IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Non esiste ricchezza che valga una notte in Paradiso: l'ineffabile bellezza delle beatitudini celesti in una omelia vercellese

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/1682775 since 2022-10-03T08:57:02Z

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)

12 October 2024

Raffaele Cioffi

NON ESISTE RICCHEZZA CHE VALGA UNA NOTTE IN PARADISO: L'INEFFABILE GRANDEZZA DELLE BEATITUDINI CELESTI IN UNA OMELIA VERCELLESE

A una attenta riflessione, appare piuttosto chiaro come, per lunghi tratti, la letteratura religiosa del medioevo (e, in tutta sincerità, non solo quella) abbia manifestato, non solamente una certa predilezione nei confronti di tutto quello che aveva a che fare con la morte e il decadimento della carne, ma anche spiccata attenzione verso la dannazione e, in generale, il regno infernale: gelido, rovente, più o meno antropizzato, l'inferno ricopre un ruolo del tutto primario all'interno dell'immaginario comune. Se tale predominanza, almeno all'interno della letteratura religiosa, non può prescindere da un evidente finalità educativa e parenetica, quel che appare parimenti curioso è il minore interesse con il quale, nei medesimi testi, viene generalmente trattata la dimora di eterna beatitudine alla quale, in buona sostanza, dovrebbe tendere ogni fedele. A questo *modus scibendi* non fa eccezione il ricco corpo di omelie anonime della tradizione anglosassone, insieme di componimenti all'interno dei quali, se l'inferno e la dannazione ricoprono un ruolo di primaria importanza, con evidente imbarazzo e minore cura viene presentata ai fedeli la beatitudine eterna:[1] proprio in questo particolare contesto letterario trova però spazio, incastonata nel bel mezzo della nona omelia del *Vercelli Book*, una delle più pregevoli descrizioni del Regno dei Cieli di tradizione anglosassone.

Fra i ventitré testi omiletici che ci giungono raccolti all'interno del *Vercelli Book*, l'omelia escatologica conosciuta come *Vercelli IX*[2] è quella che probabilmente maggiore attenzione ha destato fra gli studiosi della lingua e della tradizione letteraria anglosassone: così come bene è stato dimostrato, a più riprese,

[1] Per quanto concerne alcuni dati in merito alla incidenza di tali tematiche all'interno delle omelie di Ælfric, di quelle ascrivibili a Wulfstan, oltre che nei sermoni vercellesi e della raccolta Blickling, si veda: Di Napoli 1995 (con particolare attenzione alle voci: Blessed, Damned, Sinful, Heaven, Hell).

[2] Il lungo sermone escatologico, vergato ai folia 60r-65r del codice CXVIII della Biblioteca Capitolare di Vercelli, presenta una lacuna di un folio fra gli attuali fogli 63 e 64; la nona omelia vercellese è stata edita per la prima volta in: Förster 1913, 100-116, e successivamente riedita in: Szarmach 1981, 4-9 e Scragg 1992, 151-190.

da Charles Wright, tale sermone si configura, per modi e tematiche, quale straordinario esempio di quello stile enumerativo tanto caro alla tradizione monastica di estrazione iberno-insulare.[3] Sostanzialmente costituita da due lunghe sezioni, la prima di carattere parenetico e la seconda di contenuto escatologico, *Vercelli IX* viene spesso ricordata, non tanto per la sua prosa ritmata, quanto per la mirabile descrizione che l'anonimo predicatore ci fornisce dei due regni ultraterreni. Elemento fondante di parte consistente di tale narrazione è la rielaborazione del motivo del *Devil's Account of the Next World*,[4] tema letterario di discreta diffusione in ambito irlandese e anglosassone:[5] un monaco (solitamente un eremita) costringe uno spirito infernale, da lui imprigionato, a rispondere a dei quesiti in merito al destino ultimo delle anime o, più in generale, riguardanti le differenti caratteristiche dei regni ultraterreni. Se, come non di rado accade all'interno della letteratura omiletica anglosassone, grande attenzione viene

[3] In merito gli studi di Wright riguardanti il contenuto della nona omelia vercellese e il suo rapporto con la tradizione letteraria e monastica di ascendenza irlandese si vedano: Wright 1989 e Wright 1993, 49-74.

[4] Per quanto riguarda le non del tutto chiare radici di tale tradizione, appare di un certo rilievo la presenza di alcuni elementi contenutistici che rendono il *Devil's Account* molto simile a un cospicuo numero di episodi narrati all'interno delle *Vite dei Padri del deserto.* A supporto di tale connessione fra le *Vite dei Padri* e l'ambito irlandese e anglosassone, va anche ricordato come la pratica anacoretica sia stata piuttosto diffusa in area ibernica: all'interno del *Catalogus Sanctorum Hiberniæ* un intero ordine di santi erano ricordati infatti come abitanti "*in locis desertis*". 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. Cfr. Wright 1993, 175-179.

