifiche, stilistiche e formali, il cui reale successo appare non chiaro nella sua effettiva diffusione. A tal proposito è doveroso infatti ricordare come, nel periodo successivo all'adesione del monachesimo insulare alla Riforma benedettina, forte sia la presenza di sermoni anonimi: essi sono con pari facilità copiati insieme alle prediche di Ælfric o di Wulfstan, o utilizzati quali materiali costitutivi di più complessi sermoni compositi<sup>379</sup>.

Seppure non privo di fondamento, il giudizio spesso negativo pronunciato nei confronti dell'omiletica anonima anglosassone appare forse eccessivamente severo. Vario per registri stilistici e tematiche trattate, la prosa religiosa anonima è certamente genere di non facile catalogazione e schematizzazione<sup>380</sup>, così come di non semplice analisi complessiva<sup>381</sup>. Di tale genere, e dei suoi

---

simile della prosa omiletica anonima in lingua inglese antica appare leggibile anche in: Godden 1978. L'insieme dei tre contributi costituisce nel complesso un utile strumento di analisi del genere omiletico in lingua volgare e un interessante punto di partenza per una revisione parziale di tali posizioni.

<sup>377</sup> In tal senso, indicativo appare come O'Dell consideri proprio lo scarso peso degli aspetti dottrinali e le contraddizioni interne che spesso permeano i sermoni di tipo escatologico come stilemi centrali proprio di tal genere di prediche, testi nei quali il fine esortativo e parenetico piega a suo uso (se non cancella) ogni tipo di contraddizione; a tal proposito, si veda: O'Dell 2018.

<sup>378</sup> Elementi stilistici e strutturali, questi ultimi, che a ben vedere trovano perfetta conferma in uno dei più noti fra i sermoni vercellesi, *Vercelli XV*. Non risulta difficile immaginare come quelle follie (*gedwylde*) e quelle menzogne (*leasungen*) che, secondo la tradizione, avevano spinto l'abate Ælfric alla composizione delle due serie delle *Omèlie Cattoliche* non dovessero apparire nella sostanza molto diverse dai contenuti e dai motivi letterari e dottrinali leggibili in molte delle omèlie vercellesi, così come ben evidenziato dal noto passo della *Seconda Serie* delle *Omèlie Cattoliche* e dal duro strale in esso contenuto; cfr. cap. 2, pp. 85-86. In merito si vedano anche: Godden 1978, p. 102; Hall 2000.

<sup>379</sup> Una percezione di tale convivenza, così come della sopravvivenza di alcuni stilemi tipici del genere omiletico anonimo, risulta evidente anche dal semplice lavoro di consultazione sommaria di repertori della caratura di: Ker 1957; Scragg 1979; Gneuss 2001; Di Napoli 1995. Campo studio di grande interesse, la convivenza dei due diversi canoni omiletici nell'ultima fase del periodo anglosassone meriterebbe probabilmente una attenzione che, almeno a oggi, non le è stata ancora completamente tributata.

<sup>380</sup> In questo senso, l'omiletica stessa (latina così come volgare) non è concordemente considerata genere letterario a sé stante, proprio in ragione della sua forma così legata all'oralità, o alla forte variabilità interna che presenta in quanto a schemi compositivi e stilemi. Appare però innegabile come omèlie e sermoni siano testi che, seppure vari per stilemi e strutture argomentative, mostrano un forte legame con un canone fatto di precise norme e formule: più o meno distanti da tali norme, anche le omèlie e i sermoni volgari possono essere ascritti al medesimo canone e, nella sostanza, a un unico e unitario genere letterario. In merito, si rimanda a: Kienzle 2000.

<sup>381</sup> A questo proposito, si rimanda alle riflessioni raccolte in: Szarmach 1978; Cross 2000; Hall 2000 e, più in generale, in Zacher 2009.

caratteri principali, proprio la raccolta vercellese rappresenta però un esempio del tutto lineare e prezioso.

Composte da autori che, per talento e abilità, si rivelano spesso molto distanti fra di loro, le prediche anonime vercellesi nelle loro evidenti differenze stilistiche non meritano a ben vedere di essere categorizzate come soli e semplici esempi di uno stile esortativo o enumerativo<sup>382</sup>. In tal senso, il multiforme rapporto con le fonti di riferimento sembra assumere caratteri e aspetti di grande interesse all'interno di alcuni dei componimenti omiletici vercellesi<sup>383</sup>: esso appare ben più articolato del semplice lavoro di “taglio e cucito”, che spesso è stato considerato la vera e unica base dell'omiletica anonima anglosassone<sup>384</sup>. L'atteggiamento attento e selettivo mostrato dagli anonimi compositori dei sermoni su Martino di Tours e su Guthlac di Crowland, o come gli escatologici *Vercelli X* e *Vercelli XXII*, denota infatti un rapporto con le fonti latine non passivo, se non una precisa pianificazione<sup>385</sup>. A scaturire dal lavoro di riadattamento delle fonti sono, da un lato due *exempla* di stampo agiografico e, dall'altro, una coppia di immaginifici sermoni sul destino dell'anima: testi certamente piuttosto distanti da quelli di partenza, tali componimenti mostrano un interessante utilizzo delle fonti in chiave esortativa ed escatologica. La ponderata rielaborazione (e giustapposizione) di fonti varie per origine e contenuto appare poi accompagnata dalla nota pregnanza di un linguaggio figurato di notevole portata.

La presenza di una predilezione verso le figure di suono e significato (per ricordare solo quelle di maggiore peso: metafora, anafora e similitudine), è nei sermoni vercellesi strumento narrativo così come elemento finalizzato a impreziosire la prosa: un dato che pone questi testi su di un livello stilistico in parte inatteso. Nell'economia dei sermoni vercellesi, l'utilizzo di tale linguaggio metaforico ricopre poi una funzione che, così come nella tradizione latina, è funzionale alla comprensione del contenuto morale e simbolico dei singoli sermoni. Una ricchezza espressiva che, seppure con risultati non sempre omogenei, mostra una sottile comprensione delle potenzialità dello stile allegorico come

---

<sup>382</sup> Allo stesso modo, tali componimenti non possono forse essere limitati ai soli aspetti parenetici, esortativi o escatologici che li muovono nella maggioranza dei casi; in merito, si veda: Zacher 2009, pp. 180-181.

<sup>383</sup> Come evidente dalla lettura del corpo delle omelie anonime anglosassoni sopravvissute alla dispersione e alla distruzione del patrimonio manoscritto in lingua inglese antica, il genere omiletico insulare risulta caratterizzato da un utilizzo delle fonti da una parte estensivo e dall'altra, come noto, piuttosto libero (dato che non appare così pregnante nelle omelie vercellesi): un elemento stilistico che, piuttosto evidente, traspare dal cospicuo numero di fonti latine e volgari che fungono da ispirazione dei diversi sermoni vercellesi. In merito a tale carattere, si veda quanto sostenuto in: Zacher 2009, pp. 47-51.

<sup>384</sup> A proposito di questo giudizio sull'abilità compositiva del predicatore si veda fra gli altri Whitbread 1963; una breve quanto stringente critica della lettura data da Whitbread appare leggibile in: Szarmach 1978, p. 250-252.

