

Bibliotheca Germanica. Studi e testi

Collana fondata da

VITTORIA DOLCETTI CORAZZA e RENATO GENDRE

e diretta da

VITTORIA DOLCETTI CORAZZA, CARLA FALLUOMINI,

WOLFGANG HAUBRICHS

54

Volume pubblicato con il contributo dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica e del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Torino.

*I volumi pubblicati nella Collana sono sottoposti a un processo di peer review
che ne attesta la validità scientifica*

XX Seminario avanzato
in Filologia germanica

PRASSI ECDOTICHE
E *RESTITUTIO* DEI TESTI
GERMANICI MEDIEVALI

a cura di

ROBERTO ROSSELLI DEL TURCO



Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2022

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

Sede legale: via Legnano 46 - 15121 Alessandria (Italy)

Sede operativa e amministrativa: Viale Industria, 14/A - 15067 Novi Ligure (AL)

Tel. 0143.513575

e-mail: info@ediorso.it

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione informatica di Arun MALTESE (bibliotecnica.bear@gmail.com)

Grafica della copertina a cura di Paolo FERRERO (paolo.ferrero@nethouse.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISSN 2240-6530

ISBN 978-88-3613-298-0

Dario Bullitta

DATAZIONE, ATTRIBUZIONE E *RESTITUTIO* DI TESTI NORRENI: IL CASO DI *PÁLS LEIZLA*

Questo intervento intende ripercorrere a ritroso il mio recente lavoro di edizione e studio delle fonti soggiacenti *Páls leizla* (Bullitta 2017a), adattamento norreno della *Visio Pauli*, la visione ultraterrena di Paolo di Tarso, che godette di grande fortuna durante tutto il medioevo e che non mancò di ispirare alcuni dei più grandi capolavori della letteratura visionaria medievale, fra tutti la *Historia Francorum* di Gregorio di Tours, i *Dialogi* di Gregorio Magno (Jiroušková 2006, 321–322) e la *Commedia* di Dante (Silverstein 1932, 387–399). In questa sede, cercherò di dimostrare, passo per passo, come uno studio più attento del materiale latino e volgare consultato per la composizione di *Páls leizla* scardini del tutto le conclusioni del suo primo editore norvegese, Mattias Tveitane, che considerò il testo il prodotto erudito della Norvegia del XII secolo (Tveitane 1965, 20). Al contrario, la combinazione di evidenze interne ed esterne indica inequivocabilmente come il testo volgare sia perlopiù contemporaneo ai due manoscritti superstiti che lo contengono – entrambi risalenti alla fine del XV secolo – e che l’opera fu con ogni probabilità redatta in Islanda e non in Norvegia. La costituzione del critico di *Páls leizla* unitamente alla sua nuova datazione e attribuzione hanno trovato recentemente consenso in tre recensioni uscite tra il 2018 (Palmer 2018 e Carlsen 2018) e il 2019 (Wolf 2019).

Formazione del testo latino

Il testo comunemente conosciuto come *Visio Pauli* è un apocrifo del Nuovo Testamento che prende ispirazione da un noto passo della seconda lettera di Paolo di Tarso alla Chiesa di Corinto (2 Corinzi 12:2–4) nella quale l’Apostolo allude alla propria sorprendente ascesa, o meglio al proprio “rapimento” in Paradiso, dove confessa di aver udito “parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare”. Questa testimonianza di Paolo, proprio per la sua natura breve e altamente elusiva, ha suscitato già a partire dai primi secoli dell’era cristiana numerosi interrogativi soteriologici, escatologici e metafisici, che trovarono una prima risposta soddisfacente in un testo greco che circolava con il titolo di *Apocalypsis Pauli*.¹

Le prime menzioni del testo risalgono alla metà del III secolo. Intorno al 240, Origene di Alessandria (†253/254) elenca uno scritto simile tra i documenti ufficiali della chiesa orientale² e allo stesso periodo risale un analogo copto, conservato oggi nel Codex V della Biblioteca di Nag Hammâdi, il cui testo, probabilmente del tutto indipendente dalla recensione greca, doveva essere in circolazione tra le comunità cenobitiche e ascetiche dell’Egitto settentrionale.³ Il testo greco si diffuse in due diverse redazioni: un testo più terso e primitivo e una recensione ampliata e abbellita, alla quale venne aggiunta la cosiddetta *Prefazione di Tarso*, secondo la quale, durante il consolato di Teodosio il Calligrafo (†450), un angelo apparve ad un certo uomo a Tarso ordinandogli di diseppellire un antico cofanetto di marmo che conteneva il resoconto del viaggio di Paolo nell’aldilà.⁴ Successiva-

¹ Nella discussione che segue mi avvalgo dell’ultima analisi del testo disponibile in Jiroušková 2006, 5–17.

² Origene è a sua volta citato nel XIII secolo dal vescovo siro Gregorio Barhebraeus (†1286) nella sua raccolta di leggi ecclesiastiche nota come *Nomocanon*. Si veda la discussione in Casey 1933, 28.

³ Per una traduzione inglese del testo copto, si veda Parrot 1996, 255–59.

⁴ Sulla datazione del testo primitivo, si veda più recentemente Rosenstiehl

mente, da questa seconda redazione greca si formarono due redazioni latine:⁵ una più antica e fedele al testo greco, conosciuta come la *Redazione Inferno–Paradiso*, perché include entrambi i viaggi, e una più tarda chiamata la *Redazione Inferno* perché include esclusivamente la peregrinazione di Paolo agli inferi. Questa seconda redazione è la *Visio Pauli sensu stricto* che si configura come capostipite della maggior parte delle redazioni latine e volgari del testo medievale (Jiroušková 2006, 25–27). In sintesi, Paolo viene accompagnato dall'arcangelo Michele nella profonda desolazione dell'inferno dove una serie di peccatori si trovano sommersi in un fiume di fuoco, ognuno secondo la propria offesa terrena: gli eretici vi erano sprofondatai fino alle ginocchia, i fornicatori fino all'ombelico, i diffamatori fino alle labbra, i cospiratori fino alle sopracciglia, e così via. Altre punizioni atroci includono gli usurari divorati vivi da vermi e serpenti e assassini di orfani e vedove costretti a rimanere scalzi su un terreno ghiacciato con le braccia amputate. Profondamente scosso da questa macabra visione, Paolo piange miseramente e, tramite intercessione dell'arcangelo Michele, prega per un intervento divino. Da ultimo, Cristo discende tra la folla dei peccatori attoniti e concede a tutti i dannati un riposo domenicale dalle torture infernali.

I testimoni latini della *Visio Pauli* sono stati recentemente censiti, trascritti, spartiti in lezioni numerate e titolate e riclassificati da Lenka Jiroušková, che ha contato 102 manoscritti afferenti alla *Redazione–Inferno*. A loro volta, questi si suddividono in tre sottofamiglie nominate secondo il loro incipit: *A opereret nos*; *B interrogandum est*; *C dies dominicus* (Jiroušková 2006, 170–99). Con 48 codici superstiti, C si annovera come la tradizione testuale della *Visio Pauli* più diffusa in

1990, 199 e 207. La datazione della seconda redazione è stata proposta da Silverstein 1962, 347. Una traduzione della seconda redazione greca è disponibile in Roberts e Donaldson 1870.

⁵ La prima edizione affidabile delle redazioni latine fu prodotta da Brandes 1885. Successivamente, e fino a poco tempo fa, l'edizione standard dell'apocrifo latino è stata quella di Silvertein 1935.

Europa e gli scriptoria della Scandinavia medievale sembrano seguire questa tendenza generale, giacché è proprio da un testo di tipo C che derivano *Páls leizla* e una traduzione in danese antico dell'apocrifo databile alla fine del XIV secolo (Bullitta 2017b).

Tradizione manoscritta

Páls leizla è trasmessa frammentariamente in due manoscritti islandesi, AM 681 c 4to e AM 624 4to, databili rispettivamente al XV e al XVI secolo. In entrambi i casi il testo è stato copiato insieme a *Duggals leizla*, la traduzione norrena della *Visio Tnugdali*, la cui stesura fu presumibilmente commissionata dal re norvegese Hákon Hákonarson (†1263) durante la prima metà del XIII secolo.⁶ *Duggals leizla* precede *Páls leizla* in AM 681c 4to e la segue in AM 624 4to.⁷

AM 624 4to è un voluminoso manoscritto acefalo, attualmente composto da 170 fogli pergamenei che trasmettono numerose traduzioni norrene di testi teologici, omiletici, catechetici e moraleggianti.⁸ Il codice apre frammentariamente con *Ritning Bernharðs*, traduzione norrena delle *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* (ff. 1r/1–7v/28), un trattato cistercense sull'ascesa spirituale falsamente

⁶ L'attribuzione al re Hákon, sebbene dubbia, si trova nel prologo: “Hakon k(onung)r j bok sinne er ur latinu snere ok let. norøna til um botar monnum ok huganar at þeir *fagni. er gott giora” [AM 681c]. Cahill 1983, 2/14–15. Il suo testo viene trasmesso in altri tre manoscritti medievali: AM 681 a 4to (ff. 1r–8v) AM 681 b 4to (ff. 1r–4v) redatti intorno al 1450. Inoltre, un estratto piuttosto lungo di *Duggals leizla* si trova intrecciato a *Mikjál's saga* in AM 657 a–b 4to (ai ff. 5r/16–6v/19), che risale al 1350 circa.

⁷ Salvo diversa indicazione, tutte le datazioni dei manoscritti islandesi e norvegesi e le occorrenze di ogni lemma sono tratti dal *Dizionario di Prosa Norrena*, disponibile all'indirizzo <http://onp.ku.dk>, ultimo accesso 13 luglio 2022. Il testo di *Páls leizla* è stato pubblicato per la prima volta in una trascrizione semi-diplomatica da Tveitane 1965. Una trascrizione normalizzata del testo di Tveitane è disponibile in Wellendorf 2009, 411–15.

attribuito a Bernardo di Chiaravalle (†1153);⁹ il quale è seguito da due collezioni di exempla moraleggianti tradotte da una versione espansa delle *Gesta Romanorum* in inglese medio, nota semplicemente come *Æfintýr* (ff. 27r/5–43r/8 e 149v/1–170v/28);¹⁰ *Viðróða lærisveins ok meistara*, traduzione norrena dei *Joca monachorum* (ff. 126v/1–130v/6);¹¹ e infine *Duggals leizla* (ff. 130v/7–146v/25) seguita da *Páls leizla* (ff. 147r/1–149r/25). Di particolare rilevanza è inoltre la presenza di materiale omiletico antico risalente agli ultimi decenni del XII secolo, quale: 1) la cosiddetta *Omelia alla dedicazione della chiesa a pali portanti* o *Stave Church Dedication Homily* (ff. 19r/20–24r/17) condivisa dall'*Omiliario Islandese*¹² e dall'*Omiliario Norvegese*;¹³ 2) l'*Omelia XXI per la Pasqua* di Gregorio Magno sul ritrovamento della tomba vuota da parte delle tre Marie come descritto in Marco 16:1–5

⁸ Un primo studio paleografico e codicologico di AM 624 4to è disponibile in Bullitta 2022. Per motivi di coerenza, di seguito faccio riferimento alla foliazione di 624 4to, piuttosto che alla paginazione moderna assegnata negli studi precedenti.

⁹ Una trascrizione del testo norreno è disponibile in Þorvaldur Bjarnarson 1878, 188–198. Il testo latino è edito tra i testi attribuiti a San Bernardo nella *PL* 184, col. 485–508. Il testo islandese termina a metà del capitolo 4, e corrisponde a *PL* 184, col. 486A–493C.

¹⁰ Con materiale aggiuntivo tratto da Oddone di Cheriton (†1246/47) e *Handlyng Synne* di Robert di Mannyng (†1338). La prima raccolta in 624 4to è edita in Gering 1882, 26–27, 117–36, 195–96, 307–08, mentre la seconda è disponibile alle pagine 3–4, 50–51, 70–74, 77–94, 194–95, 204–11, 239–44, 246–49, 267–75. Successivamente, la prima collezione è stata rieditata con materiale integrato da JS 43 4to in Einar G. Pétursson 1976. Si veda anche la discussione in Jorgensen 1997, xciv nota 56.