[5] Dal filone narrativo delle *Vite dei Padri del Deserto* prende spunto, fra gli altri, un lungo sermone irlandese sul tema delle *Three Utterances of the Soul* (edita in Marstrander 1911, 120-125), testo omiletico che rilegge e reinterpreta un passo piuttosto lungo delle *Vite dei Padri del Deserto* (cfr. PL 73, coll. 1011-1012). Un secondo testo di area ibernica, la *Vita di San Cainnech*, narra della discussione fra il santo e una testa mozzata di un uomo, la cui anima dimora agli inferi; in tale aneddoto sembra possibile cogliere rimandi evidenti a un altrettanto miracoloso dialogo, intercorso fra Macario e appunto una testa mozzata (cfr. PL 73 col.1014 e PL 94, coll. 499-500). In questo contesto appare doveroso ricordare come la tradizione delle *Vite dei Padri* abbia condotto in ambito anglosassone alla stesura, fra le altre, di un trittico di testi omiletici legati al tema dell'*Anima e Corpo*: l'omelia pseudo-wulfstaniana *Her is halwendlic lar and ðearflic læwedum mannum, þe þæt læden ne cunnon* (*Napier XXIX),* l'omelia *Ic bidde eow and eadmodlice lære*, e la quarta omelia del Vercelli Book (*Vercelli IV*). In ambito insulare, dalla medesima tradizione hanno tratto poi ugualmente spunto i due più noti componimenti in versi inerenti il medesimo tema, i poemetti *Soul and Body I* e *Soul and Body II*. Per una edizione dei tre sermoni sul tema dell'*Anima e Corpo*, si vedano: Thorpe 1840, 466-469 e Sauer 1978, 411-416; Napier 1883, 134-143; e Scragg 1992, 90-104.

dedicata alla descrizione dell'orrore che regna agli inferi, nel corso della nona omelia del *Vercelli Book* con una cura del tutto equiparabile viene illustrato lo splendore del Regno dei Cieli: un meraviglioso spettacolo che, forse proprio perché posto in conclusione della sezione dedicata al fato che attende i peccatori, risulta ancora maggiormente grandioso. Forte è, infatti, nei paragrafi dedicati agli Inferi, il reiterato accumulo di immagini crude e strazianti, espediente retorico utilizzato dall'anonimo predicatore quale contromisura all'impossibilità di esprimere l'ineffabile orrore dei castighi ultraterreni. Quelle che vengono descritte dall'omelista non sono, infatti, le pene infernali, ma bensì alcune fra le più tremende torture concepibili dalla mente umana, uno strazio al quale le anime dannate accetterebbero di sottoporsi con gioia, in cambio di una sola notte trascorsa agli inferi:

> 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 ufeweardum þe ofer sæ standeð on þam hyhstan sæclife, ond syn þa fet gebundene to ðam hehstan telgan ond þæt heafod hangige ofdunrihte, ond him sige þæt blod ut þurh þone muð, ond hine þonne gesece ælc þæra 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.[6]

Un terribile spettacolo, la cui portata viene ulteriormente amplificata da quanto poco dopo affermato dal diavolo prigioniero:

> Þa cwæþ þæt deoful to þæm ancran: 'Þeah mon þone garsecg mid isernum waellum utan betyne, ond hine þonne fyres afylle up oþ heofenes hrof, ond hine þonne utan besette mid smiþbylium ond heora æghwylc oðrum ætrine, ond sy to ælcum þara man togeset ond ælc þara manna hæbbe Samsones strenge (ond se Samson ealle Fillestina þeode gererde ond heora duguþe afylde, ond he hæfde twelf loccas ond on ælcum locce he hæfde twelf manna mægen) ond man þonne sette iserne þele ofer þæs fyres hrof ond þæt sy eall mid mannum afylled ond heora æghwylc hæbbe hamor on honda, 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.[7]

[6] Cfr. Scragg 1992, 170.122-130; per una analisi della trasformazione subita da tale tematica in ambito iberno-insulare, si veda: Wright 1993, 117-136; e Collins 1984, 61-69.

[7] Cfr. Wright 1993, 284-286; in ragione della condizione lacunosa nella quale il passo ci è giunto nel manoscritto vercellese, si è riportata qui la lettura che ce ne fornisce una omelia conservata all'interno del ms. *Hatton 115* della *Bodleian Library* (sec. xi²; Ker 1957, n. 332 art. 34): si è in questo contesto deciso di non avallare la scelta fatta da Scragg di colmare la lacuna attraverso la lettura dei mss. *Junius 121* e Hatton 113-114 (sec. xi, 3° quarto; Ker 1957,

La dettagliata descrizione di tali torture diviene, nelle intenzioni del predicatore anglosassone, non solo motivo di sprone al pentimento,[8] ma anche simbolico elemento fondante di una articolata quanto inattesa descrizione dello splendore del Regno dei Cieli.

Il passo che segue si caratterizza, infatti, per un repentino cambio di prospettiva. Abbandonata la disperazione che caratterizza il regno dei dannati, l'omelista tenta di introdurre la comunità dei fedeli alla contemplazione della dimora Celeste:

> ðær bið lif butan deaþe ond god butan ende ond yld butan sare ond dæg butan nihte, and þær bið gefea butan unrotnesse ond rice butan awendednesse. ond ne þearf man næfre ne sunnan ne monan ne næniges eorðlices liohtes, for ðan þær is se ælmihtiga dryhten scinendra ond liohtra þonne ealle oðre lioht. ond þær æfre aspringað ða wuldorlican dreamas ond þa þrymlican sangas ðam ðe on hyra midlene wiorðan mot. þær bið se sweta stenc ond sio syngalu lufu ond sio wiensumnes butan ælcere unwynsumnesse. Ne þær ne bið hunger ne ðurst ne cyle ne bryne ne nænig unwynsumnes gemeted.[9]