<sup>385</sup> A questo proposito, il rapporto stesso con le fonti così come il processo stesso di traduzione e riadattamento di testi e componimenti precedenti, costituisce fattore fondante del genere composito: un carattere che molto influenza pregio e qualità di ciascuno di tali componimenti, a partire dal rapporto con la tradizione latina e volgare fino alla maggiore o minore capacità di rimaneggiamento delle fonti. In merito, si rimanda a: Swan 1988; Swan 2001; Wright 2007; Szarmach 2009 (di particolare significato è la sintetica analisi dei differenti processi di traduzione e riadattamento delle fonti desumibili dall'analisi dei sermoni dedicati a Martino e Guthlac, e al corpo delle omelie esegetiche vercellesi).

mezzo di illustrazione proprio dei dati più strettamente dottrinali<sup>386</sup>. Se degni di essere evidenziati sono gli esempi di accumulo iperbolico e metaforico delle lunghe descrizioni dei regni ultraterreni (*Vercelli IX*)<sup>387</sup>, o le similitudini tratte dal mondo naturale che animano testi come *Vercelli VII* e *Vercelli XVI*, parimenti interessante appare per esempio la similitudine fra il buon cristiano e il mercante avveduto (elemento narrativo che accomuna due dei sermoni rogazionali, *Vercelli XI* e *Vercelli XII*): rielaborazione di una immagine che nella fonte latina non ricopre grande importanza, tale similitudine è elemento narrativo di due componimenti fondati su di una parenesi piuttosto lineare, che poco spazio dedica a teatralità e forza comunicativa<sup>388</sup>. Tali componimenti dunque, in virtù di tale loro impianto morale, meglio di molti altri possono evidenziare la portata e il peso che immagini e traslati ricoprono all'interno dell'omiletica insulare anonima.

Proprio la portata e la diffusione di tali traslati e del linguaggio metaforico può inoltre permettere di tracciare alcune possibili connessioni, in gran parte stilistiche, fra la componente in prosa e quella poetica del codice vercellese: la pregnanza di uno stile ritmato e di un gusto per l'uso di figure retoriche di senso e di significato appare nell'analisi di alcuni componimenti in prosa vercellesi elemento non facilmente trascurabile. Sermoni dal forte impianto allitterante, se non in alcuni tratti simili a un vero e proprio prosimetro, molti dei testi escatologici e parentetici del codice vercellese presentano una serie di caratteri metrici tali da renderli affini a delle vere e proprie omelie poetiche (o *poetic homilies*)<sup>389</sup>. Una componente ritmica in un contesto omiletico che, a ben vedere, troverebbe un perfetto elemento di confronto nei contenuti prettamente omiletici che, proprio alcuni componimenti in versi del codice vercellese, evidenziano in modo puntuale: in questo senso, del tutto significativi apparirebbero i lunghi monologhi sulle virtù salvifiche del Sacrificio di Cristo pronunciati dai differenti personaggi dei poemetti *Elena* e *Andreas*, così come l'intera sezione ancora leggibile del breve

<sup>386</sup> In merito alla pregnanza del linguaggio figurato nel corpo delle omelie vercellesi rimanda in questa sede a: Zacher 2009, pp. 186-191. La tabella proposta in tale sede, dichiaratamente riassuntiva e non esaustiva di ogni aspetto del linguaggio dei sermoni vercellesi, presenta l'indiscusso pregio di fornire un quadro d'insieme degli aspetti tematici nei quali il linguaggio figurato esercita un maggiore peso, e in modo non marginale di illustrare anche visivamente il numero di occorrenze di alcuni elementi stilistici all'interno del corpo dei testi in prosa presi in esame.

<sup>387</sup> In tal senso, il caso di *Vercelli IX* appare quasi emblematico: l'uso estensivo e mirato della metafora, della similitudine e dell'accumulo iperbolico di immagini tratte dalla tradizione biblica, così come da quella poetica ed eroica, appare non solo elemento di analisi dello stile insulare di primaria importanza, ma anche dimostrazione di un genere letterario in grado di travalicare i limiti e i confini di genere e di stile.

<sup>388</sup> Di norma utilizzato quale elemento che impreziosiva il periodo e strumento argomentativo, tale linguaggio appare di contro meno pregnante in sermoni escatologici caratterizzati da uno stile più strettamente enumerativo e allitterante (si vedano in proposito gli elenchi di tormenti, crimini e pene infernali che impreziosiscono *Vercelli II, XV, XXI*), o ancora in sermoni dalla forte componente esegetica (*Vercelli V, VI e XVII*), testi nei quali metafora e linguaggio figurato occupano un posto del tutto funzionale alla chiarificazione dei passi delle Scritture, pur non trovando un uso estensivo e continuato. In tal senso, si rimanda a quanto sostenuto in: Zacher 2009, pp. 200-224.

<sup>389</sup> In tal senso, si vedano: Letson 1978; Zacher 2009, pp. 55-62.

componimento in versi *Frammento Omiletico I*<sup>390</sup>. Testi nei quali appare leggibile un interessante versione poetica di quei contenuti e di quelle immagini così comuni nei sermoni e nelle omelie del codice vercellese. E che, nelle loro somiglianze stilistiche con la prosa omiletica costituiscono interessante elemento di analisi dello stile delle prediche vercellesi.

Questa comunanza di immagini e stilemi fra prosa e poesia, seppure mediata e in parte ridimensionata, troverà poi fortuna anche nella letteratura religiosa del secolo successivo alla Riforma Benedettina. I sermoni e le omelie vercellesi mostrano infatti, in maniera chiara e in alcuni casi del tutto univoca, quali fossero le potenzialità insite nello stile insulare e nelle contaminazioni irlandesi da esso subite, e quali potessero essere i margini di affinamento del linguaggio metaforico e figurato che funge da perno di tale stile narrativo: se ritmo, allitterazione e contaminazione fra stile omiletico e schemi metrici poetici ben poco spazio hanno in sostanza trovato nella prosa controllata di Ælfric<sup>391</sup>, ben maggiore appare la presa di tali stilemi su quella di Wulfstan, per definizione meno piana e lineare. Più aperta a soluzioni ritmiche e contaminazioni poetiche, seppure non esasperate come quelle reperibili in alcuni passi delle omelie vercellesi, la prosa omiletica di Wulfstan (come quella di tutti quegli anonimi predicatori che sembrano rifarsi al suo stile) raccoglie in forma in parte mediata quello stile che ben appariva visibile nei sermoni vercellesi e nei molti testi in prosa a essi legati<sup>392</sup>. Presi nella loro specificità e analizzati nei loro singoli stilemi retorici o narrativi, i sermoni vercellesi pongono dunque lo studioso di fronte a tutta quella molteplicità di motivi letterari che, spesso con risultati qualitativamente poco omogenei, identificano l'omiletica anonima in lingua inglese antica. Un genere che meriterebbe uno studio più metodico, che comporti anche l'analisi di quei testi che, non contenuti nelle raccolte più note o nei codici a esse legati, appaiono ancora in gran parte trascurati.

---

<sup>390</sup> Una sintetica quanto completa analisi dei vari aspetti stilistici e contenutistici di tale tipologia di passi poetici appare leggibile in: Zacher 2009, pp. 51-55.

<sup>391</sup> In merito alle possibili somiglianze e vicinanze stilistiche e strutturali fra alcuni dei componimenti in prosa vercellesi (in particolare *Vercelli XVI* e *Vercelli XVII*) e la prosa esegetica di Ælfric, si veda: Szarmach 2009, pp. 37-40.

<sup>392</sup> Per quanto concerne l'aspetto di continuità e di conservazione di uno stile insulare nell'omiletica del periodo successivo, non va dimenticato come essa potrebbe con ragione essere interpretata quale una consapevole scelta di uno stile omiletico più colorito e metaforico (quello asiatico) rispetto a uno più piano e controllato (come quello attico). A tal proposito, centrale risulta una riflessione di Szarmach: "*A larger sense of style and the options can make Wulfstan appear in higher relief and make him a more positive figure in the later history of Anglo-Saxon prose. Those who like to see narrative traditions triumph over imported Latin ones will miss the meaning here intended: the grand choice is between Asian and Attic. Wulfstan chose vernacular Asian for its apparent positive features that allow him to exhort and move his audience to obey Christian and secular law. The precise development of Wulfstan's style from the Vercelli options needs updating.*" (Cfr. Szarmach 2009, p. 40). Come facilmente comprensibile, l'applicazione delle categorie di attico e asiatico a testi di tipo omiletico (o a brevi trattazioni di vite dei santi) costituisce una generalizzazione se non una forzatura dell'originario senso di tali categorie, attribuite alla letteratura religiosa in questo caso per evidenziarne i caratteri di maggiore o minore posatezza e controllo retorico. Una definizione che, dunque, appare attribuita più per similitudine che per reale appartenenza di tali testi ai due canoni stilistici della retorica antica. Per una breve trattazione degli stili compositivi di tipo asiatico e attico, si veda infine: Derolez 1961.