¹¹ Il testo è disponibile in Marchand 1976.

¹² Stoccolma, Kungliga biblioteket, Holm. Perg. 15 4to, opera 30 (ff. 45r–46v), ca. 1200. Si veda de Leeuw van Weenen 1993, ff. 45r/1–46v/29. Insieme a AM 237 a fol., i quattro i testi sono presentati sinotticamente in Kolsrud 1952, 83/1–107/16. Sull'*Omelia alla dedicazione della chiesa a pali portanti* si veda soprattutto Turville-Petre 1972, 79–101 e Magerøy 1985, 96–122.

¹³ AM 619 4to, opera 21 (ff. 47r–49v), c. 1200. Si veda Indrebø 1931, 95/6–99/36.

(ff. 119v/17–122r/20),¹⁴ riconosciuta come una delle fonti consultate per la composizione di *In die sancto pasce sermo ad populum* dell'*Omiliario Norvegese*;¹⁵ 3) e infine una sezione sull'assunzione di Maria estratta dall'*Homilia de assumptione Mariae* (ff. 122r/20–126r/23) di Rodolfo d'Escures (†1112),¹⁶ arcivescovo di Canterbury nel XII secolo. La mano che ha trascritto circa 1/3 del codice, incluso l'inizio di *Duggals leizla* e l'intero testo di *Páls leizla* ai ff. 130v–135r è stata identificata da Stefán Karlsson come la stessa impiegata in alcuni diplomi firmati da Jón Þorvaldsson (†1514), che ricoprì la carica di *officialis* presso la cattedrale di Hólar (1495–98) e successivamente quella di abate del monastero di benedettino di Þingeyrar (1500–14).¹⁷ Questa identificazione ha permesso di approssimare la datazione del codice intorno al 1500.

Le vicissitudini di AM 681 c, un singolo foglio in 4to, sono quasi del tutto oscure e una precisa datazione è più difficile da stabilire. Árni Magnússon (†1730) scrive in calce al recto di averlo ricevuto da Oddr

¹⁴ Si veda la discussione in Bekker-Nielsen 1960, 99–104 e più recentemente in Wolf 2001, 285. Il testo è edito in Þorvaldur Bjarnarson 1878, 151/1–154/3.

¹⁵ Opera 17, fols 40v–43r. Il testo è edito in Indrebø 1931, 33/81–87/10. La connessione fra i due testi è stata notata da Kirby 1980, 72.

¹⁶ Il testo è edito in Þorvaldur Bjarnarson 1878, 154/4–158/42. La sezione 154/15–155/20 non è derivata dal testo di Rodolfo d'Escures. Si veda Conti 2008, specialmente 221–26. La fonte è stata individuata in McDougall 1983, 75–76 nota 69 e 300–02. Stephen Pelle ha recentemente identificato le fonti latine soggiacenti l'*Omelia dell'Annunciazione* ai ff. 118r/1–119v/17, un adattamento del *Sermo Festivalis 22 (In annunciazione beatae Mariae)* di Absalon di Springiersbach (†1169), e i due frammenti omiletici sugli ornamenti del tabernacolo dell'Antico Testamento ai ff. 23v–24r e 24v–26v, che riprendono passi del *De tabernaculo* di Beda (†735) e *Mosaici tabernaculi mystica et moralis expositio* di Pietro di Celle (†1183). Pelle 2016.

¹⁷ Jón sembra aver trascritto la sezione *rekaskrá* della *Þingeyrarbók*, AM 279 a 4to (f. 9r–v) risalente circa al 1490, tre lettere originali sempre del 1490 e tre false lettere datate rispettivamente 1401, 1432 e 1436. Si veda la discussione in Stefán Karlsson 1963a, xxiv–xxxiii. Le lettere false sono disponibili in facsimile in Stefán Karlsson 1963b, nn. 121, 233, 257.

Sigurðsson (†1741), che ricoprì la carica di *veralögmaður* nel nord ovest dell'isola a partire dal 1701.¹⁸ Mentre Unger lo colloca intorno al 1500 (Unger 1877, I, xii), Kålund e Cahill hanno proposto una datazione anteriore di circa un secolo (Kålund 1889–94, II, 97; Cahill, xxxiii).

La fonte latina

Da una *collatio codicum* integrale del testo islandese con tutte le varianti latine disponibili in Jiroušková (2006), ho potuto verificare come il testo latino che meglio rappresenti le lezioni di *Páls leizla* sia contenuto in L¹² secondo la nomenclatura della Jiroušková (Bullitta 2017a, xv), un voluminoso codice oggi conservato presso la biblioteca della Cattedrale di St Paul a Londra (Londra, St Paul's Cathedral Library, Ms. 8), redatto presso il priorato conventuale di frati agostiniani di Droitwich (Worcestershire) agli inizi del XV secolo e contenente perlopiù sermoni, exempla, e vari testi di natura teologica (Ker 1969, 248–49). Le lezioni di L¹² concordano con *Páls leizla* in circa trentacinque casi e undici di questi sono concordanze esclusive che non sono condivise con nessun altro manoscritto della tradizione latina.¹⁹ Oltre a dettagli di minore rilevanza, si ricordano soprattutto:

- 1) la descrizione di un luogo profondo dell'inferno localizzato tra terra e cielo;
- 2) un'ammissione da parte di Dio di aver concesso il riposo

¹⁸ “Fra Oddi Sigurdssyni mier sendt til Kaupmannahafnar” AM 681 c (recto). Si veda Páll Eggert Ólason, Jón Guðnason e Ólafur Þ. Kristjánsson 1951, 19–20. Durante il primo censimento islandese del 1703 Oddur aveva ventidue anni, ricopriva il ruolo di *attestatus* e viveva in Syðri-Rauðimelur (Hnappadalssýsla). Si veda <https://mantal.is>, ultimo accesso 14 luglio 2022.

¹⁹ Le lezioni condivise tra *Páls leizla* e L¹² e gli altri manoscritti della tradizione latina sono disponibili nell'apparato critico del testo latino in Bullitta 2017a, 2–30.

- domenicale alle anime dei dannati *solo* per via della propria bontà e della propria misericordia;
- 3) i dannati che sostengono che un singolo giorno di riposo all'inferno vale più di un'intera vita sulla terra;
 - 4) un'asserzione conclusiva riguardante l'importanza della corretta osservazione della domenica come giorno santo.

Oltre a L¹², *Páls leizla* condivide un' antica sequenza di scene tipica di due manoscritti continentali: M⁵ un manoscritto monacense, Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, clm 14348, e P⁶, un manoscritto parigino, Parigi, Bibliothèque nationale de France, Latin 3528, copiati rispettivamente durante il XIII e XV secolo, con i quali il testo norreno condivide quattordici lezioni (Bullitta 2017a, xiv–xv). È dunque possibile presumere che il codice latino consultato per la composizione di *Páls leizla* avesse le caratteristiche di uno “stadio intermedio” della trasmissione del testo latino, e che fosse cioè un *codex interpositus* che presentava un'antica sequenza continentale di scene come si trova in M⁵ e P⁶ ma che doveva essere considerevolmente vicino nello spazio e nel tempo a L¹², col quale condivide più del doppio delle lezioni totali, e del quale conserva una dozzina di innovazioni che non si trovano in nessun altro manoscritto superstito. È perciò probabile che la fonte manoscritta diretta del testo norreno, oggi andata perduta, sia stata licenziata durante la seconda metà del XIV secolo nell'Inghilterra occidentale, presumibilmente in un'area non lontana dalle Midlands, la regione di produzione di L¹².

Il testo norreno

Il testo norreno è caratterizzato dall'omissione di quindici scene del testo originale – indicate con i numeri 12c; 23; 23a; 24; 30b; 30c; 31; 32b; 32c; 32d; 33b; 34; 34a; 34f; 35 secondo la suddivisione di Jiroušková 2006 – e dalla ripetizione di due lezioni: 1) 14c dedicata ai peccatori immersi sott'acqua fino alle labbra e fino alle sopracciglia; 2) 14d che descrive i golosi che non osservano il digiuno durante la

Quaresima.²⁰ Ma le caratteristiche più suggestive del testo volgare sono le numerose idiosincrasie che non trovano riscontro in L¹² e in nessuno dei manoscritti latini superstiti. Numerosi adattamenti del testo latino sembrano perlopiù chiarificazioni di semplici concetti catechetici e rivelano un desiderio di maggiore chiarezza da parte del redattore. Ad esempio:

- 1) al peccato calunnia vengono associati personaggi molesti che non riescono a rimanere in silenzio durante la santa messa;²¹
- 2) uomini contenziosi che non sentono la parola di Dio vengono descritti come irrispettosi del padre e della madre;²²
- 3) degli uomini senza misericordia viene detto che si rifiutano di dare vestiti, scarpe, cibo e bevande ai poveri;²³
- 4) i non credenti in Cristo sono descritti in un lungo passo come falsificatori di semplici dogmi, quali la Trinità e la Resurrezione.²⁴

I peccati di lingua

Oltre alla semplice riformulazione del materiale originale, il redattore di *Páls leizla* fa riferimento o allude a sei torture e punizioni capitali che non trovano riscontro in nessuno dei manoscritti latini della *Visio Pauli*. Si ricorda soprattutto la descrizione di:

²⁰ La ripetizione delle scene è indicata nel testo critico con 14c/bis e 14d/bis. Si veda Bullitta 2017a, 4.

²¹ “Ok óhljðun gørðu í kirkju þá er hin helga messa var sungin.” Bullitta 2017a, 3–4.

²² “En þeir er til munns standa lifðu eftir munaðarráði ok ei þyrmdu fõður ok móður í illum orðum ok fyrirlétu Guðs orð ok helga trú.” Bullitta 2017a, 4.

²³ “Þessir menn vildu eigi gefa fyrer Guðs sakir kældi né skúa ok eigi mat né drykk”. Bullitta 2017a, 8.

²⁴ “Þeir sem eigi vildu trúa á Guð almáttigan ok þeir sem töludu lygi at Guð væri Faðir ok Sonr ok Heilagr Andi ok því at hann sé af Helgum Anda ok borinn af Maríu meyju ok ei trúðu burð Krists né upprísu hans ok því at hann v̄ri krossfestur ok þeir er (eigi) tóku við trú ok kristni ok heldu eigi síðan ok eigi vildu taka hold ok blóð Drottins Vors Ihesu Christi ok (eigi) vildu til skriftar ganga”. Bullitta 2017a, 4.

- 1) un calunniatore punito da un gruppi di diavoli tramite l'affissione della lingua con dei chiodi;²⁵
- 2) i praticanti di arti magiche e stregoneria che vengono sotterrati fino alle mani e obbligati a reggere un calderone infuocato sulle loro spalle;²⁶
- 3) gli scomunicati vengono bruciati al rogo, tormentati con una pietra incandescente e bastonati ferocemente;²⁷

Il redattore di *Páls leizla* sembra aver prestato particolare attenzione ai cosiddetti *peccata linguae* definendo specificamente i relativi trasgressori come *illir í tungu*, letteralmente “malvagi nella lingua”, e fornendo una descrizione dei tormenti da aspettarsi al loro contrappasso.²⁸ La prima grande classificazione dei peccati di lingua è stata proposta da Guglielmo Peraldo (†1271), frate domenicano e successivamente arcivescovo di Lione, che nella sua *Summa de vitiis et virtutibus* gli conferì lo status di ottavo peccato capitale.²⁹ Durante tutto il basso Medioevo, la *Summa* divenne il manuale standard dei confessori domenicani ed è probabile che il compilatore norreno la conoscesse in una qualche forma, giacché il testo volgare sembra alludere a sei peccati di lingua ampiamente trattati da Durante: *multiloquium* “loquacità”;

²⁵ “(Þ)á komu þeir í þann stað er maðr stóð við stiku ok tunga hans (var) dregin út `inn um kverkr honum´ ok negld við stikuna ok stóðu við fjáðr ok þorðu hana meðr járnvqlum . . . / . . . ok hverr annara e(r) svá eru píndir’. Bullitta 2017a, 10.

