



UNIVERSITÀ DELLA
CALABRIA

UNIVERSITA' DELLA CALABRIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Dottorato di Ricerca

Internazionale di Studi Umanistici:

Testi, saperi e pratiche dall'antichità classica alla contemporaneità

CICLO

XXXIII

Defining Humanity

Il confine tra uomo e animale nell'Inghilterra anglosassone

Settore Scientifico Disciplinare: L-FIL-LET/15

Coordinatore: Ch.mo Prof. Pio Colonnello

Firma Pio Colonnello

Supervisore/Tutor: Ch.ma Prof.ssa Carla Riviello

Firma Carla Riviello

Dottorando: Dott.ssa Jasmine Bria

Firma Jasmine Bria

INDICE

PROSPETTO INTRODUTTIVO	3
ANIMALI STOLTI E UOMINI RAZIONALI	6
<i>Enigmi e Meraviglie d'Oriente: una diversa prospettiva</i>	14
CAPITOLO PRIMO - GLI <i>ENIGMI</i> DI EXETER E LA TRADIZIONE PRECEDENTE	19
1.1 Alcuni cenni sull'evoluzione dell'enigmatografia	20
1.2 Enigma e metafora	25
CAPITOLO SECONDO - PROSOPOPEA, ANTROPOMORFISMO ED EMPATIA NEGLI <i>ENIGMI</i>	32
2.1 #15/13: combattere come un uomo	39
2.2 #77/74: mangiare come un animale	47
2.3 #72/70: sgobbare come un bue	54
CAPITOLO TERZO - LA METAMORFOSI NEGLI <i>ENIGMI</i>	63
3.1 #26/24: da animale a libro	67
CAPITOLO QUARTO - <i>MERAVIGLIE D'ORIENTE</i> : UOMINI, ANIMALI E IBRIDI	79
4.1 Origine e diffusione dei testi: dalla <i>Lettera di Farasmane</i> alle <i>Meraviglie d'Oriente</i>	80
4.2 Struttura e organizzazione delle <i>Meraviglie d'Oriente</i>	86
CAPITOLO QUINTO - UMANITÀ IN DUBBIO E UMANITÀ NEGATA	96
5.1 Uomini in dubbio: cinocefali, ittiofagi e onocentauri	96
5.2 La deumanizzazione delle donne ibride	109
CAPITOLO SESTO - L'ESTRANEO E IL FAMILIARE	119
6.1 Due casi di antropomorfizzazione: i giganti leontocefali e i <i>donestri</i>	119
6.2 L'alterità necessaria del mostro	134
<i>FIGURE</i>	138
CONCLUSIONI	151
<i>APPENDICE I</i> - GLI <i>ENIGMI</i> DELL' <i>EXETER BOOK</i>	154
<i>APPENDICE II</i> - LE <i>MERAVIGLIE D'ORIENTE</i>	185
BIBLIOGRAFIA	222

PROSPETTO INTRODUTTIVO

Il lavoro di ricerca si propone di indagare le modalità attraverso cui il rapporto tra essere umano ed essere animale poteva essere percepito ed elaborato nell'universo culturale anglosassone tra l'VIII e l'XI secolo; strumento privilegiato di questa ricerca è l'analisi parallela degli *Enigmi* tramandati nel codice di Exeter e del trattato teratologico denominato *Le Meraviglie d'Oriente*.

Il capitolo preliminare, dal titolo “Animali stolti e uomini razionali”, offre un breve confronto tra una prospettiva che considera le essenze di uomini e animali come affini e una tradizione associata alla filosofia naturalista e al pensiero giudaico-cristiano che li ritiene qualitativamente separati. Nonostante la prospettiva dominante, espressa nelle opere di pensatori cristiani quali Ælfric e Wulfstan, nell'Inghilterra anglosassone queste due concezioni sembrerebbero convivere. Gli *Enigmi* e le *Meraviglie d'Oriente* lasciano intravedere un punto di vista più flessibile; infatti, nella rappresentazione del concetto di mutamento, esplorano gli spazi e i momenti in cui animalità e umanità vengono a sovrapporsi.

Il capitolo primo esplora in breve l'evoluzione della tradizione enigmatografica nella tarda antichità e le influenze da essa avute sulla composizione della collezione di enigmi tradita nell'*Exeter Book* (1.1); si analizza, quindi, il ruolo centrale della metafora nella formazione dell'enigma come forma poetica. Negli *Enigmi* anglosassoni ciascuna creatura assume le sembianze di un'altra, in modo da complicare e confondere le modalità per individuare la soluzione; in tal modo, questi testi invitano a ragionare sulla mutevolezza delle identità protagoniste (1.2).