Dal lavoro di analisi delle omelie vercellesi, testi che ancora meriterebbero approfondimenti e studi puntuali, è possibile infine cogliere interessanti elementi utili a fornire un più dettagliato canone interpretativo della stessa raccolta vercellese. Il corpo delle omelie e dei sermoni vercellesi è fattore di importanza primaria per la comprensione stessa del codice che le contiene. In questo senso, evidente appare come il manoscritto vercellese non possa essere considerato un omeliario in senso stretto, non presentando un blocco coeso di componimenti omiletici dedicati alle festività dell'anno liturgico (o, ancora, ai giorni nei quali veniva celebrata la memoria di un particolare santo o martire della cristianità). Nel suo stesso unire e alternare prosa e poesia, poi, il codice sembra allontanarsi da uno schema interno e da una programmazione dei contenuti facilmente percepibile<sup>393</sup>.

Se il *Vercelli Book* è, indubbiamente, raccolta di testi religiosi dai caratteri del tutto unici, allora la corretta interpretazione della prosa che accompagna le sei poesie non può che risultare del tutto fondamentale. Interessante a tal proposito è proprio la particolare alternanza di testi omiletici e poesia (o, ancora, di differenti tematiche) all'interno del codice stesso: una disposizione dei filoni parenetici ed escatologici che potrebbe trovare una interessante lettura in quanto sostenuto da Ó Carráin riguardo al codice vercellese, da lui considerato come insieme di testi accomunati da una spiccata componente cristologica ed esortativa<sup>394</sup>. Un particolare aspetto del manoscritto che sarebbe ben rappresentato dalla presenza di ben due componimenti in versi che vedono protagonista la Croce (*Sogno della Croce* ed *Elena*), di quattro sermoni che narrano le componenti simboliche della Nascita e del Battesimo di Cristo (*Vercelli V*, *Vercelli VI*, *Vercelli XVI* e *Vercelli XVII*) e di almeno altri quattro componimenti in versi o in prosa che esaltano la virtù di coloro i quali prendono su di sé la Croce del Signore (*Andreas*, *Fati degli Apostoli*, *Vercelli XVIII* e *Vercelli XXIII*). Di notevole importanza apparirebbero poi, nel contesto di tale lettura del codice, gli innegabili richiami interni che legano molti dei sermoni vercellesi, accomunati dalla forte pregnanza di alcune tematiche (e.g.: il destino dell'anima, la caducità umana, le virtù come mezzo di protezione dal vizio)<sup>395</sup>, così come centrali risulterebbero i parallelismi che legano proprio i testi in prosa al contenuto dei sei componimenti

---

<sup>393</sup> Proprio questo insieme di caratteri ha condotto in più di una occasione Scragg a definire il codice come una raccolta piuttosto disordinata (e forse casuale) di testi, o ancora, come un manufatto *sui generis* e Clayton a sottolineare la difficoltà di individuare uno schema contenutistico comune nei componimenti che sono in esso tramandati; cfr. Clayton 1985, pp. 126-127; Scragg 1992, pp. xx-xi; Scragg 1992b, p. 189.

<sup>394</sup> Cfr. Ó Carráin 1981; Ó Carráin 1997, pp. 87-97. Una tipologia di lettura del codice che sembra essere confermata anche dall'interpretazione data da Sisam del contenuto dei fascicoli XV-XIX del codice vercellese (*Sogno della Croce*, *Vercelli XIX* – *Vercelli XX* – *Vercelli XXI*): aperto dal *Sogno della Croce*, il fascicolo XV costituirebbe un ideale elemento di transizione parenetica e cristologica fra la prima parte e la seconda parte del codice; in merito, si veda: Sisam 1976, p. 37.

<sup>395</sup> A questo proposito, di grande interesse appare anche la lettura dei due tritici rogazionali vercellesi quali accorato invito alla virtù (il primo) e salvifica descrizione della storia dell'uomo e del percorso che lo conduce al Giudizio Finale (il secondo).

poetici del codice. Esempi di fede incrollabile nel Signore e di umiltà sarebbero infatti leggibili non solo negli *exempla* portati dalle omelie su Martino di Tours o su Guthlac<sup>396</sup>, ma anche nelle vicende tragiche e insieme eroiche dell'Apostolo Andrea e in quelle dei dodici apostoli protagonisti dei *Fati*. Una lettura della grandezza sacrificio di Cristo che sembrerebbe poi essere ben visibile anche nella intensa escatologia di *Vercelli VIII* e *Vercelli X*, ma anche nei versi del *Sogno della Croce* e in quelli dell'*Elena*<sup>397</sup>.

Così come molte delle omelie che lo compongono, il codice risulterebbe dunque costituito da una corposa serie di elementi narrativi che, nella sostanza, appaiono muoversi intorno a due fili conduttori di pari pregnanza: un sentito richiamo alla virtù e alla riflessione sulla caducità umana, e un pressoché costante richiamo ai Giorni Ultimi dell'umanità. Una doppia componente parenetico-escatologica che difficilmente, specie nei suoi ben percepibili equilibri interni, potrebbe apparire figlia di una scelta casuale di temi e contenuti. Conseguenza diretta di questa opera di selezione dei contenuti sarebbe poi anche la forma stessa del codice, e il suo possibile uso. L'assenza di titoli, così come il carattere vario e la studiata sovrapposizione di blocchi tematici, apparirebbero infatti come una sostanziale indicazione delle finalità e dell'uso pratico della raccolta di poesia e prosa vercellese: la scarsità di richiami al contenuto dei singoli componimenti, infatti, farebbe propendere per una lettura del codice progressiva e del tutto personale, da parte di un singolo lettore in grado di seguire lo

---

<sup>396</sup> Per quanto concerne proprio l'ultima omelia del *Vercelli Book* e i suoi legami con i testi che la circondano nel manoscritto, piuttosto affascinante è l'ipotesi che le vicende di Guthlac e il suo viaggio ultraterreno siano l'ideale completamento della sventurata vicenda dell'anima protagonista del ventiduesimo sermone della raccolta: mostratosi incrollabile nella fede, al santo eremita viene concessa quella beatitudine che all'anima peccatrice non è possibile raggiungere. Seppure di difficile dimostrazione, tale teoria ha il pregio indiscusso di mettere in evidenza un ulteriore livello di lettura dei componimenti vercellesi e, fattore più rilevante, quello di fare luce su un nuovo possibile parallelismo (legato ancora una volta al motivo del destino dell'anima) fra i componimenti del codice vercellese. A tal proposito si veda: Zacher 2009, pp. 263-266 (di non secondaria importanza appare il tono del tutto ipotetico con il quale viene proposta la lettura di un possibile collegamento fra le omelie *XXII* e *XXIII*, aspetto che meriterebbe senza dubbio maggiore attenzione).

<sup>397</sup> Una comunanza di tematiche che sembrerebbe legare anche la parenesi di *Frammento Omiletico I* con l'invito alla virtù di sermoni quali *Vercelli III* o *Vercelli XIV* (cfr. Hill 1968; Pulsiano 1987; Randle 2009). Interessante è la prospettiva suggerita piuttosto recentemente da Treharne che, avvicinando la struttura interna del codice vercellese a quella del *Commonplace Book* redatto (e circolato in differenti versioni) da Wulfstan: insieme di testi di differente genere e contenuto, tale opera voleva essere uno strumento di consultazione e di aiuto alla predicazione (o alla meditazione) a uso dei religiosi. Proprio la comunanza di contenuti e la forte gamma di tematiche trattate nel codice vercellese (dalle vite dei santi all'invito al pentimento terreno, passando per il tempo delle rogazioni) ha condotto Treharne a ipotizzare come il *Vercelli Book* potesse in questo senso accomunato al *Commonplace Book*, non solo per struttura interna ma anche per uso pratico. Interessante quanto complessa da dimostrare appare la teoria avanzata da Treharne rispetto alla possibile funzione di predicazione del codice vercellese che, forse nelle mani di un vescovo o di un abate, avrebbe potuto assumere i caratteri di codice di meditazione privata così come di fonte di ispirazione diretta per la recitazione di omelie o sermoni dedicati a specifici giorni dell'anno liturgico. In tal senso, di veda: Treharne 2007; per quanto concerne stile e struttura del *Commonplace Book* wulfstano, si rimanda fra gli altri a: Bethurum 1942; Whitbread 1959; Caie 2000.



sviluppo interno dei diversi filoni tematici<sup>398</sup>. Per tale ragione, di contro, complesso apparirebbe ipotizzare che la raccolta possa essere stata utilizzata (o, ancor più, pensata) per un utilizzo pratico di predicazione<sup>399</sup>.