²⁶ “Í þann stað er menn voru grafnir (í) jörð niðr undir hendr ok var lagðr á herðar þeim eldr ok á ketill . . . / . . . þeir voru Dróttins svíkarar . . . / . . . ok fóru með galdra ok gøringar eða fyrirgørðu mǫnnum eða búfé af fjáðans krafti”. Bullitta 2017a, 12.

²⁷ “Þeir menn voru brendir á báli ok sindranda grjóti ok aumliga veldir ok barðir með sleggjum . . . / . . . þat voru bannsettir menn þeir sem Guð píndu ok í høfuðsyndum ok glópum voru ok vildu eigi afláta né yfirbóta né séttask við Guð”. Bullitta 2017a, 16.

²⁸ “Þessi maðrinn ok hverr annara e(r) svá eru píndir voru illir í tungu ok báru skjótvitni”. Bullitta 2017a, 10.

²⁹ Su Guglielmo Peraldo, si veda specialmente Dondaine 1948, 162–236.

convicium “alterco”; *periurium* “spergiuro”; *blasphemia* “blasfemia”; *maledictio* “maldicenza”; e *mendacium* “menzogna”. Inoltre, è probabile che alcune delle suddette torture relative ai peccati di lingua rappresentino punizioni temporali o capitali definite dalla legge ed effettivamente praticate durante il basso medioevo. Il testo fa menzione degli eretici bruciati al rogo dopo essere stati scomunicati per essersi rifiutati di ritrattare la loro fede (28f/add, 28g, 28g/add). L’esecuzione pubblica di eretici e trasgressori delle ordinanze della Chiesa al rogo venne approvata in Francia come punizione capitale da Luigi IX (†1270) nel 1237³⁰ e dal Parlamento inglese tramite un decreto passato da Enrico IV (†1413) nel 1401.³¹ Esempi di stregoni e traditori bolliti vivi in grandi calderoni si trovano in documenti scozzesi del XIII e XIV secolo, mentre in Francia e Germania questa pratica veniva destinata perlopiù a contraffattori e falsari.³² Nella Regensburg del XIV secolo gli spergiuratori e i blasfemi venivano puniti tramite perforamento della lingua con un punteruolo o tramite la sua affissione alla gogna con un chiodo (Schwerhoff 2005, 142).

Lessico

Una delle caratteristiche più evidenti del lessico di *Páls leizla* è l’abbondante uso di composti nominali preceduti dal prefisso negativo

³⁰ Approvato formalmente tramite l’*Établissement de Saint-Louis*. Si veda ad esempio Akehurst 1996, 59 n. 90.

³¹ Il testo prese il nome di *De haeretico comburendo*. Una traduzione del decreto è disponibile in Myers e Douglas 1969, 850–51. Si veda anche la discussione in la discussione in Loewenstein 2013, 28.

³² Il primo esempio è quello dei contadini di Caithness, che con il permesso di Jón Haraldsson (†1231), jarl delle Orcadi, fece bollire a morte il vescovo Adam di Melrose (†1222) a Halkirk. Si veda ad esempio Pinkerton 1809, 58. Una certa tradizione racconta che il maggiordomo di Scozia Guglielmo II de Soulis (†1321), accusato di stregoneria, fu bollito vivo in un calderone. Si veda L’Estrange Ewen 1929, rist. 2011, 30 nota 4.

ó- per esprimere trasgressione della legge e dei precetti evangelici o concetti opposti a grazia e gioia.³³ Si nota inoltre un uso di vocaboli che non godettero di grande circolazione durante il medioevo norreno. Seguendo un criterio geografico-cronologico, si possono individuare due categorie distinte:

- 1) un primo gruppo di vocaboli attestati esclusivamente in fonti norvegesi, perlopiù in diplomi datati al XIV secolo;
- 2) un secondo gruppo che comprende parole attestate esclusivamente in fonti islandesi a partire dall'ultimo quarto del XV secolo;

Al primo gruppo appartiene il sostantivo femminile *óhljóðun/óhljóðan* (14a) col significato di “frastuono; rumore; chiasso” che si trova attestato quattro volte in fonti legali norvegesi che datano dal 1300 al 1375³⁴ e il composto nominale *skrökvitni* (34d) “falsa testimonianza”, rintracciabile esclusivamente in fonti norvegesi del XIII secolo e, con meno frequenza, in documenti norvegesi del XIV secolo.³⁵

Il secondo gruppo include l'aggettivo *forstöðulauss* (24a) “senza protezione” che al di fuori di *Páls leizla* è attestato solo in tre occasioni:

³³ In tutto nove lemmi: *óhljóðan* (14a); *ómiskunnsamr* (18a; 34d); *ósórr* (26a); *ósýnja* (27a); *óþefan* (28); *óhagligr* (30a); *óumróðiligr* (32a); *óverðugr* (34d/add); *órökðr* (41).

³⁴ Occorre per la prima volta nella *Gildisskrá*, un'ordinanza della gilda di Nidaros trädita in un manoscritto redatto intorno al 1300 e nell'*Ordine 17* della *Statuta Eilifs erkibyskups*, il più grande Statuto dell'arcivescovo Eilif Arnesson Kortin di Nidaros (†1332), trasmessa nell'ultima sezione della cosiddetta *Belgdalsbók* dal 1370 circa e nel quasi contemporaneo *Skarðsbók* o *Codex Scardensis* datato tra il 1360 e il 1375 circa. Per i riferimenti si rimanda a Bullitta 2017a, xxii.

³⁵ Nel *Sermo necessaria* dell'*Omeliario norvegese* (ff. 43r–44v) e in tre collezioni di leggi norvegesi trädite in manoscritti del XIV secolo: *Magnus Lagaboters Norske Landslov*, *Borgarþingslög*, *Réttarbótr Magnúss Hákonarsonar* e in un manoscritto post-medievale della *Frostþingslög*. Per i riferimenti si rimanda a Bullitta 2017a, xxiii.

in un diploma islandese del 1486, in un altro diploma della prima metà del XVI secolo, e nella cosiddetta *Reykjahólabók*, un codice copiato tra il 1530 e il 1540 (Bullitta 2017a, xxiii). Inoltre, il verbo *blífa* “divenire, essere”, notoriamente un tardo prestito dal danese di origine basso tedesca, è impiegato nell’ultima passo esortativo del testo (41) in combinazione con il verbo *vera* “essere”.³⁶ La formula *blífa ok vera* occorre solo in altri due diplomi islandesi risalenti all’ultimo quarto del XV secolo e in tre fonti islandesi del XVI secolo.³⁷

Il testo di *Páls leizla* sembra dunque includere un *mélange* di vocaboli piuttosto inusuale che suggerisce un tardo *scriptorium* islandese come possibile luogo di produzione per mano di un redattore islandese o norvegese con una discreta conoscenza del lessico giuridico e delle leggi norvegesi del XIV secolo.

Páls leizla e testi norvegesi

Nella sua edizione critica pubblicata nel 1983, Peter Cahill ha suggerito come un’ espressione che si trova in *Duggals leizla, ok brixlodo henne synda brixle*, letteralmente “e la redarguirono con rimproveri”, con riferimento all’anima di un dannato perseguitata da dei diavoli, sia con ogni probabilità derivata da un passaggio simile di *Páls leizla* nel quale dei sette diavoli che tormentano l’anima di un peccatore, si dice *ok bǫrðu hana ok brugðu brigsalum* “e la bastonarono e la redarguirono con rimproveri” (Cahill 1983, liii). Tuttavia, evidenze testuali sembrano indicare come il redattore di *Páls leizla* fosse a conoscenza e abbia alluso a *Duggals leizla* e non viceversa, giacché mentre i “rimpro-

³⁶ “Ok sá er á sáll er þar skal blífa ok vera”. Bullitta 2017a, xlv.

³⁷ “Hafi hér verið og blifið með heiðr og æru”. *DI* 4, 292/4–5 (1480). “Sem allra annara yfferbodara skal blifja og vera epter riettu og settu lömáále”. *DI* 4, 462/9–10 (1482). “Hvor vier lietvm svo blífa ok vera hvorke nytt nie onytt” *DI* 8, 151/15–16 (1507). “Þessa savmv vatziardar kirkiu vera oc eiga ad blifja”. *DI* 8, 162/25–6 (1507–14). “Ad þær Collationes skyldi fullmyndugur vera og blifja”. *DI* 10, 569/4–5, 1540.

veri” verbali trovano riscontro nella fonte latina della *Visio Tnugdali*,³⁸ questi non hanno alcuna corrispondenza in nessuno dei manoscritti latini della *Visio Pauli*, dove dell’anima si dice semplicemente che lasci il proprio corpo giornalmente.³⁹ La dipendenza di alcune sezioni di *Páls leizla* da *Duggals leizla* è ulteriormente supportata dalla presenza di alcuni dettagli della seconda opera nella prima, che si concentrano perlopiù verso la fine del testo. Ad esempio:

- 1) mentre la *Visio Pauli* latina fa menzione di un luogo specifico dell’inferno nel quale le anime degli uomini e delle donne sono condannate a mangiare vermi e serpenti (28f),⁴⁰ *Páls leizla* aggiunge i “rospi” alla lista degli animali brulicanti.⁴¹ *Duggals leizla* enumera la stessa sequenza di “vermi, serpenti e rospi” come le tre specie di animali velenose d’Irlanda, una frase che trova perfetta corrispondenza nella *Visio Tnugdali*,⁴²
- 2) una lezione di *Páls leizla* descrive uomini che vengono mangiati vivi da “cani, lupi, vermi e vipere”,⁴³ una scena che

³⁸ “Þuinæst sem dioflar sæu att hon uar þeim iatud hurfo þeir um hana ok brixlodo henne synda brixle ok jllyrda hana med ferligum ordum og slitv hana alla j svndur med toolum er uier fyrr gætum”. Cahill 1983, 49/21–50/11. “Demonēs autem videntes animam sibi concessam, circumvenerunt eam, et magnis conviciis exprobantes cum supradictis instrumentis in frustra dissipaverunt”. Cahill 1983, 50/19–21.

³⁹ “Ok þá sá postolinn borna sál syndogs manns til helvítis ok fylgðo VII englar fjándans ok fóru með hana illa ok bõrðu hana ok brugðu brigslum” Bullitta 2017a, p. 18. Il passaggio corrispondente in L¹² legge “Et postea aspiscebat inter celum et terram et vidit animam peccatoris ululantem inter septem diabolos deducentes eam, cotidie de corpore egressam”.

⁴⁰ “Et vidit in alio loco viros ac mulieres et vermes et serpentes commedentes eos. Et erant anime vive . . . / . . . alteram quasi oves in ovili” L¹².

⁴¹ “Þá komu þeir í þann stað er menn átu forska þõddur ok nõðrur ok allskyns kvikvendi.” Bullitta 2017a, 8.

⁴² “Eiturkuikendum ormmum pauddum ok froskum” Cahill 1983, 4/21; “Serpentium, ranarum, bufonum et omnium animalium venena ferentium” Cahill 1983, 3/25–26.