Nel capitolo secondo si indaga nello specifico come questa mutevolezza possa esprimersi nelle rappresentazioni enigmatografiche del confine tra uomo e animale. La figura retorica della prosopopea, largamente presente nella collezione exoniense, attribuisce a ciascun soggetto enigmatico una proprietà di linguaggio che non gli apparterebbe. Queste forme di antropomorfismo consentono di entrare, almeno parzialmente, nel punto di vista dell'animale. Nella rilettura degli enigmi #15/13 (2.1), #77/74 (2.2) e #72/70 (2.3) è possibile scoprire le diverse modalità di identificazione esplorate nella collezione.

La raccolta enigmatografica anglosassone mostra un interesse marcato per la continuità tra i vari aspetti della natura e, di conseguenza, per la mutevolezza delle cose: il capitolo terzo indaga questo aspetto. Fondamentale risulta l'enigma #26/24. Dedicato alla descrizione del processo produttivo di un manoscritto, il poemetto regala la possibilità di esprimersi con una voce propria, sia all'animale ucciso, sia all'oggetto di pregio derivato dalle sue pelli (3.1).

La percezione che, nell'Inghilterra anglosassone, non esistano punti di separazione netti tra umanità e animalità emerge anche dall'interesse di tale società per le figure del mostruoso. Il quarto capitolo introduce, infatti, la complessa tradizione delle *Meraviglie d'Oriente* (4.1), sottolineando l'importanza che le creature ibride assumono nell'organizzazione complessiva dell'opera: elementi di congiunzione tra animali e umani, nell'incertezza sulla loro natura, sollevano questioni sul concetto stesso di umanità (4.2).

Nel capitolo quinto, si analizzano, pertanto, le figure di ibridi mostruosi, non direttamente classificati tra gli uomini, che testimoniano un conflitto tra il testo impegnato a sottolineare l'aspetto animale e le illustrazioni che ne rappresentano la figura come umanoide. Appartengono a questa categoria i cinocefali e le creature chiamate *homodubii*, un'etnia di ittiofagi e una popolazione di onocentauri (5.1); ancora più complessa risulta la posizione delle donne ibride, dichiaratamente condannate nel testo, per effetto del disconoscimento della loro umanità (5.2).

Il capitolo sesto si concentra sulle creature ibride che, nel corso della trasmissione testuale, hanno subito un processo di antropomorfizzazione, le popolazioni dei giganti leontocefali e dei *donestri* (6.1). Le tradizioni all'origine di questi due capitoli erano, infatti, incentrate su figure animali, ippopotami in un caso, iena e coccodrillo nell'altro. L'originaria forma animale, persa nella tradizione testuale, dà luogo, invece, a identità ambigue che cristallizzano un processo di mutamento nell'immagine dell'ibrido. Ibrido che, esemplificato perfettamente nei *donestri*, è contemporaneamente familiare e distruttivo, perché racchiudendo l'Altro e il Sé ne minaccia costantemente i confini (6.2). A conclusione dei capitoli dedicati alle *Meraviglie d'Oriente* sono inserite in successione le figure ivi citate.

Per una più agevole consultazione dei testi analizzati, infine, in appendice 1, si riporta l'elenco degli *Enigmi*, secondo le numerazioni adottate dalle principali edizioni critiche,

accanto alle soluzioni proposte da Williamson (1977) e Niles (2006), seguono i testi degli *Enigmi* trattati, con traduzione in lingua italiana e relativo glossario. Analogamente, in appendice 2, si riporta l'elenco dei paragrafi delle *Meraviglie d'Oriente* secondo la suddivisione di Orchard (1995), seguito dal testo del trattato, dalla traduzione in italiano e dal relativo glossario.

ANIMALI STOLTI E UOMINI RAZIONALI

Nelle culture più arcaiche pre-cristiane il confine che separa il mondo degli uomini da quello delle altre creature animali sembra essere stato percepito come potenzialmente permeabile¹. Le vestigia di questa prospettiva emergono in qualche misura anche nelle testimonianze culturali di etnie germaniche; i *bersekir* dell'area nordica, per esempio, indicherebbero come le diverse materie corporali di uomini e animali fossero in grado di combinarsi, affinché lo spirito animale potesse garantire all'uomo protezione e forza².