Seppure nulla appare possibile ipotizzare in merito al copista, così come all'originario committente del codice (sempre che esso non coincidesse con il copista stesso)<sup>400</sup>, appare probabile che tale religioso fosse avvezzo alla lettura e all'utilizzo di omelie e sermoni caratterizzati da ben determinati tratti stilistici: egli raccoglie infatti un ricco corpo di testi composti dalle forti componenti ritmiche e dalla spiccata teatralità. In questo senso, dunque, colui che ha composto (fisicamente e tematicamente) il codice doveva in qualche modo essere legato a un tipo di omiletica 'antica' perché fortemente in contrasto per canoni e motivi portanti con quella perorata dagli ideali della Riforma benedettina<sup>401</sup>. Egli, canonico o monaco, doveva poi percepire la pratica delle virtù e la moderazione (nell'ascesi così come nella condotta generale quotidiana) come elementi portanti dell'agire cristiano: se tale componente appare infatti ben evidente nell'agire di Guthlac e in quello di Martino di Tours, essa risalta anche in molti dei componimenti parenetici e rogazionali (due su tutti, *Vercelli VII* e *Vercelli XI*). Insieme di ideali e di precetti di vita che, parimenti, si potrebbero adattare a un monaco così come a un canonico, e che nella sostanza poco di certo aggiungono all'indagine sull'identità del compositore del codice. Un lettore per il quale l'elemento cristologico, quello esortativo e quello parenetico dovevano costituire fattori di notevole importanza, tanto da renderli gli ideali elementi portanti della raccolta.

---

<sup>398</sup> A tal proposito, si rimanda a quanto osservato in: Sisam 1953, p. 118. La posizione di Sisam ben si accorda con quella successivamente espressa da Ó Carragáin: una definizione, quella di 'volume di lettura penitenziale a uso di un singolo monaco, per fini devozionali' che ben riassume le posizioni dei due studiosi, così come quella di Gatch ("Its character in such that it must have written for or by a penitent who intended, imaginatively or actively, to undertake a penitential pilgrimage. If not written specifically for such a person, it must have been intended for penitential reading in a monastic community"; cfr. Gatch 1965, p. 146).

<sup>399</sup> Una lettura, questa, che naturalmente si oppone in maniera evidente a quella proposta da Treharne: seppure come detto di notevole interesse, tale teoria appare di complessa dimostrazione, proprio in ragione della forte componente composita del codice e della sua struttura stessa. Non è certamente da escludere che in alcuni testi del codice possano essere stati utilizzati dal suo proprietario come strumento di predicazione, ma tale teoria appare indimostrabile.

<sup>400</sup> Non appare infatti possibile desumere se colui il quale ha vergato il manoscritto fosse anche il suo originario proprietario, o se di contro il copista e l'ideatore del codice fossero due differenti persone: se la presumibile lunga composizione del codice potrebbe far propendere per una identificazione del copista con l'ideatore del codice, tale dato non esclude a priori la possibilità che il copista abbia lavorato per un periodo prolungato sotto la guida di una seconda persona.

<sup>401</sup> Tale insieme di caratteristiche sono state raccolte sotto la definizione di *old-style*, un canone omiletico idealmente contrapposto a quello stile nuovo tipico di alcuni dei componimenti posteriori alla Riforma Monastica. Una definizione che, facilmente, può essere ampliata al manoscritto, definibile in questo senso come *old style composition*. Ó Carragáin 1998, pp. 93-97. Una componente 'antica' del codice appare però limitata nella sua reale sostanza dalla sopravvivenza e dalla diffusione dei canoni compositivi delle omelie e dei sermoni anonimi anche nel periodo posteriore alla applicazione della Riforma Benedettina.

Per tali ragioni, più corretto appare in definitiva considerare il codice quale ricco florilegio di virtù cristiane, seppure non specificamente ascetiche<sup>402</sup>: un codice, composto forse in un lungo periodo di tempo, che appare espressione della letteratura religiosa anglosassone del tutto unica. Nella sua forma mista e articolata, il *Vercelli Book* testimonia infatti un esempio peculiare di letteratura religiosa alto-medievale, nel quale prosa e poesia, seppure di qualità e pregio spesso non confrontabile, costituiscono un corpo unico e inscindibile in quanto reciprocamente funzionale e chiarificatore.

---

<sup>402</sup> In questo senso, si supererebbe la definizione di *'ascetic florilegium'* cara a Ó Carragáin, ponendo di contro maggiore attenzione al dato parenetico ed escatologico della raccolta. A perdere di centralità appare poi il riferimento all'ambito monastico, caro a Gatch, non dimostrabile in modo incontrovertibile anche in ragione di quei riferimenti alla spoliatura delle chiese e dei monasteri, così evidente nei sermoni *Vercelli XI* e *Vercelli XV*. Cfr. Zacher 2009, pp. 36-42.

## Bibliografia

### *Letteratura primaria*

Bazire – Cross 1982:

Bazire J. – Cross J.E. (eds.), *“Eleven Old English Rogationtide Homilies”*, *Toronto Old English Studies* 7, Toronto, (repr. London, 1990);

Belfour 1909:

Belfour A. O. (ed.), *Twelfth-Century Homilies in MS. Bodley 343*, *Early English Text Society o.s.* 137, London;

Bethurum 1957:

Bethurum D. (ed.), *“The Homilies of Wulfstan”*, Oxford;

Caie 2000:

G.D. Caie (ed.), *“The Old English Poem Judgement Day II”*, *Anglo-Saxon Texts* 2, Cambridge;

Colgrave 1956:

Colgrave B. (ed.), *“Felix’s Life of Saint Guthlac”*, Cambridge;

Cross 1987:

Cross J.E., *“Cambridge Pembroke College MS 25: A Carolingian Sermonary used by Anglo-Saxon Preachers”*, *Kings College London Medieval Studies*, London;

Delage 1986:

Delage M. J. (ed. e tr.), *“Cèsaire d’Arles, Sermons au Peuple” (Tome III)*, *Sources Chrétiennes* 330, Paris;

Fontaine 1967-1969:

Fontaine J. (ed.), *“Vie de Saint Martin I-III”*, *Sources Chrétiennes* 133, Paris;

Förster 1913:

Förster M., “*Der Vercelli Codex CXVII nebst Abdruck einiger altenglischer Homilien der Handschrift*”, *Studien zur Englischen Philologie 50 (Festschrift für Lorenz Morsbach)*, Halle;

Förster 1932:

Förster M., “*Die Vercelli Homilien: I-VIII Homilie*”, Hamburg (rist. Darmstadt, 1964);

Godden 1979:

Godden M.R. (ed.), “*Ælfric's Catholic Homilies*”, *Early English Text Society s.s. 5*, 1979;

Krapp 1932:

Krapp G.P. (ed.), “*The Vercelli Book*”, *The Anglo-Saxon Poetic Records (vol. II)*, New York;

Krapp – Dobbie 1936:

Krapp G.P. – Dobbie E. (eds), “*The Exeter Book*”, *The Anglo-Saxon Poetic Records (vol. III)*, New York;

Moffat 1990:

Moffat D. (ed.), “*The Old English Soul and Body*”, Woodbridge, 1990;

Morin 1953:

Morin D., “*Sancti Cesarii Arelatensis Sermones*”, *Corpus Christianorum Series Latina 104 (vol. II)*, Turnhout;