Posto ancora una volta di fronte all'impotenza del linguaggio umano, la via narrativa scelta dall'omelista è quella della giustapposizione ritmata di membri dicotomici (attraverso la nota struttura *x senza y*), medesimo espediente che egli aveva utilizzato in occasione di una delle prime descrizioni dell'orrore che regna nell'inferno.[10]

Struttura e contenuto di questa prima descrizione del Regno dei Cieli meritano, a ben vedere, di essere analizzate con maggiore attenzione, in ragione sia dei loro

n. 338 e n. 331), in quanto essa ci testimonia una versione dell'episodio ben distante, per stile e ricchezza di dettagli, dal tono generale del sermone vercellese. Per quanto concerne tale differente trattamento della lacuna vercellese, si vedano: Scragg 1977, 201-203; Scragg 1992, 152-153 e 156-157; e Wright 1993, 273-275.

[8] Unico elemento di passaggio fra i due differenti temi è, nella sostanza, un accorato sprone alla rettitudine e al pentimento, via virtuosa concessa all'uomo per evitare la condanna alla dannazione eterna.

[9] Cfr. Scragg 1992, 168.173-180.182.

[10] Se si osservano con attenzione le coppie dicotomiche utilizzate nel corso delle due descrizioni dei regni ultraterreni è possibile rilevare un incremento numerico fra il passo inerente l'inferno e quello riguardante il Paradiso. Non ci è dato sapere quanto questa variazione di numero sia dovuta a una scelta dell'autore o quanto essa sia invece dovuta al caso: appare comunque significativo osservare come, mano a mano che il componimento procede verso la sua conclusione, inizi a farsi più evidente la presenza di una studiata simmetria nella trattazione dei suoi diversi nuclei contenutistici.

corrispettivi anglosassoni, sia di quanto tramandatoci all'interno della tradizione iberno-latina. Appare a ben vedere interessante mettere in rilievo come le *Gioie del Paradiso* vengano descritte, secondo uno schema molto simile, già in un breve passo della Quinta Omelia del *Vercelli Book*, dedicata alla Nascita del Signore:

> Ne genealæceð him nænig yldo ne sorh ne sar ne deað, ne his rices bið æfre ænig ende, ac he us eallum gifeð, gif we hit geernian willað, rice butan ende ond blisse butan gnornunge ond smyltnesse butan gefrednesse ond leoht butan þeostrum ond lif butan deaðe ond hælo butan sare ond ecnesse butan ende, ond we bioð butan synna wommum ond bliðe butan unrotnesse, ond we bioð lifgende butan deaðe.[11]

Degna di attenzione, inoltre, è l'attestazione della medesima tematica tramandata nei versi conclusivi del lungo poemetto *Cristo III*:

> Ðær is leofra lufu, lif butan endedeaðe,
> glæd gumena weorud, gioguð butan ylde,
> heofonduguða þrym, hælu butan sare,
> ryhtfremmendeum ræst butan gewinne,
> domeadigra dæg butan þeostrum,
> beorht blædes full, blis butan sorgum,
> frið freondum bitweon forð butan æfestum,
> gesælgum on swegle, sib butan niþe
> halgum on gemonge. (vv. 1652-1660)[12]

Le *Gioie del Paradiso*, solitamente in numero di sette ed espresse attraverso la ben nota struttura a membri contrapposti, risultano inoltre essere tematica piuttosto diffusa all'interno della letteratura sapienziale di area iberno-latina: due delle testimonianze più ricche di spunti ci giungono, infatti, dal *Collectaneum Bedæ* e dalla *Catechesis Celtica.*[13]

Per quanto concerne la tradizione del *Collectaneum Bedæ*, i sette nuclei dicotomici risultano solitamente così strutturati:

[11] Cfr. Scragg 1992, 121. Una simile struttura descrittiva viene dedicata alle beatitudini celesti anche all'interno delle tre omelie rogazionali (*Vercelli XIX*, *XX* e *XXI*), oltre che nelle omelie *Napier XXIX*, *Bazire Cross 1* e nella versione inglese antica dell'*Apocalisse di Tommaso* edita da Max Förster (cfr. Förster 1955, 18).

[12] Cfr. Hill 1969, 165-166 (il poemetto di Cynewulf è edito, fra gli altri, in Ricci 1925 e in Krapp-Dobbie 1936):

[13] Per una trattazione più estesa della famiglia di testi di area irlandese che ci tramandano una versione, più o meno conservativa, del tema delle *Gioie del Paradiso*, si veda in particolare: Wright 1989, 27-49.

> Septem sunt quæ non invenientur in hoc mundo: vita sine morte, juventus sine senectute, lux sine tenebris, gaudium sine tristitia, pax sine discordia, voluntas sine injuria, regnum sine commutatione. Septem vero hæc inveniuntur in regnum coelorum. (PL 100, col. 1104)

La versione delle *Gioie del Paradiso*, tramandataci all'interno della *Catechesis Celtica*, denota di contro qualche modifica rispetto allo schema consueto:

> VII sunt quæ homo in hoc mundo habere non potest si rex fuisset totius mundi: uita sine morte, iuuentus sine senectute, lætitia sine tristitia, pax sine discordia, lux sine tenebris, sanitas sine dolore, regnum sine commotatione. Et hæc omnia inueniuntur in regno celorum.[14]

Confrontando, dunque, i passi tratti dalla tradizione iberno-latina con quanto tramandatoci all'interno di *Vercelli IX*, si potrà quindi, non solo notare come nell'omelia vercellese siano assenti formule introduttive ed espliciti riferimenti al numero delle *Gioie del Paradiso,*[15] ma anche come nel passo in inglese antico vengano elencati sei tipi di beatitudine: nell'omelia vercellese nessun corrispettivo appare, infatti, né per *pax sine discordia*, né per *uoluntas sine iniuria* (o, nella versione della *Catechesis Celtica*, *sanitas sine dolore*). D'altra parte, l'autore di *Vercelli IX* sembra aggiungere una coppia di caratteri non riscontrabili nella tradizione iberno-latina: nei brani a noi conosciuti, infatti, non vi è corrispettivo di quel *god butan ende* che costituisce la seconda dicotomia del passo vercellese.