Nei primi secoli del dominio anglosassone in Inghilterra, l'idea che l'effigie di un animale potesse trasmettere le proprie abilità all'uomo che l'indossava, sembrerebbe emergere da una cultura materiale molto attenta alla raffigurazione zoomorfica. Singole immagini sono spesso rappresentate su gioielli, cofanetti, armi e armature; si pensi, a titolo esemplificativo, ai serpenti intrecciati sulla spilla ornata di Sutton-Hoo, o agli elmi intarsiati, con cimiero a forma di cinghiale, ritrovati a Benty Grange e a Wollaston³, che

¹ Come testimonianza dello stretto legame tra gli animali, a cui probabilmente era attribuita valenza magico-religiosa, e le prime società umane, si pensi, per esempio, alle pitture rupestri nel complesso ipogeo di Trois-Frères, nella Francia sud-occidentale (XIII millennio a.C.). Nella grotta, la figura, parzialmente incisa e parzialmente dipinta, di un uomo-cervo – assistito da due più piccoli uomini-bisonte – domina su una serie di altre figure animali in lotta tra di loro. Per una dettagliata ricostruzione delle rappresentazioni animali nell'arte parietale si rimanda a F. Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, The M.I.T. Press, Cambridge, 1971, pp. 3-27. La vicinanza tra le specie nelle prime fasi evolutive dell'umanità indicherebbe l'assenza di un'autocoscienza capace di costruirsi come esclusivamente umana: nelle prime società di cacciatori-raccoglitori, il senso dell'essere, *das Daseingefühl*, era strettamente connesso al regno animale; cfr. V. Maag, "Das Tier in den Religionen", in J. Frewein (hrsg.), *Das Tier in der menschlichen Kultur*, Artemis, Zürich, 1983, pp. 7-18; su questa linea anche le considerazioni introduttive di T. Honegeer, *From Phoenix to Chauntecleer: Medieval English Animal Poetry*, Francke, Tübingen, Basel, 1996, pp. 5-7.

² Come noto, questi guerrieri, che Snorri Sturluson nella *Saga degli Ynglingar* indica al servizio di Odino, si vestivano di pellicce di orsi, lupi o renne, e, poco prima di ogni battaglia, entravano in uno stato di trance o furore, *berserkrsgangr*, che li rendeva forti, feroci e selvaggi tanto quanto gli animali di cui indossavano le pelli, si veda Snorri Sturluson, *Heimskringla*, 6; in A. Finlay - A. Faulkes, (trans.), Snorri Sturluson, *Heimskringla I. The beginnings to Óláfr Tryggvason*, Viking Society for Northern Research, University College London, London, 2011. Cfr. A. Liberman, "Berserks in History and Legend", *Russian History*, 32, 2005, pp. 401-411; R. Merkelbach, "*Eigi í mannligu eðli*: Shape, Monstrosity and Berserkism in the *Íslendingasögur*", in S. Barreiro - L. Cordo Russo (eds.), *Shapeshifters in Medieval North Atlantic Literature*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2019, pp. 83-105.

³ Motivi decorativi zoomorfici sono stati identificati anche nelle filigrane di alcuni degli oggetti ritrovati in Staffordshire nel 2009; cfr. K. Leahy, "The Contents of the Hoard", *Portable Antiquities Scheme*, < <https://finds.org.uk/staffshoardsymposium/papers/kevinleahy> > e L. Webster, *Anglo-Saxon Art: a new History*, British Museum Press, London, 2012, pp. 121-125. In merito alle scoperte di Sutton Hoo, Benty Granger e Wollaston si rimanda a R. Bruce-Mitford, *The Sutton Hoo Ship-Burial*, 3 vols., British Museum Press, London 1975-1983; M.O.H. Carver - A.C. Evans et al., *Sutton Hoo: a Seventh Century Princely Burial Ground and its Context*, British Museum Press, London 2005; I.

dovevano avere una destinazione d'uso simile a quella descritta nel *Beowulf*, quando nel momento dell'approdo di un manipolo di Geati in Danimarca, ci si sofferma sul dettaglio degli elmi decorati adibiti a proteggere i guerrieri⁴:

303 efor-lic scionon
ofer hleor-bergan gehroden golde,
fah ond fyr-heard, ferh-wearde heold
306 gup-mod grim-mon⁵.

Immagini di cinghiale brillavano sui para-guance, intarsiate d'oro, lucide e temperate a fuoco, montavano la guardia alla vita degli uomini pronti alla battaglia.