⁴³ “En suma rífú vargar ok hundar í sundr. En suma hjöggu ormar ok nõðrur”. Bullitta 2017a, 16.

non si trova in nessuno dei manoscritti latini della *Visio Pauli* latina ma che è presente in *Duggals leizla* e nella *Visio Tnugdali*;⁴⁴

- 3) inoltre, mentre nella *Visio Pauli* latina non si fa menzione dei “ladri sacrileghi”,⁴⁵ *Páls leizla*, *Duggals leizla* e la *Visio Tnugdali* descrivono in maniera sorprendentemente simile la profanazione di chiese da parte di ladri che saccheggiano libri sacri, paramenti e calici liturgici.⁴⁶

Ole Widding and Hans Bekker–Nielsen (Widding e Bekker–Nielsen 1959, 276), e successivamente Mattias Tveitane (Tveitane 1965, 14), suggerirono come il redattore dell’*Omiliario norvegese* – collezione omiletica che fu probabilmente assemblata intorno al 1200 presso l’abbazia benedettina di Munkeliv – poteva essere a conoscenza del testo della *Visio Pauli* e che *Páls leizla* doveva probabilmente avere una vicenda testuale molto più antica rispetto alla recente età dei due manoscritti islandesi superstiti. A questo proposito, i tre studiosi hanno evidenziato come la cosiddetta *Viðróða líkams ok sálar einn laugardag at kveldi*, una traduzione del *Nuper huiuscemodi visionem somni*, uno dei numerosi dialoghi latini tra anima e corpo, si trovi erroneamente rubricata nell’*Omiliario norvegese* come *Visio sancti Pauli apostoli* (Indrebø, 1931, 148/17).⁴⁷ Tuttavia, la rubricazione erronea del testo sembra

⁴⁴ “Þar þolde sw enn auma saal. hunda bit ok warga slit. barnijngar ok biarnar bit ok leona ok fleiri annara dyra. orma haugg ok eitr naudror ok margra annara grimligrá ok ogurligrá dyra”. Cahill 1983, 36/20–37/10; “Passa est enim ibidem canum, ursorum, leonum, serpentium seu innumerabilium aliorum incognitorum monstruosorum animalium ferocitatem”. Cahill 1983, 36/32–37/1.

⁴⁵ “Þeir voru Dróttins svíkarar ráentu heilaga kirkju drápu biskupa ok lærða menn aðra” Bullitta 2017a, 12.

⁴⁶ “Þa mællti salin huad kallar þu kirkiu stuld eingellinn mællti það sem stolid er ok uikt til *Gwds þionozstu er haft. bækr edr messo klædi ok kalekar edr annad þess konar þijng edr þo at oheilagt sie þegar ur kirkiu er stolid’ Cahill 1983, 42/10–14; “Tunc anima: Quid, ait, vocas sacrilegium? Respondit angelus: Qui sive sacratum sive de sacrato aliquid furatur, hic sacrilegii reus iudicatur”. Cahill 1983, 42/22–25.

⁴⁷ I possibili rapporti tra il testo norreno, la fonte latina e il poema antico

piuttosto rivelare una scarsa conoscenza o addirittura una totale estraneità da parte del rubricatore dell'*Omiliario norvegese* delle redazioni latine o volgari della *Visio Pauli*; essendo i due intrecci nettamente diversi.

Una seconda evidenza testuale segnalata da Tveitane in supporto di un'antica conoscenza della *Visio Pauli* nella Norvegia del XIII secolo è la presenza del noto cliché virgiliano delle *cento lingue di ferro* – formula originariamente proferita dalla Sibilla dell'*Eneide*, alle quali è impossibile descrivere tutto il male dell'inferno⁴⁸ – nel *De nativitate Domini sermo* dell'*Omiliario norvegese*.⁴⁹ Successivamente, Cahill (Cahill 1983, lii) ha notato la stessa *graduatio* nel testo di *Duggals leizla* in un passaggio che corrisponde perfettamente alla *Visio Tnugdali* latina.

A un confronto più attento dei testi norreni e delle loro rispettive fonti, si può tuttavia notare che i tre testi fanno due diversi usi dello stesso cliché virgiliano. Il riferimento alle *cento lingue* è già parte integrante della *Visio Tnugdali* e della *Visio Pauli* latine, dove viene impiegato al raggiungimento del loro climax narrativo, rispettivamente dopo la visita di Dugall a Lucifero⁵⁰ e nel momento in cui Paolo chiede

francese non sono state spiegate in modo soddisfacente. Il testo norreno è edito in Widding and Bekker-Nielsen 1959, 280–89. Si veda Henningham 1939, 43–49.

⁴⁸ Nel testo latino si dice che le pene dell'Inferno siano 144.000, cioè 12x12x100, somma calcolata dai numeri in Apocalisse 7:4 e 14:1, in riferimento agli evangelisti ebrei discendenti dalle dodici tribù d'Israele. Si veda ad esempio Blount 2009, 144–48.

⁴⁹ Opera 2 (ff. 15r–16v). Il sermone è edito in Indrebø 1931, 31/24–35/15. La presenza di questo riferimento nell'*Omiliario norvegese* fu notata per la prima volta da Moltke (1927), 233 nota 1. Sul topos delle cento lingue di ferro si veda ad esempio Courcelle 1955, 231–40 e Cameron 1967, 308–09. La dipendenza dell'*Omiliario norvegese* da *Påls leizla* è stata messa in dubbio in Wellendorf 2009, 141–42.

⁵⁰ “Nu k(uat) hann skal eg syna þier en uersta anskota mannkyns og gek þa engillinn fyrir hene og er þau komu at heluit[i]s gardz hlidum þa mællti hann kom q(uat) hann og see og uit at sonnu at þeir er augu hafa megu hier ecki sia. En þo skalltu sia þa er hier eru enn eigi megu þeir sia þig sem salin nagladiz *sa hon j diup heluitis”. Cahill 1983, 74/9–13.

all'arcangelo Michele il numero esatto delle pene dell'inferno (come esemplificato nelle collazioni che seguono), mentre la formula dell'*Omiliario norvegese* è invocata più come strumento retorico, che aggiunge colore alle parole dell'omileta. All'inferno, specifica il redattore norvegese “il fuoco è sette volte più caldo di qualsiasi altro fuoco sulla terra e il male che vi risiede è così grande che *se cento teste avessero cento lingue di ferro* e potessero parlare dal giorno della Creazione fino al giorno del Giudizio Universale, non riuscirebbero a contenerlo con il linguaggio umano”.⁵¹

Queste due descrizioni stereotipiche del male e del fuoco dell'inferno con la specifica *graduatio* numerica 7/100 sono in realtà motivi quasi esclusivamente circoscritti all'omiletica insulare.⁵² A tale proposito, Christopher Abram (Abram 2004, 33 e Abram 2007, 442–43) ha dimostrato come il testo di *De natiuitate domini* dell'*Omiliario norvegese* presenti un parallelo formale nell'omilia anglosassone edita con il titolo *Be heofonwarum and be helwarum* (Teresi 2003).⁵³ La presenza di entrambi i motivi in un singolo testo anglosassone naturalmente corrobora l'idea che il riferimento alle cento lingue di ferro fosse già incluso nella fonte del *De nativitate Domini* dell'*Omiliario norvegese*, un'omilia insulare vergata in latino o in anglosassone e risalente agli inizi del XII secolo. Non è dunque necessario postulare una conoscenza specifica della *Visio Pauli* nella Norvegia degli inizi del XIII secolo. Inoltre, da una semplice collazione dei testi sembra chiaro che la *graduatio* dell'*Omiliario norvegese* non possa essere stata presa in prestito da *Páls leizla*, che nel suddetto passaggio mostra invece un lessico notevolmente più simile a quello impiegato in *Duggals leizla*.

⁵¹ “Ðæir er her a veroldo lofa of-drycciu eða of-fylli. ok vilia ægi til yfir-bota ganga. ok una í þeim fyndum til dauða-dagf. þa hafa þeir ængi lut í hinnum með guði. ok þeim er ætlat hælviiti með dioflum. þar er óþ. ok gratr. ok hungr. ok þorste. ok fvælgiande ældr .vii. lutum hætare en á veroldo mege hinn hætalta gera. Oc þar er æi myrcr æn lios. ælli fyri utan øfko”. Cahill 1983, 33/31–/34/2.

⁵² Sulle lingue di ferro e il fuoco dell'inferno, si veda ad esempio Wright 1993, 145–48 e 219–21.

⁵³ Questa connessione è stata notata per la prima volta in Johnson 1993, 414–31.

<i>Omeliario norvegese</i>	<i>Duggals leizla</i>	<i>Páls leizla (A)</i>	<i>Páls leizla (B)</i>
Oc þo at hværr maðr hæfði hundrað hofða. ok í hværiu hofði være .c. tugna or iarne. ok þær allar mælte fra uphæfe hæmif þessa. alt til veraldar enda. þa mætte þær ægi sægia allt þat hit illa er í hælvti er.	En huilkar e(da) huersu miklar og hardar píslir er hon sa þar þoat c tungna uæri þar j hueriu hofdi þa mundi eigi geta up talt *fatt er þat sem hann sagdi os.	Páll postoli spurði eingil huersu margar píslir voru í hælvti. Eingill svarar. Þó at væri hundrað tungna ok væri ortalin þá vinnask þær eigi til at telja allar píslir er í hælvti eru.	[<i>inc B</i>] píslir voru í hælvti. Eingill sagði. Þó at væri hundrað tungna ok væri ortalin þá vinnask þær eigi til at telja allar píslir er í hælvti eru.

<i>Be Heofonwarum</i>	<i>Visio Tnugdali (W)</i>	<i>Visio Pauli (L¹²)</i>	<i>Visio Pauli (L¹²)</i>
þeah ænig man hæfde .c. heafda and þæra heafda æghwilk hæfde .c. tungan and hi wæron ealle isene and ealle spræcon fram frymðe þyssere worulde oð ende ne mihton hi aseccgan þæt yfel þe on helle is.	Et quanta vel qualia et quam inaudita ibi viderit tormenta, si centum capita et in uno quoque capite centum linguas haberet, recitare nullo modo posset.	Et interrogavit Paulus angelum, quot pene essent in inferno. Cuis ait angelus: Sunt pene centum quadraginta tria mila. Et si essent centum viri loquentes ab inicio mundi et unusquisque centum linguas ferreas haberet, non possent dinumerare penas inferni.	Et interrogavit Paulus angelum, quot pene essent in inferno. Cuis ait angelus: Sunt pene centum quadraginta

Difatti, se da una parte *Páls leizla* e *Duggals leizla* ricorrono al verbo (*upp*)*telja* “contare, enumerare”, il testo dell’*Omeliario norvegese* che trasmette il verbo *segja* “dire, raccontare, dichiarare” corrisponde

perfettamente all’anglosassone *asecgan* “dire, raccontare, dichiarare”. A sua volta, il verbo dell’omelia anglosassone sembra tradurre il latino *narrare/enarrare* piuttosto che *enumerare*, lezione che si conserva in cinque manoscritti latini della *Visio Pauli*, perlopiù di provenienza inglese.⁵⁴ Infine, *Páls leizla* e *Duggals leizla* omettono la descrizione del metallo che compone le lingue e mentre Páll e Dugall si chiedono “il numero preciso delle pene dell’inferno”, l’omelia norvegese e l’omelia anglosassone speculano su “tutto il male” che risiede all’inferno.

Al contrario, alcuni passaggi di *Páls leizla* che non trovano corrispondenza nel testo latino della *Visio Pauli* potrebbero essere indubitati, perlomeno tramite ripetizione mnemonica o in forma di distanti echi, ad alcuni dei sermoni dell’*Omiliario norvegese* o possono essere stati concepiti in simili contesti monastici. I tre possibili prestiti si trovano tutti intrecciati nel discorso di Cristo all’umanità verso la conclusione del testo. La descrizione della crocifissione a tre chiodi che fa eco a una formula impiegata con riferimento a Cristo e alla Trinità nel *In die omnium sanctorum sermo* trådito nell’*Omiliario norvegese* e nell’*Omiliario islandese*:

<i>Páls leizla</i>	<i>Omiliario norvegese</i>
Ek var þremr nauglum negldur (Bullitta 2017a, 22)	Þrimr navfnum næmdr í þkilningu. faðer. ok. sonr. ok. ande heilagur (Indrebø 1931, 144)

I rimproveri di Cristo al genere umano che ricordano da vicino le parole dell’omileta del *Sermo necessaria* dell’*Omiliario norvegese*:

⁵⁴ *Narrare* si trova in Padova, Biblioteca Antoniana, 473, Scaff. XXI, ff. 147v–149r (Pa), gruppo A2, Italia settentrionale, c.1200; Dublino, Trinity College, TDC 519, ff. 95ra–96rb (D3), gruppo C3, Inghilterra, c.1450; Oxford, Merton College 13, ff. 63vb–64vb (O5), gruppo C3, Oxford, c.1400–50. *Enarrare* si trova in Londra, British Library, Royal 11.B.III, f. 334va–vb (L9), gruppo C/spec, Inghilterra, c.1300; Parigi, Bibliothèque nationale de France, lat. 5266, ff. 21vb–23va (P8), gruppo C/spec, provenienza sconosciuta, c.1200.