Un discorso a parte merita, infine, la terza coppia di sostantivi del testo anglosassone: l'espressione *yld butan sare* (*vecchiaia senza dolore*) non è facilmente spiegabile alla luce solo di quanto ci viene tramandato nei testi iberno-latini. Essa, però, potrebbe essere l'effetto di una sorta di compendio di immagini, appartenenti a dicotomie originariamente distinte. Un'ipotesi di questo tipo può trovare sostegno in un passo del già citato sermone tramandatoci all'interno del ms. *Hatton 115*,[16] testo nel quale i due sostantivi appaiono in coppie dicotomiche differenti, nella forma "*Þær bið lifan butan deaþe ond iugoþ butan ylda ond hælo*

[14] Cfr. Hill 1969, 165. Appare evidente come, fatta eccezione che per una diversa disposizione delle coppie dicotomiche nella *Catechesis Celtica* rispetto a quella del *Collectaneum Bedæ* (con l'elemento *lux sine tenebris* che diviene la quinta beatitudine del regno dei cieli), i due testi ci tramandino nella sostanza quello che doveva essere uno dei principali schemi narrativi del tema delle *Sette Gioie del Paradiso;* per una edizione della *Catechesis Celtica* si veda: Wilmart 1933.

[15] Appare significativo, in questo frangente, segnalare come un qualsivoglia tipo di dato numerico sia assente anche nelle rimanenti attestazioni della tematica in area anglosassone, sia in poesia sia in prosa.

[16] Cfr. nota 7, *supra*.

butan sare ond dæg buton nihte."[17] Traducendo alla lettera tre delle coppie tramandateci nella *Catechesis Celtica* (*vita sine mors*, *iuventus sine senectute* e *sanitas sine dolore*), il brano in oggetto conserva in luoghi distinti i sostantivi *ylda* e *sare*, andando a costituire forse un possibile antecedente dal quale potrebbe essere scaturita la dicotomia vercellese.

Ritornando al contenuto dell'omelia, il passo che segue la descrizione delle *Gioie del Paradiso* sembra avvalorare la presenza di forti simmetrie nella disposizione degli argomenti all'interno del sermone: repentinamente, infatti, l'omelista torna a fare uso della sua personale variante del *Devil's Account.* Lo spirito infernale, così come aveva fatto per gli orrori dell'inferno, annuncia di voler a narrare quali saranno le beatitudini che attendono i puri e i virtuosi:

> þonne swa ðæt dioful sæde þam ancran be helle geryne, swa he him ær sæde be heofena rices wuldre.[18]

Se confrontato con la ricchezza di dettagli di quel che lo precede e lo segue, l'esordio della descrizione del Regno dei Cieli appare quantomeno brusco.[19] Così come era stato per le pene infernali, il ms. *Cotton Tiberius A.iii*,[20] ci testimonia una differente attitudine alla narrazione, oltre che una notevole ricchezza di dettagli:

> Ongytan we nu hu se deofol sæde to þam halgan ancran hylle wite, swa he him eac sæde hofona rices wuldres wlite. Ond he cuþe swiþe wel ond he mihte eaþe hit secgan, for þon he wæs hwilan scinende æncgel an heofonum rice. Ac hine awearp drihten of heofonum for his ofermettum, ond þonne modigan feond on helle wite, for þon he dede hine efenheahne Gode ond get hegran wolde don. Ond he ða for þan gewearþ to deofle awend ond ealle his geferan ond eac ealle þa þe æt his ræde wæron oþþe æfter besawan, ealle hi wurdan of þan engelican hiwe to deoflum awende, ond gefeollan þa heom an helle diopnesse, besuncon ealle togædere. Ond for þon is eghwilcum deofle swiþe cuþ hwilc hit is an heofonum rice mid Criste on þære ecan myrhþe.[21]

[17] Cfr. Scragg 1992, 179.

[18] Cfr. Scragg 1992, 180.183-184.

[19] Già l'*incipit* della versione vercellese dell'episodio era stato piuttosto avaro di dettagli: tale caratteristica, che accomuna sostanzialmente ogni elemento di transizione fra i vari nuclei argomentativi del sermone, appare forse da imputare alla scarsa abilità dell'autore nel legare fra di loro i differenti elementi costitutivi del sermone.

[20] Cfr. Ker 1957, n. 186 (sec. xi med); tale codice manoscritto composito, redatto presumibilmente a metà del secolo XI a Canterbury presso la Christ Church, unisce testi in volgare a una grande quantità di testi in latino; per una breve analisi del codice in oggetto, si veda: Scragg 1992, xxxi-xxxii.

[21] Cfr. Scragg 1992, 181.