Con la cristianizzazione e l'acquisizione della cultura scritta latina a una percezione fluida che considera uomini e animali come strettamente connessi, si aggiunge una visione più separatista nata nel solco della tradizione filosofica naturalistica⁶ e della patristica tardo-antica. Questa prospettiva nega negli animali diversi dall'uomo la presenza di qualsiasi facoltà intellettuale, considerandoli esseri viventi qualitativamente inferiori⁷.

Meadows, *The Pioneer Burial: A High Status Anglian Warrior Burial from Wollaston Northamptonshire*, Archaeopress Archaeology, Oxford, 2019, pp. 17-26.

⁴ Cfr. R. North, "You sexy beast: the pig in a villa in Vandalic North Africa and boar-cults in Old Germanic heathendom", in M. Bintley - T. Williams (eds.), *Representing Beasts in Early Medieval England and Scandinavia*, Boydell & Brewer, Woodbridge, 2015, pp. 151-175; S. O. Glosecki, "Movable Beasts: The Manifold Implications of Early Germanic Animal Imagery" in N.C. Flores, *Animals in the Middle Ages*, Routledge, New York, London, 2016, pp. 3- 23.

⁵ R.D. Fulk - R. E. Bjork - J. D. Niles (eds.), *Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*, University of Toronto Press, Toronto, 2008. Traduzioni a cura di chi scrive, se non diversamente specificato.

⁶ Si ricorderà brevemente come, rispetto agli approcci religiosi, i filosofi greci guardano alla natura e agli animali con un maggiore grado di distacco. Con Pitagora (570- 495 a.C.) incomincia a svilupparsi un dibattito sulla natura interiore degli animali; è Aristotele che, più tardi, (383-322 a.C.) rifiuta l'idea che gli animali siano pari agli uomini nel pensiero razionale. In seguito, gli stoici (300 a. C.) sulla base di questa assenza razionale, non accettano la possibilità che gli animali abbiano alcun accesso alla giustizia e alla ricerca della virtù; li considerano progettati in funzione dell'essere umano. Questa prospettiva, presente anche nella Bibbia, influenza profondamente i più tardi autori giudeo-cristiani. Cfr. Klingender, *op. cit.*, pp. 82-83.

⁷ Ambrogio (*De Excessu Fratris*: II, 127-129; in O. Faller (ed.), *Sanctii Ambrosii Opera: Pars VII*, C.S.E.L. 73, Tempus, Wien, 1955, pp. 209-325) ad esempio, argomentando contro la possibilità della trasmigrazione dell'anima umana dopo la morte nel corpo di un animale, nega ogni tipo di affinità, sottolineando l'uso dell'intelletto e del razionalismo da parte degli uomini come una differenza qualitativa insormontabile. Agostino, nel *De Civitate Dei* (XVI, viii; in B. Dombart - A. Kalb (edd.), *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei*, C.C.S.L. 47 e 48, Brepols, Turnhout, 1955) definisce l'uomo come «animal rationale mortale», condensando così ciò su cui aveva più a lungo discusso nel *De Libero Arbitrio* (I, viii, xviii; in W.M. Green (ed.), *Sancti Augustini Opera. Pars II,2*, C.C.S.L. 29, Brepols, Turnhout, 1970, pp. 211-32), dove elenca le caratteristiche sensoriali (olfatto, gusto, tatto) e fisiche (nutrirsi, crescere, riprodursi) che accomunano l'uomo agli altri esseri viventi e, nello specifico,

Beda, attingendo al commento di Agostino sulla *Genesi*⁸ (*De Genesi contra Manicheos*, II, 11, 16)⁹, in relazione al noto passaggio biblico nel quale Dio invita l'uomo appena creato a imporre un nome a tutte le altre creature (*Genesi*, 2:19), scrive:

Causa autem adducendi ad Adam cuncta animantia terrae et volatilia caeli, ut videret quid ea vocaret, et eis nomina imponeret, haec est, ut sic demonstraret deus hominis quanto melior esset omnibus irrationabilibus animantibus. Ex hoc enim apparet ipsa ratione hominem meliorem esse quam pecora, quod distinguere et nominatim ea discernere non nisi ratio potest quae melior est (Beda, *Comm. in Genesin*, I, 2)¹⁰.

Così anche, secoli più tardi, nelle *Interrogationes Sigewulfi in Genesim* (XXXII, 205), un adattamento ad opera di Ælfric delle *Quaestiones in Genesim* di Alcuino, è riferita la medesima idea:

Hwi wolde god þæt seman adam eallū nytenum naman gesceape? Þæt se man þurh þæt undergeate hu mycele betera he wæs þurh his gesceadwisnyssa þonne ða nytenu. 7 þæt he þæs þe swiþor his scyppend lufode þe hine swylcne geworhte¹¹.