Morris 1967:

Morris R. (ed.), “*The Blickling Homilies of the Tenth Century (3 Vols.)*”, *Early English Text Society o.s. 58/63/73*, London (repr. as 1 vol.: London 1967);

Napier 1883:

Napier A.P., “*Wulstan: Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien*”, *Sammlung der Englischen Denkmäler in kritischen Ausgaben (4.er Band)*, Berlin (repr.: Dublin, 1967);

Scragg 1992:

Scragg D.G. (ed.), *“The Vercelli Homilies and Related Texts”*, *Early English Text Society 300*, Oxford;

Szarmach 1981:

Szarmach P.E. (ed.), *“Vercelli Homilies: ix-xxiii”*, *Toronto Old English Series*, Toronto-Buffalo-London;

Thorpe 1844-1846:

B. Thorpe (ed.), *“The Homilies of the Anglo-Saxon Church. The First Part. Containing the Sermones Catholici or Homilies of Ælfric”*, London;

Tristram 1970:

Tristram H. (hrsg.), *Vier altenglische Predigten aus der heterodoxen Tradition, mit Kommentar, Übersetzung und Glossar sowie drei weiteren Texten im Anhang*, Freiburg im Breisgau;

Willard 1935b:

Willard R., *“Two Apocrypha in Old English Homilies”*, *Beiträge zur Englischen Philologie 30*, Leipzig, 1935;

Wilmart 1933:

Wilmart A. (ed.), *“Catéchèses celtique”*, *Studi e Testi LIX*, pp. 29-112.

### *Letteratura secondaria*

Arbersmann 1949-1951:

Arbersmann R., *“Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity”*, *Traditio 7*, pp. 1-71;

Ackerman 1962:

Ackerman R. W., *“The Debate of the Body and the Soul and Parochial Christianity”*, *Speculum 37/4*, pp. 541-565;

Bately 1988:

Bately J.M., *“Old English Prose Before and During the Reign of Alfred”*, *Anglo-Saxon England 17*, pp. 93-138;

Bateson 1895:

Bateson M., "A Worcester Cathedral Book of Collections, Made c. 1000 A.D.", *English Historical Review X*, pp. 712-731;

Bethurum 1942:

Bethurum D., "Archibishop Wulfstan Commonplace Book", *Publication of Modern Language Association 57*, pp. 916-929;

Biggs 2002:

Frederik M. Biggs, "Vercelli Homily 6 and the Apocryphal Gospel of Pseudo-Matthew", *Notes & Queries n.s. 49*, pp. 176-178;

Birch 1998:

Birch D.J., "*Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: Continuity and Change*", *Studies in the History of Medieval Religion*, Woodbridge – Suffolk – Rochester;

Bolton 1962:

Bolton W.F., "The Background and Meaning of Guthlac", *Journal of English and Germanic Philology 61*, pp. 595-603;

Brown 1993:

Brown J., "The Distribution and Significance of Membrane Prepared in the Insular Manner", in: J. Bately – M. Brown and J. Roberts (eds), "*A Paleographer's View. Selected Writings of Julian Brown*", London, pp. 125-138;

Campbell 1982:

Campbell J.J., "To Hell and Back: Latin Tradition and Literary Use of the *Discensus ad Inferos*", *Viator 13*, pp. 107-158;

Carlyle 1956:

Carlyle R.W. – Carlyle A.J., "*Il pensiero politico medievale (vol. 1)*", Bari;

Cioffi 2013:

Cioffi R., “Ne opige nan man to ðyssere leasunge”: il controverso ruolo della Vergine al momento del giudizio”, *Filologia Germanica/Germanic Philology* 5, pp. 27-47;

Cioffi – Rosselli Del Turco 2014:

Cioffi R. – Rosselli Del Turco R., “Oh polvere macchiata di sangue, perché mi hai tormentato?': parole di biasimo (e di conforto) di un'anima alle proprie spoglie mortali”, in: Ramello L. – Piccat M. (a cura di), “*Atti del XVI Congresso Internazionale di Studi sulle Danze Macabre e l'arte macabra in generale “Memento mori': il genere macabro in Europa dal Medioevo a oggi” (Torino, 16-18 Ottobre 2014)*”, Alessandria, pp. 137-153;

Cioffi 2015:

Cioffi R., “Non esiste ricchezza che valga una notte in Paradiso: l'ineffabile grandezza delle beatitudini celesti in una omelia vercellese”, in: Falluomini C. – Rosselli Del Turco R. (a cura di), “*Studi in onore di Vittoria Dolcetti Corazza*”, Alessandria, pp. 45-59;

Cioffi 2016:

Cioffi R., “Il supplizio dell'impiccagione nell'omiletica anglosassone, fra radici apocrife e reminiscenze poetiche”, in: Benucci A. – Leclerc M.D. – Robert A. (éd.), “*Mort suit l'homme pas à pas: Représentations iconographiques, variations littéraires, diffusion desthèmes (Actes du XVII<sup>e</sup> Congrès international Danses Macabres d'Europe, Troyes 25-28 mai 2016)*”, Epure, pp. 261-271;

Clayton 1984:

Clayton M., “Feasts of the Virgin in the Liturgy of the Anglo-Saxon Church”, *Anglo-Saxon England* 13, pp. 209-233;

Clayton 1985

Clayton M., “Homiliaries and Preaching in Anglo-Saxon Literature”, *Peritia* 4, pp. 207-242;

Clayton 1986:

Clayton M., “Delivering the Damned: A Motif in OE homiletic prose”, *Medium Ævum* 55, pp. 92-102;

Clayton 1990:

Clayton M., “*The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*”, *Cambridge Studies in Anglo-Saxon England* 2, Cambridge;

Cross 1957:

Cross J.E., “The Dry Bones Speak. A Theme in Some Old English Homilies”, *Journal of English and Germanic Philology* 56, pp. 434-439;

Cross 1964:

Cross J., “The 'Coeternal Beam' in the O.E. Advent Poem (Christ I), ll. 104-129”, *Neophilologus* 48/1, pp. 72-81;

Cross 1973:

Cross J.E., “Portents and Events at Christ's Birth: Comments on Vercelli V and VI and the Old English Martirology”, *Anglo-Saxon England* 2, pp. 209-220;

Cross 1990:

Cross J.E., “A Sermo de Misericordia in Old English Prose”, *Anglia* 108, pp. 429-440;

Cross 2000:

J. E. Cross, “Vernacular Sermons in Old English”, in: Kienzle B.M. (ed.), “*The Sermon*”, *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental* 81-83, Turnhout, pp. 561-596;

Damiani 1977:

Damiani M., “Un inedito anglosassone: la XII omelia rogazionale del Codex Vercellensis”, *Romanobarbarica* 2, pp. 269-285;

Dando 1977:

Dando M., “L'Apocalypse de Thomas”, *Cahiers d'Études Cathares* 28, pp. 3-58;

Day 1974:



Day V., "The Influence of the Catechetical Narratio on Old English and Some Other Medieval Literature", *Anglo-Saxon England* 3, pp. 51-61;

Derolez 1961:

Derolez R., "Anglo-Saxon Literature: 'Attic' or 'Asiatic'? Old English Poetry and its Latin Background", in: Bonnard G. (ed.), "*English Studies Today (2nd series)*", Bern, pp. 93-105;

Di Napoli 1995:

Di Napoli R., "*An Index of Theme and Image of the Anglo-Saxon Church: comprising the Homilies of Ælfric, Wulfstan, and the Blickling and Vercelli Codices*", Norfolk;

Di Sciacca 2001:

Di Sciacca C., "I Sinonima di Isidoro di Siviglia nell'Inghilterra anglosassone", in: Corazza V. – Gendre R. (a cura di), "*Antichità Germaniche I*", *Bibliotheca Germanica: Studi e Testi* 10, Alessandria, pp. 235-257;

Di Sciacca 2003:

Di Sciacca C., "Il topos dell'ubi sunt nell'omiletica anglosassone: il caso di Vercelli x", in Corazza V. – Gendre R. (a cura di), "*I Germani e gli altri I*", *Bibliotheca Germanica: Studi e Testi* 14, Alessandria, pp. 225-255;

Di Sciacca 2006:

Di Sciacca C., "The Ubi Sunt Motif and the Soul-and-Body Legend in Old English Homilies: Sources and Relationship", in *Journal of English and Germanic Philology* 105, pp. 365-387;

Di Sciacca 2008:

Di Sciacca C., *Finding the Right Words: Isidore's Sinonima in Anglo-Saxon England*, *Toronto Old English Series*, Toronto-Buffalo-London;

Dockray – Miller 2004:

Dockray – Miller M., “Female Devotion and the Vercelli Book”, *Philological Quarterly* 83, pp. 337-354;

Dumville 1987:

Dumville D., “English Square minuscule Script: the Background and earliest Phases”, *Anglo-Saxon England* 16, pp. 147-179;

Fontaine 1960:

Fontaine J., “Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville”, *Vigiliæ Christianæ* 14, pp. 65-101;

Fontaine 1965:

Fontaine J., “Isidore de Séville auteur ‘ascétique’: les enigmas des Synonima”, *Studi Medievali* 6, pp. 163-194 (ristampato in: Fontaine J., *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, London, 1988);

Förster 1942:

Förster M., “Zur Liturgik der Angelsächsischen Kirche”, *Anglia* 66, pp. 1-51;

Förster 1955:

Förster M., “A New Version of the Apocalypse of Thomas in Old English”, *Anglia* 73, pp. 6-36;

Fox 2009:

Fox M., “Vercelli Homilies XIX-XXI, the Ascension Day Homily in Cambridge, Corpus Christi College 162, and the Catechetical Tradition from Augustine to Wulfstan”, in: Zacher S. – Orchard A. (eds.), “*New Readings in the Vercelli Book*”, *Toronto Anglo-Saxon Series*, Toronto, pp. 254-279;

Franzen 1983:

Franzen A.J., “The Tradition of Penitentials in Anglo-Saxon England”, *Anglo-Saxon England* 11, pp. 23-53;

Gatch 1965:

Gatch McC. M., “Eschatology in the anonymous Old English Homilies”, *Traditio* XXI, pp. 116-165 (contributo riedito, mantenendo la medesima impaginazione, in: Gatch McC. M., “*Eschatology and Christian Nurture, Themes in Anglo-Saxon and Medieval Religious Life*”, Aldershot, 2000);

Gatch 1977:

Gatch McC. M., *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Ælfric and Wulfstan*, Toronto;

Gatch 1981:

Gatch McC. M., "The Harrowing Hell: A Liberation Motif in Medieval Theology and Devotional Literature", *Union Seminary Quarterly Review* 36, pp. 75-88 (contributo riedito mantenendo la medesima impaginazione, in; Gatch McC. M., *Eschatology and Christian Nurture: Themes in Anglo-Saxon and Medieval Religious Life*, Aldershot 2000);

Gneuss 2001:

Gneuss H. (ed), "*Handlist of Anglo-Saxon Manuscripts: a List of Manuscripts and Manuscript Fragments Owned in England up to 1100*", *Medieval and Renaissance Texts and Studies* 241, Tempe;

Godden 1973:

Godden M.R., "An Old English Penitential Motif", *Anglo-Saxon England* 2, pp. 221-239;

Godden 1978:

Godden M., "Ælfric and the Vernacular Prose Tradition", in: Szarmach P.E. – Huppe B. (eds.), "*The Old English Homilies and Its Backgrounds*", New York, pp. 99-117;

Haines 2005:

Haines D., "Courtroom Drama and the Homiletic Monologues of the Vercelli Book", in: Harbus A. – Poole R. (eds.), "*Verbal Encounters: Anglo-Saxon and Norse Studies for Roberta Frank*", *Toronto Old English series*, Toronto, pp. 105-123;

Hall 1989-1990:

Hall T.N., "The Reversal of the Jordan in Vercelli Homily 16 and in Old English Literature", *Traditio* 45, pp. 53-86;

Hall 2000:

T.N. Hall, "The Early Medieval Sermon", in: Kienzle B.M. (ed), *"The Sermon", Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 81-83*, Turnhout, pp. 203-269;

Hall 2003:

Hall T.N., "The Psychedelic Transmogrification of the Soul in Vercelli Homily IV", in: Jaritz G. – Moreno-Riaño G., *"Time and Eternity: The Medieval Discourse. Selected Papers from the International Medieval Congress, Leeds, July 2000"*, Turnhout, pp. 309-322;

Hall 2009:

Hall T. N., "The Portent's at Christ Birth in Vercelli Homilies V e Vercelli VI", in: Zacher S. – Orchard A. (eds), *"New Readings in the Vercelli Book"*, *Toronto Anglo-Saxon Series*, Toronto, pp. 62-97;

Halsall 1969:

Halsall M., "Vercelli and the Vercelli Book", *Proceedings of the Modern Language Association of America* 84, 1545-1550;

Harris 2007:

Harris S.J., "The Liturgical Context of Ælfric's Homilies for Rogation", in: Kleist A. (ed.), *The Old English Homily: Precedent, Practice and Appropriation, Studies in Early Middle Ages 17*, Turnout, pp. 143-179;

Heckman 1998:

Heckman C. M., "The Sweet Song of Satan: Music and Resistance in the Vercelli Book", *Essays in Medieval Studies* 15, pp. 57-70

Hill 1968:

Hill T.D., "The Hypocritical Bee in the Old English 'Homiletic Fragment I', lines 18-30", in *Notes & Queries* 213, p. 123;

Hill 1979:

Hill T.D., "The Middle Way: *idel-wuldor* and *egesa* in the Old English 'Guthlac A'", *Review of English Studies* n.s. 30, pp. 182-187;

Hill 1985:

Hill T.D., "When God blew Satan out of Heaven: the Motif of Exsufflation in Vercelli Homily XIX and Later English Literature", *Leeds Studies in English* 16, pp. 132-141;

Hill 2000:

Hill J., "The Litaniae Maiores et Minores in Rome, Francia and Anglo-Saxon England: Terminology, Texts and Traditions", *Early Medieval Europe* 9, pp. 211-246;

Hill 2001:

Hill J., "The Benedictine Reform and Beyond", in Pulsiano P. – Treharne E. (eds.), "A Companion to Anglo-Saxon Literature", *Blackwell Companions to Literature and Culture*, Oxford, pp. 151-169;

Hulme 1904:

Hulme W.H., "The Old English Gospel of Nicodemus", *Modern Philology* 1, pp. 579-614;

Kabir 2001:

Kabir A.J., "Paradise, death and Doomsday in Anglo-Saxon literature", *Cambridge Studies in Anglo-Saxon England* 32, Cambridge;

Ker 1950:

Ker N.R., "C. Maier's Transcript of the Vercelli Book", *Medium Aevum* 19, pp. 17-25;

Ker 1957:

Ker N.R., "Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon", Oxford;

Kienzle 2000:

Kienzle B.M., "Introduction", in: Kienzle B.M., "The Sermon", *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental* 81-83, pp. 142-174;

Lapidge 1991:

Lapidge M., "The Sainly Life in Anglo-Saxon England", in Godden M. – Lapidge M. (eds), *"The Cambridge Companion to Old English Literature"*, *Cambridge Companions to Literature*, Cambridge, pp. 243-263;

Le Goff 2003:

Le Goff J., *"La nascita del Purgatorio"*, Torino;

Lendinara 2002:

Lendinara P., "Frater non redimit, redimet homo...: A Homiletic Motif and its Variants in Old English", in Treharne E.- Rosser S. (eds), *"Early Medieval English Texts and Interpretations: Studies Presented to Donald Scragg"*, *Medieval and Renaissance Texts and Studies 252*, Tempe, pp. 67-80;

Letson 1978:

Letson D.R., "The Poetic Content of the Revival Homily", in Szarmach P.E. – Huppe B. (eds), *"The Old English Homilies and its Backgrounds"*, New York, pp. 139-156;