<i>Páls leizla</i>	<i>Omeliario norvegese</i>
En þér létud í móti koma lygi ok lausung dramb ok manndrap ok ágirni ok ofund, skrökvitni ok munneiða, hórdóm ok lostasemi hlátr ok skelki ofát ok ofdrykkju leti ok líkamsmunuð mikillæti (Bullitta 2017a, 22)	Sia við mandrape ok við hordome. við ftuldum. við fcröcvitnum. við mæin-æiðum. við ráne. við raungum dome . . . / . . . við lygi. við laufung . . . / . . . við gauldrum. við gerningum. við mykillæte (Indrebø 1931, 87)

Le lamentazioni di Cristo sull'ingratitude del genere umano che riflettono le parole del *De natiuitate domini sermo* dell'*Omeliario norvegese*:

<i>Páls leizla</i>	<i>Omeliario norvegese</i>
En þér villduð ekki gefa til minna þakka hvorki mat né drykk(Bullitta 2017a, 24)	Hvat gerðu þer fyrir mic á veroldo ifiðan ec þolda fva mykit fyrir yðr. Ec gaf yðr sol-fkín. ok rægn. ok iarðar blóm. mat ok clæðe. lif ok hæilfu. en þér kunnuð mer ænga þoc(Indrebø 1931, 34)

Páls leizla e testi islandesi

Nella sua introduzione al testo, Mattias Tveitane segnalò una possibile eco della *Visio Pauli* in *Páls saga postola II*, testo islandese redatto durante la seconda metà del tredicesimo secolo (Tveitane 1965, 22–23). Tuttavia, ad un'analisi più attenta, nessuna delle evidenze testuali sembrerebbe supportare la sua ipotesi. Dopo un parafrasi di 2 Corinzi 11:24–31, un passo che descrive i pericoli e le deprivazioni dell'apostolato di Paolo, il redattore di *Páls saga postola II* segue da vicino l'epistola, citando l'esperienza ultraterrena di Paolo (2 Corinzi 12:2–6) e introduce un estratto sulla sua ascensione al terzo cielo:

Her er umræða, hvert Pall var þá hafiðr, er hann var uppnuminn til ens þriðja himins, ok skilia þat sva helgir feðr, at honum væri þá synt himinriki, fyr því at þat er himinn kallaðr i helgum ritningum, sem Moyses vattar i upphafi sinnar bokar . . . / . . . En því er himinriki enn þriði himinn, at þat er yfir þeim tveim, er aðr voru nefndir, ok sa Pall postoli himneska dyrð ok leynda luti eilifrar sælu, þeirar er vera skal eptir domsdag. En þat er hann segir, at hann var leiddr i paradisum, þa glosa þat sva helgir feðr, at honum hafi syndir verit hvilldarstaðir, er rettlatra manna andir skolu hafa til domsdags (Unger 1874, 268).

Come specificato dal compilatore del testo, questo passo è un trattamento esegetico di 2 Corinzi 12:2–6 in cui il nome *tertium caelum* è identificato con l'*emphyrium caelum* o *elldligr himinn*, formatosi durante il primo giorno della Creazione e qui descritto insieme al primo e al secondo cielo.⁵⁵ Come si nota, non ci sono riferimenti espliciti né al testo latino della *Visio Pauli* né alla sua traduzione norrena giacché la *Redazione–Inferno*, dalla quale deriva la redazione-C e in ultima istanza *Páls leizla*, è incentrata esclusivamente sul viaggio di Paolo all'inferno e omette interamente la sua ascensione in Paradiso.

Cristologia

Dopo la preghiera di intercessione da parte di Paolo e Michele per la concessione di un riposo domenicale, nel testo latino, con un tono di rimprovero, Cristo chiede alle anime dei peccatori il motivo della loro richiesta per poi elencare le offese a sua volta subite durante la crocifissione:

⁵⁵ Rispettivamente, il *festingarhiminn* o *firmamentum* con le stelle fisse, creato il secondo giorno della settimana, e il *hvilldarstaðr* o luogo di riposo, in cui le anime dei giusti dimorano fino al giorno del giudizio (Unger 1874, 268–69). Per le spiegazioni dei tre cieli in *Páls saga postola* II, si veda in particolare Collings 1969, 48–50.

Ek var krossfestr fyrir yðrar sakir ok ek var þremr noglum negldr. Mér var gefit eitr at drekka ok ek þoldi háðuligar hrakningar ok (varð) við verði seldr. Síðan þoldi ek drap ok dauða fyrir yðr at þér skylduð vera með mér í eilífum fagnadi . . . / . . . Ek léða yðr allt þat er þér þurftuð at hafa en þér villduð ekki (Bullitta 2017a, 22).

Se da una parte *Páls leizla* conserva gli elementi del rimprovero di Cristo, dall'altra aggiunge alcune idiosincrasie che riflettono importanti precetti cristologici contemporanei alla redazione del testo. Come si è visto, Cristo testimonia di essere stato crocifisso con *tre chiodi* con l'espressione *ek var þremr noglum negldr*, una lezione che rappresenta un unicum nel corpus della letteratura norrena. L'unico altro esempio in cui viene specificato il numero preciso dei chiodi usati per la crocifissione è quello del sermone per la festa della Candelora intitolato *Purificatio sanctae Mariae* e tradito nell'*Omiliario islandese*.

In questo contesto, vengono contati *quattro chiodi*: due che affiggono le mani e due i piedi, i quali, insieme alla ferita al costato, formano le *Cinque Sante Piaghe*. A questo proposito, è probabilmente significativo che il passo corrispondente della stessa omelia nell'*Omiliario norvegese* non fa menzione dei quattro chiodi, numero che viene nuovamente evitato nel sermone intitolato *In inventione sanctae crucis*, sempre dell'*Omiliario norvegese*.

Dróttin vár fat gyþingom morg máinmáele oc fáran bardaga. ftórlega þíning. ef han lét sic negla a cros fiórom noglom tueim í hendr. oþrom tueim í fóttr. til hialpar os skírþom monom. han vaf sárþr a crosse eno fimta fáre með spíóte einf ríþera. þes ef longinuf heiter (de Leeuw van Weenen 2003, 39r).

Nel corpus della letteratura latina medievale, la prima occorrenza di una crocifissione a tre chiodi si trova nel sermone intitolato *Sermo 166 (in uigilia paschatis)* e pronunciato nel 1228 dal teologo del teologo e vescovo di Parigi Guglielmo d'Alvernia (†1249), che li compara ai voti di povertà, castità e obbedienza.⁵⁶ Intorno al 1236, nel secondo libro

⁵⁶ “Mortui debent esse omnes mundo et peccatis, ita quod nulla uita quantum

del suo *De altera vita*, il primo trattato contro gli eretici della Spagna medievale, Luca di Tuy (†1249) ricorda che il movimento ereticale càtaro contemplava tre chiodi al posto dei tradizionali quattro e asseriva che la quinta piaga fosse stata inflitta sul lato sinistro del costato, non su quello destro.⁵⁷ Durante la fine del XIII secolo, nel suo *Rationale divinorum officiorum*, un trattato sugli elementi simbolici delle chiese e dei suoi ornamenti, Guglielmo Durante (†1296) attesta l'esistenza di entrambe le tradizioni e sostiene che mentre i quattro chiodi simboleggiano le virtù di giustizia, fortitudine, moderazione e prudenza, i tre chiodi sono allegorie della passione del corpo, della mente e del cuore di Cristo.⁵⁸ Successivamente, intorno al 1300, Ramón Llull (†1316) nel suo *Liber de homine* descrive una crocifissione a tre chiodi.⁵⁹ Oltre a queste sporadiche attestazioni in fonti del XIII secolo, l'opera che più influenzò la rappresentazione di Cristo in una croce a tre chiodi fu le *Meditationes vitae Christi* dello Pseudo-Bonaventura, testo probabilmente redatto nell'Italia settentrionale durante la metà del XIV secolo e sicuramente connesso a una cerchia francescana. L'autore descrive una violenta crocifissione ai tre chiodi della croce, affissi così saldamente

ad hoc in eis appareat, uel sic mortui cum Christo, id est simili morte in cruce, scilicet crucifixi tribus clavis, uoto paupertatis, castitatis et obedientie. Crux ipsa obseruancia claustralis est". Guillelmus Alvernus 2001, 132.

⁵⁷ "Fecerunt tunc temporis supradicti haeretici crucem cum tribus brachiis tantum, in qua erat imago uno pede super alio, tribus clavis eidem cruci affixa, quae brachio eminentiori carebat . . . / . . . Similitudo autem crucis illius, quam tribus clavis et tribus brachiis non sine scandalo mutarunt animarum, in quibusdam ecclesiis pietatis studio adoratur . . . / . . . Sufficit ad salutem Christum credere crucifixum et pro indifferenti habere in cruce illum quatuor uel trium brachiorum fuisse positum, quatuor uel tribus clavis confixum et dextrum uel sinistrum latus eius lancea uulneratum". Lucas Tudensis 2009, 121–22; 132.

⁵⁸ "Quatuor clavi sunt quatuor principales virtutes, scilicet justitia, fortitudo, temperantia, et prudentia . . . / . . . Alii tamen dicunt quod Christus tribus duntaxat fuit clavis affixus, significantibus tres cruciatus, quos in Cruce sustinuit, videlicet passionem in corpore, passionem in mente, et passionem in corde". Durandus 1859, 537.

⁵⁹ "Domine Iesu Christe, tu cum tribus clavis fortissimis clauatus fuisti et in terram euersus, ut crux supra te foret, in qua clavi fuerunt replicati, ut plus fores derisus et tormentatus". Raimundus Lullus 2001, 281.

che Cristo non poteva muovere né corpo né testa e sopportava terribili agonie.⁶⁰

Anche sul piano visivo, le rappresentazioni di crocifissioni a tre chiodi che prevalsero durante tutto il basso medioevo, sembrano aver avuto origine durante la seconda metà del XIII secolo come sviluppo stilistico dei crocifissi più antichi a quattro chiodi. I piedi di Cristo venivano dunque affissi sulla croce con un solo chiodo, una posizione che richiedeva gambe e ginocchia piegate e un corpo collassato, cominciò a contrastare la classica crocifissione a quattro chiodi che invece garantiva una forma nettamente più composta del corpo di Cristo, che rimaneva sospeso con piedi paralleli. La nuova postura straziante che conferiva un'impressione di grande dolore portava i devoti e i fruitori dell'opera a riflettere ancora più intensamente alla pietà e alla compassione di Cristo durante il suo sacrificio.⁶¹ Unitamente ai tre chiodi, durante gli stessi decenni del XIII secolo, la corona di spine dei Vangeli (Matteo 27:29; Marco 15:17; Giovanni 19:2; Giovanni 19:5) cominciò a rimpiazzare l'antico diadema, un simbolo regale indossato dal Re dei re e sovrano del mondo descritto nell'Apocalisse di Giovanni (Apocalisse 19:12).⁶²

Insieme alla corona di spine, la lancia sacra, la sacra spugna e altri strumenti della Passione, i tre chiodi iniziarono ad essere inclusi tra

⁶⁰ “Ecce crucifixus est Dominus Iesus, et sic in cruce extensus quod dinumerari omnia ossa eius possunt, sicut per Prophetam ipse conqueritur. Fluunt undique sacratissimi sanguinis riuuli ex illis magnis scissuris. Sic que coangustatus est quod se mouere non potest nisi in capite. Illi tres clauis sustinent tocius corporis eius pondus; dolores acerbissimos tolerat et ultra quam dici uel cogitari possit affligitur”. Iohannes de Caulibus 1977, 53.

⁶¹ Sui crocifissi a tre chiodi, di veda in particolare Wirth 1958, 524–25 e Wirth 1953.