Cosa piuttosto curiosa, il passo fornisce al lettore una spiegazione logica della approfondita conoscenza che lo spirito maligno ha del Paradiso: esso non è un semplice diavolo, ma addirittura un compagno di Lucifero, uno di quegli angeli scacciati dal Regno dei Cieli da Dio perché in combutta con il Maligno.[22]

Se già la descrizione dei tormenti infernali era stata considerata dall'omelista impresa al di là delle potenzialità umane, ancora più irraggiungibile sarà la grandezza del regno di Dio. Proprio per questo, ancora una volta, l'unica via per esprimere anche solo un barlume della maestosità di questo spettacolo non potrà che dipendere dalla sapiente amplificazione di immagini terrene:

> þeah þær sy eal smætegylden mor æt sunnan upgange on neorxnawange, ond sio oferhlifað 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 fægerestan gestreonum, ond him þonne sy singal sumor butan ælcre onwendednesse. ond he mote a lybban butan sare, ond þonne gif he wære her ane niht on heofona rices wuldre, þonne forlete he þæt he ær on þyssum wuldre gelyfede, þe ic ær bisæde, ofer þæt heofena rice þe he ær on wæs þa ane niht, ond he eft ne mote to heofena rices wuldre.[23]

[22] Forse proprio da questa dovizia di particolari e dal riferimento a Satana, però, come dimostrato da Scragg, si potrebbe evincere che ci troviamo al cospetto di una versione piuttosto tarda del *Devil's Account*: il brano del ms. *Cotton Tiberius A.iii*, per altro, ricorda da vicino una descrizione della caduta di Lucifero, contenuta nel primo dei tre testi rogazionali del *Vercelli Book*, l'*Omelia XIX*. In questo sermone, così viene descritta la cacciata del Maligno: *[...] ac he eft, þa he hine sylfne his scyppende gelicne don wolde, ond him þrymsetl on norðdæle hefonarices getimbrian wolde. Of ðam he ricene afeoll. Ond ealle þa ðe æt ðam ræde mid him wæron ond him æfter besawon, ealle hie wurdon of englum to deoflum forsceapene ond on helle bescofene, þær hie on ecnesse witu þoliað, for ðam þe hie forhogedon hira scyppend, ælmihtigne God.* (Cfr. Scragg 1992, 316). L'espressione *æfter beseon*, attestata solo nell'omelia vercellese e nel passo *tiberiano*, potrebbe costituire indizio di una probabile discendenza dei due testi da una stessa fonte vernacolare: tale dato linguistico e stilistico, se unito a quello ricavabile dal brano inerente le caratteristiche dell'inferno, conduce ad avanzare dei seri e motivati dubbi sull'originalità dell'intero passo *tiberiano*, rendendo di contro estremamente plausibile l'ipotesi che sia proprio la versione vercellese del *Devil's Accont* quella più vicina all'aspetto originario della leggenda.

Piuttosto sorprendente appare come l'essere infernale, se da una parte descriva un Paradiso a tratti molto carnale e materiale, dall'altra mostri una conoscenza piuttosto approfondita delle gioie e delle magnificenze del regno celeste, un tipo di sapienza davvero peculiare per uno spirito maligno: il testo di *Vercelli IX* non dà alcuna spiegazione di questa curiosa commistione di terreno e divino nelle parole del diavolo, una lacuna che sarà a suo modo colmata, come abbiamo visto, da un altro anonimo omelista, quello della versione tiberiana del *Devil's Account*.

Lo schema narrativo del passo, poi, come detto è del tutto simile a quello che era stato utilizzato per le pene infernali, delle quali l'immagine del Paradiso diviene metaforico polo positivo: in un procedere perfettamente speculare rispetto alla sezione precedente, l'ipotetico e sovrumano tormento viene trasformato in un altrettanto ipotetico e iperbolico piacere, che l'anima considererebbe di scarso valore se confrontato con una sola notte trascorsa in Paradiso. In questo caso, poi, la grandiosa sostanza della beatitudine ultraterrena viene condotta a un limite ancora più estremo e quasi paradossale: lo spirito in questione sarebbe disposto a rinunciare senza indugio alle gioie terrene descritte dal diavolo, anche se non gli fosse comunque assicurato di poter tornare a godere della grandezza del Regno di Dio.

Nel suo tentativo di rendere esprimibile la grandezza del Regno Celeste, va messo in risalto come l'omelista utilizzi immagini dalle evidenti radici bibliche. Della incommensurabile beatitudine che pervaderà chi potrà risiedere nel Regno dei Cieli anche solamente per un giorno troviamo, infatti, una significativa definizione fra gli altri in un gruppo di versetti del *Salmo LXXXIII*:

> Protector noster, aspice, Deus,
> et respice in faciem Christi tui.
> Quia melior est dies una atriis tuis super millia;
> elegi abjectus esse in domo Dei mei,
> magis quam habitare in tabernaculis peccatorum.
> Quia misericordiam et veritatem diligit Deus,
> gratiam et gloriam dabit Dominus.
> Non privabit bonis eos qui ambulant in innocentia.
> Domine virtutum, beatus homo qui sperat in te (Ps. LXXXIII, 10-13)

A tal proposito, non va inoltre dimenticato che, proprio con una sottile parafrasi dell'undicesimo versetto del *Salmo LXXXIII*, Agostino, nel suo *De libero arbitrio*, concluderà una suggestiva descrizione della beatitudine celeste:

[23] Scragg 1992, 180.185-182.200.