Perché Dio ha voluto che Adamo imponesse i nomi a tutti gli animali nel creato? Perché, a causa di questo, l'uomo riconoscesse come, in conseguenza della sua

agli altri animali. Infine, considera come il giudizio razionale sia l'elemento discriminante: la possibilità di giungere alla felicità per l'essere umano è, infatti, determinata dalla capacità di moderare i desideri e i bisogni, disposizione che gli animali non posseggono. L'elemento fondamentale di discrepanza è il possesso di una capacità razionale, che possa mitigare la dipendenza dagli appetiti e dagli istinti. Per una discussione più ampia sulle modalità attraverso le quali le pretese di dominazione sull'animale divengono ulteriore elemento di differenziazione si veda K. Steel, "How to Make a Human", *Exemplaria*, 20, 2008, pp. 3-27. Si rimanda, inoltre, tra gli altri, a D. Yamamoto, *The Boundaries of the Human in Medieval English Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2000 e S. Crane, *Animal Encounters: Contacts and Concepts in Medieval Britain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013.

⁸ Negli insegnamenti di catechesi, la *Genesi* veniva adoperata per confrontare i concetti cristiani sull'universo con le visioni pagane, serviva a rispondere su questioni riguardanti la condizione umana, l'origine del male e la promessa di redenzione. Per questo motivo, le storie della *Genesi* sono state narrate in modo continuativo, fino a diventare le storie bibliche più popolari, come testimoniato anche dallo sfruttamento di questi episodi nelle arti visive. Sulla popolarità e l'importanza del libro della *Genesi* nei primi secoli dell'età medievale si veda, tra gli altri, T. O'Loughlin, *Teachers and Code-Breakers: the Latin Genesis Tradition, 430-800*, Brepols, Turnhout, 1999, in particolare pp. 2-8; nonché con particolare riferimento al contesto anglosassone R. H. Bremmer Jr., "Ælfric's Downsized Version of Alcuin's *Quaestiones in Genesim*: Enough is Enough", in C. Giliberto - L. Teresi (eds.), *Limits to Learning The Transfer of Encyclopaedic Knowledge in the Early Middle Ages*, Peeters Leuven, Paris - Walpole, 2013, pp. 155-175, in particolare pp. 156-157.

⁹ D. Weber (ed.), *Sancti Aurelii Augustini Opera: De genesi contra manichaeos*, C.S.E.L. 91, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1998.

¹⁰ C.W. Jones (ed.), *Beda Venerabilis, Opera exegetica: Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum*, C.C.S.L. 118a, Brepols, Turnhout, 1967.

¹¹ G.E. MacLean (ed.), *Ælfric's Anglo-Saxon Versions of Alcuin's Interrogationes Sigewulfi Presbyteri in Genesim*, E. Karras, Halle, 1883, p.78.

razionalità, egli fosse molto migliore rispetto agli animali. E affinché egli, pertanto, amasse molto di più il suo creatore che lo ha formato così.

Il dominio su tutto il creato, depositato sull'uomo per volontà divina, sarebbe legato proprio alla facoltà di razionalità che rende gli esseri umani 'molto migliori' («mycele betera») rispetto alle altre creature. Beda, Alcuino e Ælfric confidano nella distinzione qualitativa tra uomini e animali, e nella credenza comune che essi fossero creature inferiori. Solo l'uomo, infatti, in grado di imporre un nome¹² agli altri animali e quindi di riconoscerli, possiede la capacità di riconoscere sé stesso.

Ælfric ritorna spesso ad argomentare sulla natura degli animali nella sua prosa omiletica:

Ða gesceafta þe þæs an scyppend gesceop synden mænigfealde and mislices hiwes and ungelice farað. [...] Sume syndan creopende on eorðan mid eallum lichoman, swa swa wurmas doð. Sume gað on twam fotum, sume on feower fotum. Sume fleoð mid fyðerum, sume on flodum swimmað, and hi ealle swaþæh alotene beoð to þære eorðan weard and þider wilniað oððe þæs þe him lyst oððe þæs þe hi beþurfon; ac se man ana gæð uprihte (Ælfric, *Homilies Suppl.*, I, 49-57)¹³.