⁶² Nel 1238 Luigi IX (†1270) acquistò la corona di spine dall'Imperatore di Costantinopoli Baldovino II Porfirogenito (†1273) e lo collocò nel cappella regia (Sainte-Chapelle) di Île de la Cité. La reliquia divenne presto oggetto di grande venerazione a Parigi e in tutta l'Europa occidentale, influenzando notevolmente anche le arti visive. Sull'acquisizione storica della reliquia si veda ad esempio Nicol 1998, rist. 1999, 169–70.

le cosiddette *arma Christi*, la cui venerazione cominciò a diffondersi in maniera preponderante durante il basso medioevo. È dunque probabile che il compilatore di *Páls leizla* avesse in mente una di queste raffigurazioni degli strumenti della Passione mentre elencava gli abusi che precedettero la crocifissione. In ambito nordico, una di queste raffigurazioni si trova in AM 683 d 4to, un frammento di provenienza norvegese datato intorno al 1385–99 che rappresenta un *Vir dolorum* con affianco il Santo Gral, che raccoglie il sangue che scorre dalle sue ferite, e circondato da: corona di spine, flagello, canna/scettro, martello, e i tre chiodi.⁶³ Una seconda immagine risalente alla metà del XV secolo si trova in AM 673 a III 4to, meglio conosciuto come *Íslenska teiknibókin* che si potrebbe tradurre come “Il Libro islandese di carnets o modelli da disegno per illuminatori”, nel quale sono rappresentati ventidue strumenti della Passione con i corrispettivi *titula*, tra i quali si notano tre *clavi*, cioè i tre chiodi.⁶⁴ L’immagine del Cristo nelle scene finali di *Páls leizla*

⁶³ Il frammento è stato utilizzato come foglio di guardia e incollato insieme con AM 683 c 4to, un singolo foglio di provenienza norvegese che trasmette il cosiddetto *Jólaskrá*. Per la data e la provenienza del manoscritto, mi affido esclusivamente a handrit.is, ultimo accesso 18 luglio 2022.

⁶⁴ Il foglio 14v di AM 673 a III 4to conserva una raffigurazione di Giovanni Evangelista e Maria che assistono al Cristo crocifisso all’interno di una cornice formata da ventidue scomparti contenenti le *arma Christi* con la corrispondente titolazione latina: ‘lanterna’ (la lanterna); ‘calix’ (il Santo Graal); ‘veronica’ (il velo di Veronica); ‘pellicanus’ (il pellicano); ‘vrceus’ (la brocca); ‘tunica’ (la tunica); ‘corona spinea’ (la corona di spine); ‘malleus fustes’ (il martello, le mazze); ‘spongea’ (la spugna); ‘clavi’ (i chiodi); ‘cutellus’ (il coltello della circoncisione); ‘pinze’ (le pinze); ‘monumentum’ (la tomba); ‘velum templi’ (il velo del tempio); ‘serpens’ (il serpente), ‘triginta arginte’ (le trenta fette di scheggia); ‘flagella’ (i flagelli); ‘lancea’ (la lancia); ‘gladij’ (le spade); ‘sckala’ (la scala), ‘cholumpna corda’ (il pilastro), ‘arundines’ (le canne). I santi chiodi, che occupano il secondo scomparto a partire dal lato destro della parte inferiore del foglio, sono tre. Il disegno è stato eseguito dal cosiddetto Artista-C intorno al 1450–75 in uno scriptorium non ancora identificato dell’Islanda settentrionale. Una breve descrizione e riproduzione del foglio 14v sono disponibili in Guðbjörg Kristjánsdóttir 2013, 134–35.

è dunque da identificarsi col *Vir dolorum* del tardo medioevo e non certamente col *Christus victor* comune nelle arti visive del XII secolo.⁶⁵

Páls leizla e la Prima collezione di Æfintýr

Tale identificazione è ancora più evidente se si prende in esame un intervento editoriale intrecciato al testo norreno. Dopo le lamentazioni di Cristo, il redattore di *Páls leizla* fa riferimento a un certo volume specifico, chiamato genericamente come “il libro”, e scrive: *Óverðugr er sá at þiggja miskunnina er öngva vill odrum veita seigir bókin* “il libro dice che chiunque sarà spietato verso il prossimo non sarà degno di ricevere a sua volta alcuna pietà” (Bullitta 2017a, 24). Jonas Wellendorf ha giustamente notato che sebbene sussistano affinità tematiche con il Discorso della Montagna di Cristo come riportato in Matteo 6:15, questa non si può considerare una citazione diretta dalle Scritture (Wellendorf 2009, 138–39). Evidenze testuali sembrano invece supportare l’ipotesi che “il libro” si trovi in questo contesto nella sua forma definita perché si tratta del manoscritto fisico, l’artefatto dal quale veniva improntata una copia, probabilmente l’antigrafo di AM 624 4to. L’exemplum 29 della *Prima collezione di Æfintýr* rubricato come *Af einum rikum manni* descrive la storia di un bestemmiatore blasfemo al quale apparve la Vergine Maria nelle sembianze di una donna incantevole che teneva nel suo grembo un infante con il corpo straziato, il cranio fracassato, le braccia e le gambe rotte e con gli occhi fuori dalle orbite. Maria chiede al bestemmiatore che tipo di pene dovrebbe soffrire l’uomo che ha inferito queste terribili torture a suo figlio e il bestemmiatore risponde “tutto il male che si può sopportare”. Maria risponde quindi che sarà lui a pagare per il vile atto, giacché con una vita di

⁶⁵ Un Cristo vittorioso è invocato nella *Niðrstigningar saga*, testo che elabora la sua fonte diretta, il *Vangelo di Nicodemo*, intrecciandolo ai versi di Apocalisse 19:11–17, che raffigurano un re-guerriero luminoso come il sole pronto a sfondare le porte dell’inferno. Si veda la discussione in Bullitta 2017c e Bullitta 2014.

ripetute bestemmie e falsi giuramenti ha straziato il corpo di suo figlio. Maria chiede comunque pietà per il bestemmiatore; Cristo discende dai cieli e lo informa che sebbene sia “non degno” (*óverðugr*) della sua misericordia, egli è pronto a concedergliela. Il bestemmiatore si rifiuta per tre volte, sostenendo che la rettitudine di Cristo non potrà mai permettergli la salvezza. A questo punto, Cristo infila una mano nel proprio costato e lanciando il suo sangue in faccia al bestemmiatore dice: “Quando arriverà il Giorno del Giudizio, questo sangue testimonierà contro di te la mia offerta di misericordia”. Infine, Cristo e Maria ascendono in cielo e il bestemmiatore viene condotto alle miserie dell’inferno.

<i>Páls leizla</i>	<i>Prima collezione di Æfintýr</i>
<p>Ek þoldi háðuligar hrakningar ok (varð) við verði seldr. Síðan þoldi ek drap ok dauða fyrir yðr at þér skylduð vera með mér í eilífum fagnadi . . . Ek léða yðr allt þat er þér þurftuð at hafa en þér villduð ekki gefa til minna þakka hvorki mat né drykk. Óverðugr er sá at þiggja miskunnina seigir bókin er ongva vill oðrum veita (Bullitta 2017a, 22–24)</p>	<p><i>Af einum rikum manni.</i> Þú so segir uorr herra at eg se ouerdugr at uera heydr segir hann. ef þu ert ouerdugr segir uorr herra at uera heydr fyrir þinar syndir og hefir fyrir lated mig enn allðri þú helldr fyrir læt eg þig. þú eg hefi þig so dyrt keypt med minni pinu er eg þolldi fyrir þig. og þar fyrir beidztu miskunnar. og þu skallt hafa miskunn. hann segir nei til þo þin miskunn uili þig(g)ia mig þa s(egir) þin rettuisi nei. Huersu skyllda eg hafa miskunn þar sem eg hefi alla mina daga lifat j syndum . . . og þa segir at worr herra liet sina hond j sitt sidusar ok tok vt sitt blod og kastar framan j anndlitid a honum so segiandi. þetta blod berr uitni a moti þier a doms degi at eg byd þier miskunn (Einar G. Pétursson 1976, 87/44–53; 88/60–63)</p>

È evidente che il redattore di *Páls leizla* allude a questo *exemplum dei Gesta Romanorum* inserendolo in calce alle ultime parole di

Cristo, come ammonimento finale ai peccatori della *Visio Pauli* e, per estensione, come avvertimento ed esortazione ai fruitori di *Páls leizla* a praticare penitenza e a chiedere la misericordia di Cristo prima che sia troppo tardi.

Datazione

Evidenze interne ed esterne al testo sembrano dunque indicare unitamente una datazione dell'opera perlopiù contemporanea ai manoscritti che la contengono e di circa tre secoli successiva alla data proposta di Tveitane (Tveitane 1965, 20). In sintesi:

1. le numerose concordanze del testo norreno con L¹², una codice teologico miscellaneo copiato nelle Midlands occidentali intorno al 1400, dimostrano che la fonte manoscritta latina andata perduta poteva essere uno dei suoi antenati più vicini, probabilmente un manoscritto che circolava nella stessa regione durante la fine del XIV secolo;
2. tra le sue amplificazioni sussidiarie il compilatore fa riferimento esplicito ai cosiddetti *peccati di lingua*, offese che non furono classificate come vizi capitali prima della metà del XIII secolo, quando gli venne dedicato un intero capitolo nella *Summa de vitiis et virtutibus* di Guglielmo Peraldo, il manuale per confessori che godette di grande popolarità durante tutto il basso medioevo;
3. il testo volgare fa esplicito riferimento ad eretici bruciati al rogo, una pena capitale che divenne legale solo nel tardo medioevo; verso la fine del XIII secolo in Francia e durante i primi anni del XV secolo in Inghilterra;
4. il compilatore di *Páls leizla* conosceva almeno due sermoni dell'*Omiliario norvegese*: *De nativitate domini* e *In die omnium sanctorum*, che sono riecheggiati nel discorso di Cristo ai peccatori;
5. che il compilatore di *Páls leizla* conoscesse dell'*Omiliario*

- norvegese*, e non viceversa come ritenuto precedentemente (Tveitane 1965), è confermato anche dal fatto che la sua argomentazione decisiva dipendeva esclusivamente dall'uso del cliché virgiliano delle *cento lingue* che si ritrova nel *De nativitate Domini sermo*, testo che deriva in realtà da un'omelia anglosassone del XII secolo, *Be heofonwarum and be helwarum*, con la quale condivide formulazione e altri dettagli;
6. *Páls saga postola* II non dipende dal testo della *Visio Pauli* o da *Páls leizla* ma fa riferimento a temi escatologici e topoi allegorici simili ma non identici. Ciò porterebbe a pensare che né *Páls leizla* né la *Visio Pauli* avessero circolato a sufficienza nell'Islanda del XIII e del XIV secolo;
 7. anche l'impianto teologico sembra riflettere concezioni tardomedievali. Cristo non è descritto affisso alla croce con quattro chiodi, ma con tre, ed è indubbiamente più simile al *Vir Dolorum* del tardo medioevo che al trionfante e più antico *Rex regis* del XII secolo e dell'alto medioevo;
 8. le allusioni a *Duggals leizla* e all'exemplum 29 della *Prima collezione di Áfintýr* rivelano come il testo di *Páls leizla* non possa essere stato composto prima che i due testi fossero disponibili nello scriptorium di Hólar nella seconda metà del XV secolo.