> Tanta est autem pulchritudo iustitiæ, tanta iocunditas lucis æternæ, hoc est incommutabilis veritatis atque sapientiæ, ut, etiam si non liceret amplius in ea manere quam unius diei mora, propter hoc solum innumerabiles anni huius vitæ pleni deliciis et circumfluentia temporalium bonorum recte meritoque contemneretur. Non enim falso aut parvo adfectu dictum est: quoniam melior dies unus in atriis tuis super milia.[24]

Nella struttura, così come nei contenuti del passo di Agostino, sembra possibile intravedere, anche se solo in germe, lo schema compositivo che caratterizza i passi di *Vercelli IX* dedicati ai due regni ultraterreni: quel che dà vita ai due brani inerenti l'inferno è un sostanziale riadattamento in chiave negativa di un costrutto che, presumibilmente, in origine era nato come esaltazione del bene assoluto.

Altro punto nodale del brano vercellese è la ricchezza di particolari e di dettagli attraverso i quali il diavolo tratteggia quei beni terreni che Agostino aveva trattato con grande brevità. Essa è una sapiente unione dei caratteri di un aldilà tipicamente pagano con quelli che sono i tratti distintivi del Paradiso Terrestre di matrice cristiana, abilmente fusi con una nutrita schiera di elementi tipicamente appartenenti alla sfera umana (in particolare, la fama e il successo militare): il risultato finale è un mosaico del tutto peculiare, nel quale ciascuna delle tessere perde una parte del suo significato originario e diviene funzionale a ognuna di quelle che la circondano, in un crescendo descrittivo incalzante.

La prima immagine in ordine di apparizione è quello della immensa montagna dorata che sovrasta in altezza tutta la terra: su di essa l'anima è assisa, in posizione dominante sul mondo intero. A proposito di questo monte viene inoltre detto che esso sorge a est, nel Paradiso: l'insieme di questi dati (l'altezza della montagna, l'oro che la costituisce, il sovrano su di essa assiso) sembrerebbero suggerire, ancora una volta, una possibile origine scritturale dell'intera descrizione.[25]

In particolare, l'intero quadro descritto dal diavolo, trova notevoli corrispondenze in un passo del *Libro di Ezechiele*:

> Et factus est sermo Domini ad me, dicens: Fili hominis, leva planctum super regem Tyri, et dices ei: Hæc dicit Dominus Deus: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore; in deliciis paradisi Dei fuisti: omnis lapis pretiosus

[24] Cfr. Green 1956, 153-154.

[25] Come fatto notare da Wight l'immagine di un monte dai caratteri quasi divini compare anche in alcuni commentari alla Bibbia di ambito ibernico: in particolare, a tale tradizione, è da ascrivere la creazione di un monte di nome *Partech* o *Pariath*, ove Adamo avrebbe visto il sole sorgere per la prima volta e avrebbe proferito le sue prime parole, o, ancora, il posizionamento del Paradiso Terrestre su di un monte altissimo e prossimo al Regno dei Cieli; cfr. Wright 1993, 209.

operimentum tuum: sardius, topazius, et jaspis, chrysolithus, et onyx, et beryllus, sapphyrus, et carbunculus, et smaragdus, aurum, opus decoris tui; et foramina tua, in die qua conditus es, preparata sunt. Tu cherub extentus, et protegens; et posui te in monte sancto Dei, in medio lapidum ignitorum ambulasti. (Ez. XXVIII, 11-14)

Il re di Tiro, così come viene descritto da Ezechiele, sembra godere di una beatitudine del tutto simile a quella evocata dallo spirito maligno: proprio in funzione di questa forte somiglianza, ancora più significativa è l'interpretazione che spesso viene attribuita al passo biblico in oggetto, una lettura che riconosce nella figura del re di Tiro l'immagine di Lucifero al massimo dello splendore, prima della sua rovinosa Caduta.

Nel momento in cui, poi, lo spirito maligno vercellese arricchisce la sua descrizione con un secondo elemento veterotestamentario (il paragone fra l'anima e il più noto dei re della Bibbia, Salomone), l'immagine nella sua completezza diviene portatrice di notevoli suggestioni: il diavolo, al posto del re di Tiro-Satana, fa così sedere sulla splendida montagna un novello Salomone, un personaggio noto a tutti e dai caratteri altrettanto mitici, nonché l'emblema stesso della saggezza.

A fianco di queste immagini di chiaro stampo cristiano, però, lo spirito narrante pone elementi che difficilmente possono conciliarsi con l'immaginario religioso: non solo hanno poco a che vedere con la condizione edenica gli espliciti riferimenti alla gloria e al potere terreni (o, ancora, all'assenza di nemici), ma in modo particolare non hanno nulla di cristiano, sia la promessa di una schiera sempre nuova di donne belle come Giunone, sia quella di poter trarre piacere dai più grandi tesori. Se, da un lato, nell'idea di una giovinezza senza vecchiaia e sofferenza (o in quella di un estate che non comporti l'arrivo dell'inverno) possono riecheggiare le beatitudini delle quali Adamo ed Eva hanno potuto godere nel Giardino dell'Eden, dall'altro, sia il piacere carnale, sia quello spiccatamente materiale male si conciliano con il pensiero cristiano.