Le creature che l'unico Creatore ha creato sono molteplici, di tante e diverse forme [...] Alcune strisciano sulla terra con tutto il corpo, come fanno i serpenti. Alcune camminano su due piedi, altre su quattro. Alcune volano con le ali, altre nuotano nelle acque, e tutte queste si piegano in basso verso la terra, a questo aspirano o perché rende loro piacere o perché ne hanno bisogno; ma l'uomo cammina dritto.

La prossimità che tutti gli animali hanno con la terra è significativa di un'esistenza primitiva, legata a istinti e bisogni di livello infimo. La postura rivolta verso il basso sarebbe spiegata dall'assenza di intelligenza superiore, quella parte dell'anima che

¹² Il nome attribuito fornisce informazioni sostanziali sulla natura della creatura; a ciascun animale, infatti, Adamo attribuisce un nome secondo la loro natura. Cfr. Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, XII, i, 1: «Omnibus animantibus Adam primum vocabula indidit, appellans unicuique nomen ex praesenti institutione iuxta condicionem naturae cui serviret». A. Valastro Canale (cur.), Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, 2 voll., Utet, Torino, 2006.

¹³ In merito alle omelie e alle vite dei santi ælfriciane di seguito citate si fa riferimento alle edizioni della Early English Text Society. *Lives of Saints*: W.W. Skeat (ed.), *Ælfric's Lives of Saints*, E.E.T.S. o.s. 76, 82, 94, 114, London, 1881–1900, repr. 1966. *Homilies Suppl. I e II*: J. C. Pope (ed.), *Homilies of Ælfric. A Supplementary Collection, II vols.*, E.E.T.S. o.s. 259-260, Oxford University Press, London 1967- 1968. *Catholic Homilies I*: P. Clemoes (ed.), *Ælfric's Catholic Homilies: The First Series: Text*, E.E.T.S. s.s. 17, Oxford University Press, London - New York, 1997. *Catholic Homilies II*: M. Godden (ed.), *Ælfric's Catholic Homilies. The Second Series: Text*, E.E.T.S. s.s. 5, Oxford University Press, London 1979.

permetterebbe loro di aspirare a propositi più alti e spirituali. Infatti, in merito alla questione sull'anima, Ælfric si esprime così:

Uþwytan sæcgað þæt þære sawle gecynd is ðryfeald: an dæl is on hire gewylnigendlic, oðer yrsigendlic, þrydde gesceadwislic. Twægen þissera dæla habbað deor and nytenu mid us, þæt is gewylnunge and yrre. Se man ana hæfð gescead and ræd and andgit (Ælfric, *Homilies Suppl.*, II, 96-100).

I filosofi dicono che la natura dell'anima è divisa in tre: una parte in essa è capace di desiderio, l'altra di rabbia, e la terza di ragione. Due di queste parti anche gli animali selvatici e domestici hanno in comune con noi, cioè desiderio e ira. L'uomo soltanto possiede discernimento e intelligenza e capacità di comprendere.

L'abate di Eynsham sembra seguire un'idea che attribuisce alle creature non-umane soltanto una percentuale limitata d'anima, quella parte che permetterebbe di provare desiderio e ira. Essi sono esclusi dal possesso di facoltà intellettive.

Così anche, nella finzione didascalica del *Colloquio*, composto come un esercizio volto all'insegnamento della grammatica latina, a domanda del maestro, gli allievi prontamente ribattono che il loro interesse a imparare scaturisce dal desiderio di distinguersi dall'animale (rr. 249-251):

M.: Ic ahsige eop, forhpi spa 3eornlice leorni 3e?

D.: Forþam pe nellaþ pesan spa stunte nytenu, þa nan þin3 pitap, buton 3ærs 7 pæter.

M.: Interrogo uos, cur tam diligenter discitis?

D.: Quia nolumus esse sicut bruta animalia, quae nihil sciunt nisi herbam et aquam¹⁴.

¹⁴ G.N. Garmonsway (ed.), *Ælfric's Colloquy*, Methuen's Old English Library, London, 1939, rev. ed. University of Exeter Press, Exeter, 1991.

In questo passo il latino *brūtus* è reso con l'antico inglese *stunt* 'sciocco, stolto'¹⁵. Questa condizione di stolidezza/stoltezza attribuita a tutti gli animali scaturisce dall'osservazione del loro comportamento: si curano soltanto dell'erba da mangiare e dell'acqua da bere; sono vittime di bisogni istintivi.