Attribuzione

Einar G. Pétursson, editore della *Prima collezione di Áfintýr*, ha attribuito la traduzione del testo norreno dal medio inglese a Jón Egilsson, scriba che conosceva bene la lingua inglese e che servì la diocesi di Hólar in veste di *notarius publicus* tra il 1429 e il 1434 (Einar G. Pétursson 1976, xciv–xcix). Questi anni possono essere presi ragionevolmente come data *post quem* per la composizione di *Páls leizla* nella forma in cui ci è pervenuta. È stato inoltre notato come i tre manoscritti dei *Gesta Romanorum* che meglio rappresentano le lezioni

della *Prima collezione di Æfintýr* siano tutti redatti nei dialetti delle Midlands occidentali (Jorgensen 1997, xciv nota 56).⁶⁶ Non è probabilmente una pura coincidenza che L¹², sia stato copiato nelle proprio Midlands occidentali, solo due decenni prima dell'arrivo in Islanda del vescovo inglese Jón Vilhjálmsson Craxton nel 1426.⁶⁷

Esistono inoltre indicazioni che il compilatore di *Páls leizla* possa aver licenziato l'opera a Hólar o nelle sue vicinanze durante la seconda metà del XV secolo e durante l'episcopato del vescovo norvegese Ólafr Rögnvaldsson (†1495), che ha retto la diocesi settentrionale durante gli anni 1450–95. A tale proposito, sono altamente significative:

- 1) In primo luogo, le prime attestazioni della suddetta formula *blifa ok vera*, che si trova per la prima volta in un documento noto come *Andsvar Norðlendinga um presta og kirkna skyldur*, sigillato nel 1482 e intestato proprio al vescovo Ólafr Rögnvaldsson (*DI* 4, 462/9–10);
- 2) In secondo luogo, l'attestazione del composto nominale *forstøðulauss* “senza protezione”, che al di fuori di *Páls leizla* si trova esclusivamente in una sentenza (*tylftardómr*) firmata a Saurbær, località nelle vicinanze di Hólar (circa 50 km) e datata 24 Maggio 1486 (*DI* 4, 570/1).

Durante la seconda metà del XV secolo, Ólafr fu indubbiamente il vescovo più influente d'Islanda. Nipote del suo predecessore a Hólar, Gottskálk Keniksson, e nipote del cavaliere norvegese Kenik Gottskálkson, Ólafr era strettamente legato all'arcivescovato norvegese di Nidaros. In seguito alla sua elezione a Hólar, Ólafr impose diverse pene ai trasgressori della legge, istituì una ferma politica riformatrice e avviò una vera e propria riorganizzazione del sistema economico della diocesi (Sigurður Línal 1974, 126–34.). Un'importante disputa testimoniata dalla suddetta *Andsvar Norðlendinga* crebbe nel 1482 tra Ólafr e gli uomini del nord dell'Islanda, che si rifiutarono di finanziare i costi di viaggio del vescovo e del suo seguito ed erano ormai stanchi di rimpinguare i fondi della cattedrale a spese delle loro proprie chiese parrocchiali (*DI* 4, 458/9–468/13).

Il più grande rivale di Ólafr fu Hrafn Brandsson il Vecchio (†1483), *lögmaðr* dei territori settentrionali e occidentali dell'isola, che nel 1481 fu coinvolto nel cosiddetto *Hvassafellsmál*, nel quale Bjarni Ólason un contadino di Hvassafell, venne accusato di incesto con sua figlia Randíðr, la quale cercò protezione presso Hrafn (*DI* 6, 377/1–379/2). Hrafn venne scomunicato da Ólafr per aver offerto protezione a Randíðr e morì prima di abiurare e pentirsi dei suoi peccati, incontrando così tutte le possibili condizioni per l'eterna dannazione della sua anima.

È dunque probabile che la traduzione di *Páls leizla* sia stata intrapresa a Hólar durante questo periodo di tumulto e malcontento tra la Chiesa da una parte, rappresentata dal vescovo Ólafr, e gli irati uomini del nord dall'altra. Questa associazione potrebbe spiegare i riferimenti aggiuntivi del testo volgare, assenti o del tutto elusivi nel testo latino della *Visio Pauli*:

- 1) donne che si dannarono l'anima *letteralmente* “sotto i loro parenti maschi”;
- 2) uomini scomunicati che non vollero pentirsi e riconciliarsi con Dio;
- 3) peccatori che rubavano alla Chiesa (probabilmente rifiutandosi di pagare la decima alla Cattedrale);
- 4) e forse anche un'allusione al discontento tra gli uomini del nord che, insoddisfatti della recente amministrazione della diocesi, disturbavano in chiesa mentre il vescovo e i suoi preti cantavano messa;
- 5) inoltre, la lezione del testo latino che fa menzione dell'anima di un vescovo condannato all'inferno è stata del tutto rimossa dal testo norreno.

Conclusion

Lo stesso vescovo Ólafr potrebbe aver richiesto una traduzione della *Visio Pauli* dopo il suo ritorno dalla Norvegia durante l'inverno del 1482–83 da materiale manoscritto latino di provenienza inglese depositato presso lo scriptorium di Hólar durante la reggenza del vesco-

vo inglese Jón Vilhjálmsson Craxton. La mano di uno scriba norvegese attivo presso lo scriptorium della cattedrale potrebbe spiegare la particolare scelta di lessico legale di provenienza norvegese che caratterizza il testo di *Páls leizla*. Il testo latino della *Visio Pauli* fu con ogni probabilità tradotto e associato alla *Prima collezione di Æfintýr* precedentemente tradotti dal medio inglese e già disponibili nello scriptorium. La stessa procedura omiletica che si trova negli exempla moraleggianti dei *Gesta Romanorum* è stata poi seguita per la compilazione di testi di matrice non omiletica. Quindi “il libro” al quale si fa riferimento in *Páls leizla*, uno degli immediati antenati di AM 624 4to, fu con ogni probabilità confezionato per i confessori della diocesi al fine di essere letto in occasioni pubbliche e probabilmente con l’intento di ammonire e redarguire gli uomini del nord, mostrando loro le atrocità dell’inferno per le specifiche trasgressioni terrene. Questo stesso codice potrebbe presumibilmente essere stato acquisito da Jón Þorvaldsson a Hólar durante gli anni 1495 e 1498, cioè dopo la morte del vescovo Ólafr mentre serviva la diocesi come *officialis* e successivamente depositato da lui stesso al monastero di Þingeyrar, del quale divenne abate e dove supervisionò e contribuì in prima persona al confezionamento di AM 624 4to.

Testo critico

Páls leizla (Bullitta 2017a) è stata restituita criticamente in una forma normalizzata, utilizzando come testo base AM 624 4to, suddiviso in varianti numerate e titolate secondo la nomenclatura utilizzata da Lenka Jiroušková per le trascrizioni di tutti i manoscritti latini della *Visio Pauli* (Jiroušková 2006). Al fine di segnalare le procedure di traduzione e rielaborazione creativa dell’apocrifo latino, nel testo edito sono state annotate nel margine sinistro tutte le aggiunte, le ripetizioni, le anticipazioni, e i rinvii alle lezioni originali con le sigle *add*, *bis*, *inc*, *des*. Le varianti di AM 681 c 4to (B) che corrispondono a meno di 1/10 del testo originale sono state annotate in apparato, essendo tutte varianti adiafore, cioè con pari autorità documentaria.

Il testo latino a fronte è invece composto da una collazione di varianti che meglio rappresentano la resa volgare, perlopiù basata sulla tradizione nota come C/spec. Ove possibile, sono state incluse le lezioni di L¹², il codice latino che, come si è visto, condivide il più alto numero di varianti con *Páls leizla*. Laddove L¹² presentava lacune o lezioni divergenti, si è fatto riferimento ad altri manoscritti del gruppo C/spec, particolarmente quelli di M⁵, P⁶, P⁷ e P⁸ e, a fini comparativi, sono state segnalate le lezioni corrispondenti di L¹² in apparato.

Per facilitare la leggibilità e il confronto con altre traduzioni volgari, il testo di *Páls leizla* è stato normalizzato secondo le convenzioni editoriali del *Dizionario di Prosa Norrena* di Copenaghen (*ONP*), che ricostruisce uno stadio della lingua norrena ascrivibile alla prima metà del XIII secolo.⁶⁸ A tale proposito, è stata fatta differenziazione tra le vocali metafonizzate *é* and *ó* che a quell'epoca rappresentavano rispettivamente i fonemi /æ:/ e /ø:/. Tuttavia, al fine di presentare alcune peculiarità di AM 624 4to, alcune delle sue caratteristiche più tarde sono state preservate. Ad esempio, il nesso *vo* è stato mantenuto e non normalizzato in *vá*, come si può notare in *voru* e *vors* al posto di *váru* e *várs*, un mutamento che è osservabile a partire da manoscritti databili alla prima metà del XIV secolo e per tutto il medioevo. Eccezione è stata fatta per l'avverbio *svá*, trascritto dall'amanuense per tutto il testo nella sua forma più antica. Il verbo *gøra* e le sue forme flesse, rappresentate coerentemente con il digrafo *io*, sono state invece trascritte con la vocale frontale arrotondata *ø*. La sola eccezione a questa convenzione è rappresentata dall'ultima sezione del testo edito nella quale il verbo si trova scritto con la vocale palatale *e*, come in *gerum* e *gera*, e giacché la palatalizzazione di *ø* può indicare un'aggiunta successiva di questa lezione durante la trasmissione testuale, le due forme di AM 624 4to

⁶⁶ Londra, British Library, Additional 9066; Cambridge, University Library, Kk.i.6 e Harley 7333.

⁶⁷ Su Jón Vilhjálmsson Craxton, si veda specialmente Björn Þorsteinsson 1970, 144–47.

⁶⁸ <https://onp.ku.dk/onp/onp.php>, ultimo accesso 19 luglio 2022.

sono state ritenute nell'edizione. Le citazioni letterali dalla Bibbia sono state evidenziate in corsivo, mentre le allusioni all'*Omiliario norvegese*, all'*Omiliario islandese*, a *Duggals leizla* o alla *Prima collezione di Æfintýr* sono state notate in apparato. Tutti gli interventi editoriali sono stati segnalati nella prima persona (*emendavi, conieci*) e tutte le lezioni divergenti dai testi di Tveitane e Wellendorf sono state segnalate in apparato (Tveitane 1965 e Wellendorf 2009).

Ho inoltre cercato di offrire una traduzione *verbatim* del testo norreno e del testo latino e mi sono discostato dagli originali solo nei casi in cui la sintassi dell'inglese moderno sarebbe stata del tutto compromessa. Ho inoltre cercato di rendere gli *hapax legomena* il più fedelmente possibile e ho lasciato il riferimento all'anima al femminile com'è consuetudine in norreno e in latino. Infine, tutte le citazioni dalle Scritture sono state prese *litteratim* dalla Bibbia Douay-Rheims,⁶⁹ che offre una traduzione in un inglese altamente latinizzato e spesso non idiomatico ma del tutto aderente alle lezioni della *Vulgata*.

Manoscritti

Cambridge

University Library, Harley 7333, xlv n170

University Library, Kk.i.6, xlv n170

Copenaghen

Den Arnamagnæanske Samling, AM 619 4to (*Omiliario norvegese*)

Den Arnamagnæanske Samling, AM 657 a–b 4to

Den Arnamagnæanske Samling, AM 681 a 4to

Den Arnamagnæanske Samling, AM 681 b 4to

Den Arnamagnæanske Samling, AM 681 c 4to,

Den Arnamagnæanske Samling, AM 683 c 4to

Den Arnamagnæanske Samling, AM 683 d 4to

Dublino

Trinity College, TDC 519 (D³)

⁶⁹ <http://drbo.org>, ultimo accesso 19 luglio 2022.

Londra

British Library, Additional 9066
St Paul's Cathedral Library, Ms. 8 (L¹²)

Monaco di Baviera

Bayerische Staatsbibliothek, clm 14348 (M⁵)

Oxford

Merton College, Ms 13 (O⁵)

Padova

Biblioteca Antoniana, 473, Scaff. XXI, ff. 147v–149r (Pa)

Parigi

Bibliothèque nationale de France, lat. 3528 (P⁶)
Bibliothèque nationale de France, lat. 5266 (P⁸)

Reykjavík

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 279 a 4to
(*Þingeyrarbók*)
Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 624 4to

Stoccolma

Kungliga Biblioteket, Cod. Holm. Perg. 15 4to (*Omeliario islandese*)

Vienna

Österreichische Nationalbibliothek, Ser. Nova 388

Bibliografia

- Abram, C. (2007). “Anglo-Saxon Homilies in their Scandinavian Context”. In *The Old English Homily: Precedent, Practice, Appropriation*, a cura di Aaron J. Kleist. Turnhout: Brepols (Studies in the Early Middle Ages 17), 425–44.
- Abram, C. (2014). “Anglo-Saxon Influence in the Old Norwegian Homily Book”. *Mediaeval Scandinavia* 14, 1–35.
- Akehurst, F. R. P. (1996). *The Etablissements de Saint Louis. Thirteenth-Century Law Texts from Tours, Orléans, and Paris*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (The Middle Ages Series).
- Bekker-Nielsen, H. (1960). “Den gammelnorske paaskeprædiken og Gregor den Store”, *Maal og Minne*, 99–104.
- Björn Þorsteinsson (1970). *Enska öldin í sögu Íslendinga*. Reykjavík: Mál og Menning.
- Blount, B. K. (2009). *Revelation: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press (The New Testament Library).