Luiselli Fadda 2000:

Luiselli Fadda A.M., *Tradizioni manoscritte e critica del testo nel Medioevo Germanico, Manuali Laterza*, Bari;

Marocco Stuardi 1999:

Marocco Stuardi D., *"Alcuino di York nella tradizione degli 'Specula Principis'"*, Milano;

McIntosh 1949:

McIntosh A., "Wulfstan's Prose", *Proceedings of the British Academy 34*, pp. 109-142;

Moffat 1983:

Moffat D., "Notes. The ms' transmission of the Old English Soul and Body", *Medium Ævum 52*, pp. 300-301;

Moffat 1987:

Moffat D., "A Case of Scribal Revision in the Old English Soul and Body", in *Journal of English and Germanic Philology 86*, pp. 1-8;

Nicholson 1991:

L.E. Nicholson, *“The Vercelli Book Homilies: Translation from the Anglo-Saxon”*, Lanham;

Ó Carragáin 1975:

E. Ó Carragáin, *“The Vercelli Book as an Ascetic Florilegium”*, Unpublished PhD. Diss., Queen’s University, Belfast;

Ó Carragáin 1981:

Ó Carragáin E., “How did the Vercelli Collector interpret ‘The Dream of the Rood?’”, in: Tilling P.M. (ed.), *“Studies in English Language and Early Literature in Honour of Paul Christophersen”*, Coleraine, pp. 63-104;

Ó Carragáin 1998:

Ó Carragáin E., “Rome, Ruthwell, Vercelli: The Dream of the Rood and the Italian Connection”, in: Dolcetti Corazza V. (a cura di), *“Vercelli tra oriente e occidente, tra tarda antichità e medioevo”*, *Bibliotheca Germanica: Studi e Testi* 6, Alessandria, pp. 59-100;

O’Dell 2018:

O’ Dell K., “Dramatizing Devotion in the Old English Vercelli Homily IV”, *Journal of English and Germanic Philology* 117, pp. 27-55;

Orton 1979:

Orton P.R., “The Old English Soul and Body: a further examination”, *Medium Ævum* 48, pp. 173-194;

Pulsiano 1987:

Pulsiano P., “Bees and Backbiters in the Old English Homiletic Fragment I”, *English Language Notes* 25.2, pp. 1-6;

Randle 2009:

Randle J.T., "The 'Homiletics' of the Vercelli Poems: The Case of Homiletic Fragment I", in: Zacher S. – Orchard A. (eds.), *"New Readings in the Vercelli Book"*, *Toronto Anglo-Saxon Series*, Toronto, pp. 185-224;

Remley 2009:

Remley P.G., "The Vercelli Book and Its Texts: A Guide to Scholarship", in: Zacher S. – Orchard A. (eds.), *"New Readings in the Vercelli Book"*, *Toronto Anglo-Saxon Series*, Toronto, pp. 318-415;

Robinson 1989:

Robinson F.C., "The Reward of Piety: Two Old English Poems in Their Manuscript Context", in: Gallacher P.J – D'Amico H. (eds.), *"Hermeneutics and Medieval Culture"*, Albany, pp. 193-200;

Roberts 1986:

Roberts J., "The Old English Prose Translation of Felix's Vita Sancti Guthlaci", in: Szarmach P. E. (ed.), *"Studies in Earlier Old English Prose"*, New York, pp. 362-379;

Scragg 1973:

Scragg D. G., "The Compilation of the Vercelli Book", *Anglo-Saxon England* 2, pp. 189-207;

Scragg 1977:

Scragg D.G., "Napier's Wulfstan Homily XXX: Its Sources, its Relationship to the Vercelli Book and its Style", *Anglo-Saxon England* 6, pp. 197-211;

Scragg 1979:

Scragg D.G., "The Corpus of Vernacular Homilies and Prose Saints Lives Before Ælfric", *Anglo-Saxon England* 8, pp. 223-277;

Scragg 1986:

Scragg D.G., *"The Devil's Account of the Next World' Revisited"*, *Notes & Queries* 24, pp. 107-110;

Scragg 1992b:



Scragg D.G., "An Old English Homilist of Archbishop Dunstan's Day", in: Korhammer M. – Reichl K. – Sauer H. (ed.), *Words, Texts and Manuscripts: Studies of Anglo-Saxon Culture Presented to Helmut Gneuss on the Occasion of his sixty-fifth Birthday*, Cambridge, pp. 182-192;

Scragg 1998:

Scragg D.G., "The Significance of the Vercelli Book among Anglo-Saxon Vernacular Writings", in: Corazza V. (a cura di), *Vercelli tra oriente e occidente, tra tarda antichità e medioevo*, *Bibliotheca Germanica: Studi e Testi* 6, Alessandria, pp. 35-43;

Siewers 2003:

Siewers A.K., "Landscape of Conversion: Guthlac's Mound and Grendel's Mere as Expressions of Anglo-Saxon Nation-Building", in *Viator* 34, pp. 1-39;

Sisam 1953:

K. Sisam, *Studies in the History of Old English Literature*, Oxford;

Sisam 1976:

Sisam C. (ed.), *The Vercelli Book*, *Early English Manuscripts in Facsimile* 19, Copenhagen-London-Baltimore;

Stanley 1985:

Stanley E.G., "The Judgement of the Damned (from Cambridge, Corpus Christi College 201 and other Manuscripts), and the Definition of Old English Verse", in: Lapidge M. – Gneuss H. (eds), *Learning and Literature in Anglo-Saxon England: Studies Presented to Peter Clemoes in Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Cambridge, pp. 363-391;

Stopani R., *Le grandi vie di pellegrinaggio del medioevo: le strade per Roma*, Firenze;

Swan 1988:

Swan M., "Memorialised Readings: Manuscript Evidence for Old English Homily Composition", in: Pulsiano P. – Treharne E. (eds.), *Anglo-Saxon Manuscripts and their Heritage*, Ashgate, pp. 205-217;

Swan 2001:

Swan M., "Authorship and Anonymity", in Pulsiano P. – Treharne E. (eds.), *"A Companion to Anglo-Saxon Literature"*, *Blackwell Companions to Literature and Culture*, Oxford, pp. 70-83;

Swan 2004:

M. Swan, "Men ða leofestan: Genre, the Canon, and the Old English Homiletic Tradition", in: Cavill P. (ed), *"The Christian Tradition in Anglo-Saxon England: Approaches to Current Scholarship and Teaching"*, *Christianity and Culture 1*, Cambridge, pp. 185-192;

Szarmach 1970:

Szarmach P. E., "Cesarius of Arles and the Vercelli Homilies", *Traditio 26*, pp. 315-323;

Szarmach 1972:

Szarmach P.E., "Three Versions of the Jonah Story: An Investigation of Narrative Technique in Old English Homilies", *Anglo-Saxon England 1*, pp. 183-192;

Szarmach 1978:

Szarmach P.E., "The Vercelli Homilies: Style and Structure", in: Szarmach P.E. – Huppé B.F. (ed.), *"The Old English Homilies and Its Backgrounds"*, New York, pp. 241-267;

Szarmach 1986:

Szarmach P.E., "The Earlier Homily: De Parasceve", in Szarmach P.E. (ed.), *"Studies in Earlier Old English Prose"*, Albany, pp. 381-399;

Szarmach 2006:

Szarmach P.E., "Vercelli Homily XIV and the Homiliary of Paul the Deacon", *Leeds Studies in English 37*, pp. 75-87;

Szarmach 2009:

Szarmach P.E., "The Vercelli Prose and Anglo-Saxon Literary History", in: Zacher S. – Orchard A. (eds.), *"New Readings in the Vercelli Book"*, *Toronto Anglo-Saxon Series*, Toronto, pp. 12-40;

Thomson 2002:

Thomson N., “*Hit Segð on Halgum Bocum: The Logic of Composite Old English Homilies*”, *Philological Quarterly* 81 / 20, pp. 383-419;

Trahern 1976:

Trahern J.B., “*Cæsarius of Arles and Old English Literature*”, *Anglo-Saxon England* 5, pp. 105-119;