La cultura anglosassone parrebbe, dunque, situarsi nel solco di una lunga tradizione nel pensiero occidentale che pone l'uomo da una parte e tutti gli altri animali dall'altra. Questo rapporto di dominazione/subordinazione potrebbe essere descritto nei termini dualistici proposti da Val Plumwood:

Dualism is a relation of separation and domination inscribed and naturalised in culture and characterised by radical exclusion, distancing and opposition between orders constructed as systematically higher and lower, as inferior and superior, as ruler and ruled, which treats the division as part of the natures of beings construed not merely as different but as belonging to radically different orders or kinds, and hence as not open to change¹⁶.

¹⁵ Oltre al primo significato di 'pesante, massiccio, inerte', *brūtus* può frequentemente significare 'tardo, stolto' e 'irrazionale', soprattutto in associazione agli animali, come si nota già in Plinio il Vecchio, *Historia naturalis*, XI, 183: «Bruta existimantur animalium, quibus cor durum riget; audacia, quibus parvum est; pavida, quibus prae grande» (in I. Calvino - G.B. Conte - A. Barchiesi - C. Frugoni - G. Ranucci (cur.), Gaio Plinio Secondo, *Storia Naturale*, Einaudi, Torino, 1982-1988). In particolare, però, questo secondo significato emergerebbe in frequenza maggiore nel latino medievale, nelle fonti anglo-latine. Oltre all'uso nel *Colloquio* di Ælfric, si veda, ad esempio, Adelmo, *De virginitate*, v. 2429: «expertem sensu cum bruta mente vagando» (R. Ehwald (ed.), *Aldhelmi opera*, Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimorum XV, 1919). Cfr. s.v. *brūtus*; E. Forcellini - G. Furlanetto - F. Corradini - G. Perin (edd.), *Lexicon totius latinitatis cum appendicibus*, Patavii, 1940 (d'ora in poi: *Forcellini Lex*); C.T. Lewis - C. Short (eds.), *A Latin Dictionary*, Oxford, 1879-1933 (d'ora in poi: *ALD*); e R. E. Latham, - D. R. Howlett - R. K. Ashdowne (eds.), *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, British Academy, Oxford, 1975-2013 (d'ora in poi: *DMLB*). Il significato dell'antico inglese *stunt* sembrerebbe aver seguito un percorso analogo; con il senso di 'stolto, stupido', compare come glossa di *stultus* e *fātūus*, in riferimento tanto agli animali quanto agli esseri umani. Tuttavia, talvolta, in locuzione con *nyten* 'animale', posto in opposizione all'uomo, assume il significato di 'irrazionale'. Cfr. Wulfstan, *Sermo bone praedicatio* (in Napier, A.S. (ed.), *Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien nebst Untersuchungen über ihre Echtheit, Erste Abteilung; Text und Varianten*, 1883, Nachdruck von K. Ostheeren, Weidmann, Berlin, 1967, pp. 299-306, in particolare p. 305) «hi farað fram wife to wife, eallswa stunte nytenu doð» 'Essi vanno di donna in donna, come fanno gli animali irrazionali'; Ælfric, "Circumsion", *Catholic Homilies I*: «he is for ði wiðmeten stuntum nytenum» 'egli è per questo paragonato agli animali irrazionali'. Cfr. *Dictionary of Old English: A to I online*, A. Cameron - A. Crandell Amos - A. diPaolo Healey et al. (ed.), Dictionary of Old English Project, Toronto, 2018 (d'ora in poi: *DOE*); cfr. J.J. Bosworth - T. Northcote Toller - A. Campbell (eds.) - *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford, 1898-1978 (d'ora in poi: *ASD*).

¹⁶ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London, New York, 1993, pp. 47-48.

All'interno di questo dualismo gerarchico, gli ideali che sono tenuti in alta considerazione come veramente degni di una vita umana escludono tutti i tratti condivisi con la natura e con gli animali, ovvero tutti quegli aspetti associati al corpo, alla sessualità, alla riproduzione, all'affettività, all'emozionalità (correlativamente associati anche al femminile); invece, si enfatizza la ragione, che si pensa separi gli uomini dalla sfera naturale. In tal modo, si stabilisce una discontinuità non solo nelle relazioni con la natura ma anche all'interno della psiche umana, poiché tutto ciò che è percepito come irrazionale e animale viene eliminato. In altre parole, l'essere umano è considerato come estraneo al mondo naturale, che, da una parte è ridotto a mero strumento, dall'altra è collocato in secondo piano, mentre si nega la dipendenza dell'uomo da esso. In una dicotomia formata in tal modo, gli interessi di quelli che si trovano sul lato più basso del dualismo sono obbligatoriamente messi da parte in favore di quelli del lato dominante. La parte superiore è considerata come un fine in sé, ma a quella inferiore non è assegnato alcun valore intrinseco, è soltanto utile, una risorsa¹⁷.