- Brandes, H. (1855). *Visio S. Pauli: Ein Beitrag zur Visionslitteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten*. Halle: M. Niemeyer.
- Bullitta, D. (2014). “*Crux Christi muscipula fuit diabolo: Un sermone agostiniano dietro la cattura di Satana nella Niðrstgningar saga*”. In *Intorno alle saghe norrene. XIV Seminario Avanzato in Filologia Germanica*, a cura di Carla Falluomini. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 129–54.
- Bullitta, D. (2017a). *Páls leizla: The Vision of St Paul*, London: Viking Society for Northern Research (Viking Society Text Series).
- Bullitta, D. (2017b). “Sources, Context, and English Provenance of the Old Danish *Visio Pauli*”, *Journal of English and Germanic Philology* 116 (1), 1–23.
- Bullitta, D. (2017c). *Niðrstgningar saga: Sources, Transmission, and Theology of the Old Norse ‘Descent into Hell’* (Toronto Old Norse and Icelandic Series 11).
- Bullitta, D. (2022). “A Þingeyrar Book For Spiritual Ascent: Scribes and Items of AM 624 4to.” In *Sainthood, Scriptoria, and Secular Erudition in Medieval and Early Modern Scandinavia: Essays in Honor of Kirsten Wolf*, a cura di Dario Bullitta and Natalie M. Van Deusen. Turnhout: Brepols (Acta Scandinavica 13. Cambridge Studies in the Early Scandinavian World).
- Cahill, P. (1983). *Duggals leiðsla*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar (Rit 25).
- Cameron, A. 1967. “The Virgilian Cliché of the Hundred Mouths in Corippus”. *Philologus*, 308–09.
- Carlsen, C. (2018). Review of Dario Bullitta, *Páls leizla: The Vision of St Paul* (2017), *Collegium Medievale* 31, 191–93.
- Casey, R. P. (1933). “The Apocalypse of Paul”. *Journal of Theological Studies* 34, 1–32.
- Collings, L. G. (1969). *The Codex Scardensis: Studies in Icelandic Hagiography*. Tesi di dottorato. Ithaca: Cornell University.
- Conti, A. (2008). “The Old Norse Afterlife of Ralph d’Escures’s *Homilia de assumptione Mariae*”. *Journal of English and Germanic Philology* 107 (2), 215–38.
- Courcelle, P. 1955. “Histoire du cliché virgilien des cent bouches”. *Revue des études latines* 33, 231–40.
- de Leeuw van Weenen, A. (1993). *The Icelandic Homily Book: Perg. 15 4o in*

- the Royal Library, Stockholm*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1993. (Icelandic Manuscripts Series in Quarto 3).
- DI = *Diplomatarium Islandicum: Íslenzkt fornbréfasafn*, ed. Jón Sigurðsson et al., 35 vols (Kaupmannahöfn: S.L. Möllers/ Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1857–1952).
- Dondaine, A. (1948). “Guillaume Peyraut, vie et oeuvres”. *Archivium Fratrum Praedicatorum* 18, 162–236.
- Durandus (1859). *Rationale divinarum officiorum a rev.mo domino Guilelmo Durando*. a cura di Vincenzo d’Avino. Neapoli: Apud Josephum Dura Bibliopolam.
- Einar G. Pétursson (1976). *Miðaldaævintýri þydd úr ensku*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar (Rit 11).
- Gering, H. (1882). *Isländzk Æventýri: Isländische Legenden, Novellen und Märchen*, vol. 1. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Guillelmus Alvernus (2011). *Sermo 166 (in uigilia paschatis)*. In *Sermones de tempore, CXXXVI–CCCXXIII*, a cura di Franco Morenzoni. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 230A), 132–34.
- Henningham, E. K. 1939. “An Early Latin Debate of the Body and Soul. Preserved in MS Royal A III in the British Museum”. Tesi di dottorato. New York University.
- Indrebø, G. (1931). *Gamal norsk Homiliebok. Cod AM 619 4to*. Oslo. Dybwad.
- Jorgensen, P. A. (1997). *The Story of Jonatas in Iceland*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar (Rit 45).
- Jiroušková, L. (2006). *Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluß der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen*, Leiden/ Boston: Brill (Mittellateinische Studien und Texte 34).
- Kålund, K. (1889–94). *Katalog over Den Arnamagnæanske Håndskriftsamling*, 2 vol. København: Gyldendaske Boghandel.
- Ker, N. R. (1969). *Medieval Manuscripts in British Libraries*, vol. 1. London. Oxford: Clarendon Press.
- Kolsrud, O. (1952). *Messuskýringar: Liturgisk symbolik frá den norsk-íslandske kyrja i millomalderen*. Oslo: Dybwad.
- L’Estrange Ewen, C. (1929, rist. 2011). *Witch Hunting and Witch Trials: The Indictments for Witchcraft from the Records of 1373 Assizes Held for the Home Circuit AD 1559–1736*. London: Routledge.

- Loewenstein, D. (2013). *Treacherous Faith: The Specter of Heresy in Early Modern English Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Lucas Tudensis (2009). *De altera uita*. Ed. Emma Falque Rey. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 74A).
- Magerøy, H. (1985). “*In dedicatione ecclesiae sermo*. Om overleveringa av Stavkyrkjepreika”, *Opuscula* 8, 96–122.
- Marchand, J. (1976). “The Old Icelandic *Joca Monachorum*”, *Medieval Scandinavia* 9, 99–126.
- McDougall, D. (1983). “Studies in Prose Style of the Old Icelandic and Old Norwegian Homily Books”. Tesi di dottorato. London: University College of London.
- Moe, M. (1927). “Middelalderens visionsdigtning”. In *Moltke Moes samlede skrifter*, vol. 3, a cura di Knut Liestøl. Oslo: Aschehoug (Instituttet for sammenlignede kulturforskning, ser. B, 1, 6, 9), 199–247.
- Myers, A. R. e Douglas D. C. (1969). *English Historical Documents*, vol. 4, 1327–1485. London: Eyre & Spottiswoode.
- Nicol, D. M. (1998). *Byzantium and Venice. A Study in Diplomatic and Cultural Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Páll Eggert Ólason, Jón Guðnason e Ólafur Þ. Kristjánsson (1951). *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, vol. 4. Reykjavík, Hið Íslenska bókmenntafélag.
- Palmer, N. F. (2018). Review of Dario Bullitta, *Páls leizla: The Vision of St Paul* (2017), *Medium Ævum* 87 (2), 414.
- Parrot, Douglas M. (1996). ‘The Apocalypse of Paul (V,2)’. Intr. and trans. George W. MacRae and William R. Murdock. In *The Nag Hammadi Library in English. The Definitive New Translation of the Gnostic Scriptures, Complete in One Volume*, a cura di James M. Robinson, Leiden/New York/Köln: Brill, 4th ed., rev. Richard Smith, 255–59.
- Pinkerton, J. (1809). *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in all Parts of the World Many of Which are Now Translated into English Digested on a New Plan*, vol. 3. London: Longman.
- PL = Patrologiae cursus completus: Series Latina*, a cura di Jacques-Paul Migne et al., 221 vol. (Paris: Migne, 1844–1864).
- Raimundus Lullus (2001). *Liber de homine (op. 94) [translatio latina e textu catalano Lulli ipsius iussu confecta]*. In *Opera latina XXI (92–96)*, a cura di Fernando Dominguez Reboiras. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 112), 152–301.

- Roberts, A. e Donaldson, J. (1870). *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 16, *Apocryphal Gospels, Acts, and Revelations*, trad. Alexander Walker. Edinburgh: T&T Clark, 477–92.
- Rosenstiehl, J-M (1990). “L’itinéraire de Paul dans l’au-delà: Contribution à l’étude de l’Apocalypse apocryphe de Paul”. In *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, a cura di Peter Nagel. Halle-Wittenberg: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Wissenschaftliche Beiträge 23 K 9), 199–207.
- Schwerhoff, G. (2005). *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650*. Konstanz: Uvk Verlag (Konflikte und Kultur-Historische Perspektiven).
- Sigurður Lindal (1974). *Saga Íslands*, vol. 5. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Silverstein, T. (1932). “Dante and the *Visio Pauli*”, *Modern Languages Notes* 47, 387–99.
- Silverstein, T. (1935). *Visio Sancti Pauli, The History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts*. London: Christophers (Studies and Documents 4).
- Silverstein, T. (1962). “The Date of the Apocalypse of Paul”. *Mediaeval Studies* 24, 335–48.
- Stefán Karlsson (1963a). *Íslandske originaldiplomer indtil 1450: Tekst*. København: Munksgaard (Editiones Arnamagnæanæ Series A vol. 7).
- Stefán Karlsson (1963b). *Íslandske originaldiplomer indtil 1450: Faksimiler*. København: Munksgaard (Editiones Arnamagnæanæ Series A suppl. 7).
- Teresi, L. (2003). “Be Heofonwarum 7 be Helwarum: A Complete Edition”. In *Early Medieval English Texts and Interpretations: Studies Presented to Donald G. Scragg*, a cura di Elaine Treharne and Susan Rosser. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies (Medieval and Renaissance Texts and Studies 252).
- Tveitane, M. (1965). *En norrøn versjon av Visio Pauli*. Oslo: Norwegian Universities Press (Årbok for univeristetet i Bergen. Humanistisk serie 1964 no. 3).
- Turville-Petre, G. (1972). “The Old Norse Homily on the Dedication”. In Turville-Petre, G. *Nine Norse Studies*. London: Viking Society for Northern Research (Viking Society Text Series 5), 79–101.
- Unger, C. R. (1874). *Postola sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes*

- liv, deres kamp for kristendommens udbredelse samt deres martyrdød.* Christiania: Bentzen.
- Unger, C. R. (1877). *Heilagra manna søgur: Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder*, 2 vol. Christiania: Bentzen.
- Wellendorf, J. (2009). *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition*. Oslo: Novus Forlag (Bibliotheca Nordica 2).
- Widding, O. e Bekker-Nielsen, H. (1959). “A Debate of the Body and Soul in Old Norse Literature”. *Mediaeval Studies* 21, 272-89.
- Wirth, K.-A. (1953). “Die Entstehung der Drei-Nagel-Cruzifixus. Seine typengeschichtliche Entwicklung in Frankreich und Deutschland bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts”. Tesi di dottorato. Frankfurt: Goethe-Universität.
- Wirth, K.-A. 1958. “Dreinelgelkruzifixus”. In *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte*, vol. 4., a cura di Ernst Gall e Ludwig H. Heydenreich Stuttgart: Metzler, 524–25.
- Wolf, K. (2019). Review of Dario Bullitta, *Páls leizla: The Vision of St Paul* (2017), *Speculum* 94 (3), 813-14.
- Wolf, K. (2001). “Gregory’s Influence on Old Norse–Icelandic Religious Literature”. In *Rome in the North: The Early Reception of Gregory in Germanic Europe*, a cura di Rolf H. Bremmer Jr, Kees Dekker and David F. Johnson. Paris/Leuven/Sterling: Peeters (Mediaevalia Groningana New Series 4), 255–75.
- Wright, C. D. (1993). *The Irish Tradition in Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 8).
- Þorvaldur Bjarnarson (1878). *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra. Codex Arna-Magnæanus 677 4to auk annara enna elztu brota af íslenzkum guðfræðisritum*. Copenhagen: Hagerup.