Trahern 1977:

Trahern J.B., “*An Old English Verse Paraphrase of Matthew 25:41*”, *Mediaevalia* 1, pp. 109-114;

Treharne 2007:

Treharne E., “*The Form and Function of the Vercelli Book*”, in: Minnis A. – Roberts J. (eds), “*Text, Image, Interpretation: Studies in Anglo-Saxon Literature and its Insular Context in Honour of Éamonn Ó Carragáin*”, *Studies in Early Middle Ages* 18, Turnhout, pp. 253-266;

Tristram 1978:

Tristram H. L. C., “*Stock Descriptions of Heaven and Hell in Old English Prose and Poetry*”, *Neuphilologische Mitteilungen* 79, pp. 102-113;

Turville-Petre 1963:

Turville-Petre J., “*Translations of a Lost Penitential Homily*”, *Traditio* 19, pp. 51-78;

Whatley 1997:

Whatley E.G., “*Lost in Translation: Omission of Episode in Some Old English Prose Saint's Lives*”, *Anglo-Saxon England* 26, pp. 187-208;

Whitbread 1959:

Whitbread L.G., “*MS CCCC 201: A Note on its Character and Provenance*”, *Philological Quarterly* 38, pp. 108-109;

Whitbread 1963:

Whitbread L.G., “*Wulfstan Homilies XXIX, XXX and Some Related Texts*”, *Anglia* 81, p. 347-364;

Whitelock 1942:

Whitelock D., "Archbishop Wulfstan, Homilist and Statesman", *Transactions of the Royal Historical Society – 4th Series* 24, pp. 25-45;

Willard 1927:

Willard R. "Vercelli VIII and the Christ", in *Publications of the Modern Language Association of America* 42, pp. 314-330;

Willard 1935:

Willard R., "The Address of the Soul to the Body", in *Publications of the Modern Language Association of America* 50, pp. 965-966;

Willard 1949:

Willard R., "Vercelli Homily xi and Its Sources", *Speculum* 24, pp. 76-87;

Wright 1989:

Wright C.D., "The Irish 'Enumerative Style' in Old English Homiletic Literature, Especially in Vercelli Homily IX", *Cambridge Medieval Celtic Studies* 18, pp. 27-49;

Wright 1993:

Wright C.D., "*The Irish Tradition in Old English Literature*", *Cambridge Studies in Anglo-Saxon England*, Cambridge;

Wright 2002:

Wright C.D., "More Old English Poetry in Vercelli Homily XXI", in: Treharne E. – Rosser S. (ed.), "*Early Medieval English Texts and Interpretations: Studies Presented to Donald Scragg*", *Medieval and Renaissance Texts and Studies* 252, Tempe, pp. 245-262;

Wright 2002b:

Wright C.D., "The Old English Macarius Homily, Vercelli Homily iv, and Ephrem Latinus, De Pænitentia", in: Hall T.N. – Hill T.D. – Wright C.D. (eds.), "*Via Crucis: Early Medieval Sources and Ideas in Memory of James E. Cross*", Morgantown, pp. 210-234;

Wright 2002c:

C.D. Wright, "Vercelli Homilies XI-XIII and the Benedictine Reform", in: Muessig C. (ed), "*Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*", Leiden, pp. 203-227;

Wright 2003:

Wright C.D., "The Apocalypse of Thomas: Some New Latin Texts and Their Significance for the Old English Version", in Powell K. – Scragg D.G. (eds), "*Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England*", *Publications of the Manchester Centre for Anglo-Saxon Studies 2*, Cambridge, pp. 27-59;

Wright 2007:

C.D. Wright, "The Old English Homilies and Latin Sources", in: Kleist A.J. (ed), "*The Old English Homily: Precedent, Practice, Appropriation*", *Studies in the Early Middle Ages 17*, Turnhout, pp. 15-66;

Wright 2009:

Wright C.D., "Vercelli Homily XV and The Apocalypse of Thomas", in: Zacher S. – Orchard A. (eds.), "*New Readings in the Vercelli Book*", *Toronto Anglo-Saxon Series*, Toronto, pp. 151-184;

Zacher 2004:

Zacher S., "Sin, Syntax, and Synonyms: Rhetorical Style and Structure in Vercelli X", *Journal of English and Germanic Philology 103*, pp. 53-76,

Zacher 2007:

Zacher S., "Rereading the Style and Rethoric of the Vercelli Homilies", in: Kleist A.J. (ed.), "*The Old English Homily: Precedent, Practice and Appropriation*", *Studies in the Early Middle Ages 17*, Turnhout, pp. 173-209;

Zacher 2009:

Zacher S., *Preaching the converted. The style and rhetoric of the Vercelli Book Homilies*, *Toronto Anglo-Saxon Series*, Toronto;

Zacher 2009b:

Zacher S., “The Source of Vercelli VII: An Address to Women”, in: Zacher – Orchard A. (ed.), “*New Readings in the Vercelli Book*”, *Toronto Anglo-Saxon Series*, Toronto, pp. 98-150;

Zettel 1982:

Zettel P.H., “Saints’ Lives in Old English: Latin Manuscripts and Vernacular Accounts: Ælfric”, *Peritia 1*, pp. 17-37.

## *Indice*

### Introduzione, p. 1

Aspetti codicologici e paleografici, p. 1

Sulla presenza del codice a Vercelli e sulla sua riscoperta, p. 5

Peso e importanza delle sezioni in prosa del codice, p. 8

### 1. Le Omelie dedicate alle festività dell'Anno Liturgico, p. 10

1.1 Una omelia sulla Passione: Vercelli I, p. 10

1.2 Un primo componimento sul tempo del Natale: Vercelli V, p. 16

1.3 Un secondo componimento sul tempo del Natale: Vercelli VI, p. 20

1.4 Una coppia di omelie di argomento cristologico: Vercelli XVI e Vercelli XVII,  
p. 23

1.4.1 L'omelia Vercelli XVI, p. 23

1.4.2 L'omelia Vercelli XVII, p. 27

### 2. I sermoni escatologici del codice vercellese, p. 32

2.1 Una teatrale descrizione della fine dei tempi: Vercelli II, p. 32

2.2 Un sermone sul destino dell'Anima: Vercelli IV, p. 37

2.3 Lo strale del Signore alle anime peccatrici: Vercelli VIII, p. 46

2.4 La grandezza dei regni ultraterreni: Vercelli IX, p. 50

2.5 La caducità dei beni terreni: Vercelli X, p. 58

2.6 Una teatrale descrizione del Tempo della Fine: Vercelli XV, p. 66

2.7 Il lamento di un'anima peccatrice: Vercelli XXII, p. 72

Appendice 1, p. 77

Appendice 2, p. 82

### 3. I sermoni sulle virtù del buon cristiano, p. 86

3.1 Un breve compendio di virtù cristiane: Vercelli III, p. 86

3.2 Le virtù del buon cristiano e della donna: Vercelli VII, p. 91

3.3 Un sermone sul virtuoso agire terreno: Vercelli XIV, p. 95

4. I sei componimenti rogazionali vercellesi, p. 99

4.1 Il primo trittico rogazionale: Vercelli XI – Vercelli XII – Vercelli XIII, p. 99

4.1.1 Il sermone Vercelli XI, p. 100

4.1.2 Il sermone Vercelli XII, p. 105

4.1.3 Il sermone Vercelli XIII, p. 108

4.2 Il secondo trittico rogazionale: Vercelli XIX – Vercelli XX – Vercelli XXI,  
p. 111

4.2.1 Il sermone Vercelli XIX, p. 112

4.2.2 Il sermone Vercelli XX, p. 117

4.2.3 Il sermone Vercelli XXI, p. 120

5. Due esempi di omiletica agiografica: Vercelli XVIII e Vercelli XXIII,  
p. 128

5.1 L'umiltà di Martino di Tours: Vercelli XVIII, p. 128

5.2 La costanza nella fede di Guthlac di Crowland: Vercelli XXIII, p. 133

Conclusioni, p. 143

Bibliografia, p. 152