Alla base delle beatitudini descritte dal diavolo potrebbe forse essere percepibile, dunque, una possibile commistione fra elementi, per così dire, sacri con altri più spiccatamente profani, se non, addirittura, pagani: in questo senso, l'ipotesi di una possibile derivazione di una parte dei caratteri del *Devil's Account* dal mondo fatato e dall'aldilà della tradizione irlandese, non appare priva di senso.[26] I caratteri più evidentemente fisici e materiali del Paradiso descritto dallo spirito maligno potrebbero, infatti, trarre spunto dall'aldilà della tradizione eroica irlandese. Seppure fra la montagna dorata ed il *síd* della cultura letteraria irlandese

[26] In merito a questa ipotesi, si veda: Wright 1993, 210-214.

(un monte fatato dell'oltretomba, al cui interno solitamente abitava un popolo magico, al contempo ospitale e pericoloso) non esistano collegamenti diretti o evidenti, proprio tale montagna magica e i suoi abitanti sono i protagonisti infatti di un breve testo, i cui contenuti per molti versi sono facilmente inseribili nel medesimo filone tematico del *Devil's Account*, l'*Echtra Laeghaire meic Crimthainn* (*Le avventure di Laeghaire mac Crimthainn*).

L'eroe irlandese Laeghaire, in una delle sue molteplici imprese, si reca nell'oltretomba con i suoi uomini per accorrere in aiuto di un sovrano del popolo fatato, Fiachna: vinta la battaglia decisiva contro il re invasore (Goll), essi vengono accolti nel *síd*, dove sono fatti oggetto della tipica ospitalità degli abitanti della montagna. Laeghaire e i suoi uomini gustano il cibo dell'oltretomba, ascoltano la musica del popolo fatato e si intrattengono con le donne che abitano quel regno, venendone magicamente irretiti: al momento di ripartire, essi decidono di viaggiare verso il mondo degli uomini per prendere commiato dai loro familiari. Quando la brigata di guerrieri comunica all'assemblea del clan di voler tornare dal popolo fatato, Crimhthainn, il padre dell'eroe, pur di convincerlo a restare, offre a Laeghaire il dominio su tre interi regni, oltre che oro e cavalli. Come risposta l'eroe recita una serie di versi, nei quali descrive minuziosamente le meraviglie che quotidianamente gli ha donato il periodo trascorso fra la gente fatata, prima di concludere:

> Amra sin, a Chrimtahin Chais!
> ba-sa fiad a claidib glais;
> oín adaig d' aidchib sīde
> nī thibér ar do ríge.[27]

Sempre dall'area irlandese, e in questo caso in ambiente cristiano, proviene un brano peculiarmente simile al dialogo fra il diavolo e l'anacoreta: si tratta di un aneddoto contenuto nel *Siaburcharpat Con Culaind* (*Il cocchio fantasma di Cú Chulainn*).

Lo spirito dell'eroe Cú Chulainn, rievocato dal regno dei morti da San Patrizio, fa al re pagano Loegarie una dettagliata descrizione delle iperboliche battaglie contro i mostri che abitano le città dell'aldilà, prima di affermare:

> An ro chesusa d'imned
> a Loegari
> for muir ond tír.

[27] Cfr. Jackson 1942, 377-389 (in particolar modo 384-387): *Wonderful it is, Crimhthann Cass! / I was master of a blue sword; / one night of the fairy nights / I will not exchange for your kingdom.*

bá ansa damsa óenadaig
la demon co n-ír.[28]

Colpito dalle parole del grande eroe, il re si convince della bontà della fede in Cristo. Proprio in virtù della sua conversione, Cú Chulainn descrive a Loegarie l'incommensurabile bellezza del Paradiso, ancora una volta secondo una struttura fissa e tipizzata:

Cid latsu bithbetho
talman cona lí.
is ferr óenfocraic i nnim
la Crist mac Dé bí.[29]

Nonostante le innegabili similitudini fra le due tradizioni, non ci è dato sapere con certezza se l'influsso irlandese sia stato realmente tanto cospicuo come ipotizzato da Wright. Ciò non sminuisce la spiccata sensazione che le beatitudini[30] tratteggiate dal diavolo vercellese uniscano in maniera evidente dati di matrice cristiana con elementi che stendono le proprie radici in quella tradizione popolare ed eroica dove si poteva sentire ancora molto forte l'eco dell'immaginario pagano: l'insieme delle leggende nate in periodo precristiano doveva aver rappresentato, dunque, una inesauribile miniera di immagini e motivi ai quali attingere, e riutilizzare con finalità totalmente nuove, dopo averli resi, con evidente lavoro di cesello, funzionali a un messaggio escatologico.

Per concludere, tornando per una ultima volta a riflettere sulla corposa descrizione delle meraviglie del Paradiso contenuta nell'omelia anglosassone, i parallelismi e le analogie con le descrizioni dei tormenti infernali, contenute nelle medesima omelia vercellese, appaiono evidenti: in primo luogo, nei tre brani il termine di paragone è l'avere trascorso anche solo una singola notte in uno dei due regni ultraterreni, cosa sufficiente per poter sopportare dolore e frastuono inumano senza venirne turbati (nei primi due casi) o per desiderare ardentemente di

[28] Cfr. Wright 1993, 212: *What I suffered of trouble, / O Lægaire, by sea and land: / Yet more severe was a single night, / When the demon was wrathful.*

[29] Cfr. Wright 1993, 213: *Though thine were a perpetual life / Of earth, with its beauty, / Better is a single reward in heaven / With Christ, Son and the Living God.*

[30] Non va a tal proposito dimenticato come anche le due differenti descrizioni dei tormenti infernali (quello dell'impiccagione e quello della casa di ferro) risentano in un certo qual modo di un qualche influsso irlandese: in maniera del tutto singolare, infatti, l'imprigionamento all'interno di una costruzione circondata da mantici, e la successiva morte causata dall'insostenibile calore, siano elementi comuni della tradizione epica ed eroica irlandese.

riassaporare quell'esperienza (nel terzo brano); di non secondaria importanza, poi è il fatto che vengano portati quali esempi di qualità fisiche e morali sovrumane due personaggi dell'*Antico Testamento* (Sansone e Salomone), coloro che nella tradizione veterotestamentaria incarnano la forza e la regalità. In ultimo, riflettendo con attenzione su forme e contenuti di questa descrizione dell'aldilà, quel che forse colpisce maggiormente sono, non tanto le studiate simmetrie contenutistiche e il preciso schema narrativo, quanto la complessità e la ricchezza di immagini che caratterizza (fattore non comune) ciascuno dei due regni ultraterreni. Leggendo la seconda parte della lunga omelia vercellese, anzi, appare quasi inevitabile prendere atto di come le vere protagoniste del sermone non siano forse le indicibili sofferenze infernali, quanto le infinite beatitudini celesti. Espressi attraverso la più fisica delle sofferenze e la più terrena delle gioie, inferno e Dimora dei Beati vengono resi dall'omelista luoghi di immediata comprensione, ma non per questo semplificati nella loro misteriosa sostanza: posizionato in perfetta opposizione rispetto alla narrazione dell'orrore degli inferi, il paradiso descrittoci all'interno di *Vercelli IX*, perfetto compendio di una gloria per sua natura inesprimibile, diviene così fugace rivincita delle intangibili beatitudini celesti sui ben più tangibili e materiali tormenti infernali.

Bibliografia

Collins, R.L. (1984), "Blickling Homily XVI and the Dating of Beowulf", *Medieval Studies Conference Aachen*, ed. W.D. Bald – H. Weinstock, Frankfurt, Lang (Studien zur englischen Philologie 50), 61-69.

Förster, M. (1913), "Der Vercelli Codex CVII nebst Abdruck einiger altenglischer Homilien der Handschrift", *Festschrift für Lorenz Morsbach: dergebracht von Freunden und Schülern*, ed. F. Holthausen – H. Spies, Halle, Niemeyer, 20-179.

Förster, M. (1955), "A New Version of the Apocalypse of Thomas in Old English", *Anglia* 73*,* 6-36.

Green, G.M. (1956), *Sancti Aurelii Augustini Opera: De Libero Arbitrio Libri Tres*, Vindobonæ (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LXXIV, Sect. VI Pars III), Tempsky.

Di Napoli, R. (1995), *An Index of Theme and Image to the Homilies of the Anglo-Saxon Church: comprising the Homilies of Ælfric, Wulfstan and the Blickling and Vercelli Codices*, Norfolk, Anglo-Saxon Books.

Hill, T.D. (1969), "The Seven Joys of Heaven in 'Christ III' and Old English Homiletic Texts", Notes & Queries 214, 165-166.

Jackson, K. (1942), "The Adventure of Laeghlaire mac Crimhthainn", *Speculum* XVII, 377-389.

Ker, N. (1957), *Catalogue of Manuscripts Containing Old English*, Oxford, Clarendon.

Krapp, G.P. - Dobbie, E.V.K. (1936), *The Exeter Book*, New York-London, Columbia University Press (Anglo-Saxon Poetic Records, vol. III).

Marstrander, C. (1911), “The Two Deaths”, *Eriu* 5, 120-125.
Napier, A.P. (1883), *Wulstan: Sammlung der ihr zugeschriebenen Homilien*, Berlin, Weidmann (Sammlung der Englischen Denkmäler in kritischen Ausgaben, 4.er Band).
Ricci A. (1925), *Cynewulf: Il Sogno della Croce-Cristo*, Firenze, Sansoni (Biblioteca sansoniana straniera 57).
Sauer, H. (1980), “Zwei Spätaltenglische Beichtermahnungen aus Hs. Cotton Tiberius A.iii”, *Anglia* 98, 1-33.
Scragg, D.G. (1977), “Napier’s Wulfstan Homily XXX: Its Sources, its Relationship to the Vercelli Book and its Style”, *Anglo-Saxon England* 6, 197-211.
Scragg, D.G. (1992), *The Vercelli Homilies and Related Texts*, *EETS 300*, Oxford, Oxford University Press (Early English Text Society 300).
Szarmach, P.E. (1981), *Vercelli Homilies: ix-xxiii*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press (Toronto Old English Series).
Thorpe, B. (1840), “Ancient Laws and Institutes of England”, *Great Britain Public Records Commission*, London, Eyre & Spottiswoode.
Wilmart, A. (1933), “Catéchèses celtique”, *Studi e Testi* 49, 29-112.
Wright, C.D. (1989), “The Irish ‘Enumerative Style’ in Old English Homiletic Literature, Especially in Vercelli Homily IX”, *Cambridge Medieval Celtic Studies* 18, 27-49.
Wright, C.D. (1993), *The Irish Tradition in Old English Literature*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England).