Nell'Inghilterra anglosassone, questo dualismo si traduce, in primo luogo, in uno sfruttamento di tipo materiale. Nella struttura agraria della società, la quotidianità di molte persone coinvolgeva la presenza costante di svariati animali, come aiuto nelle attività lavorative, come materia prima nell'abbigliamento, nel cibo e nella produzione di un numero indefinito di oggetti¹⁸. Nell'esercizio linguistico del *Colloquio* ælfriciano emerge proprio questo aspetto. Gli allievi, esplorando la routine giornaliera di contadini, pastori, mandriani, cacciatori, uccellatori ecc., descrivono questo tipo di situazione: buoi, pecore, cinghiali, cervi e gli altri animali rappresentano una risorsa materiale.

M. : Hpæt sægest þu, yrþlinze? Hu beðæst þu peore þin?

P. : Eala, leof hlaford, þearle ic deorfe. Ic 3a ut on dæðræd þypende oxon to felda, 7 iu3ie hi3 to syl; nys hit spa stearc pinter þæt ic durre lutian æt ham for e3e hlafordes

¹⁷ Seguendo Plumwood, sono diverse le strategie tipiche del dualismo. Nella 'messa in secondo piano (o negazione)', il dominante fa uso dell'altro e, allo stesso tempo, nega la propria dipendenza da esso, considerandolo come inessenziale; l' 'esclusione radicale (o iperseparazione)' amplifica, enfatizza e massimizza il numero e l'importanza delle differenze tra dominato e dominante; nell' 'inglobamento (o definizione relazionale)' la parte inferiore della coppia concepita dualisticamente è definita come una mancanza, una negatività, e al dominato non è riconosciuta un'alterità indipendente. 'Esclusione radicale' e 'inglobamento' hanno due importanti corollari, lo 'strumentalismo (o oggettivazione)' e l' 'omogeneizzazione (o stereotipizzazione)'. Cfr. Ivi, pp. 58-65.

¹⁸ Per una discussione più approfondita sull'argomento cfr. J. Salisbury, *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*, Routledge, London, New York, 2011.

mines, ac 3eiukodan oxan, 7 3efæstnodon sceare 7 cultre mit þære syl, ælce dæg ic sceal erian fulne æcer oþþe mare.

M. : Quid dicis tu, arator ? Quomodo exerces opus tuum ?

P. : O, mi domine, nimium laboro. Exeo diluculo, minando boues ad campum, et iungo eos ad aratrum: non est tam aspera hiems ut audeam latere domi pro timore domini mei, sed iunctis bobus, et confirmato uomere et cultro aratro, omni die debeo arare integrum agrum aut plus.

Più spesso, però, le figure animali sono categorizzate come risorse da un differente punto di vista: se l'animale vive in maniera meccanica, i suoi comportamenti devono essere mossi da qualcos'altro, da una mano divina che lo ha progettato per dare equilibrio al mondo e per servire da esempio agli esseri umani. Gli animali – e la natura tutta – meriterebbero, pertanto, di essere osservati a fondo perché sarebbero di fondamentale aiuto nella comprensione della condizione umana e del posto occupato dall'uomo nel progetto divino. A ciascuno di essi, anche al più ordinario, è assegnato un significato allegorico. Emblematica, in questo senso, è la tradizione del *Fisiologo* e dei bestiari successivi¹⁹. Anche nella produzione omiletica di Ælfric, diverse figure animali compaiono per fornire esempi nella specificazione di una determinata argomentazione, oppure come termine di confronto comportamentale, o ancora come metafora per la figura di Cristo. L'animale diventa un *exemplum* che può assumere una valenza sia positiva che negativa. Il lupo, ad esempio, è simile al ladro che vive di rapina (*Lives of Saints*, XIX, 160) oppure potrebbe rappresentare il diavolo che tenta di attirare gli uomini verso il peccato (*Catholic Homilies I*, XVII); i pesci possono indicare tanto Cristo (*Catholic Homilies II*, XVI, 86-199) quanto il diavolo stesso (*Catholic Homilies I*, XIV, 172).

Anche la produzione letteraria che non ha un'immediata ascendenza religiosa tradisce, talvolta, una prospettiva simbolica che limita la considerazione degli esseri non-umani: si pensi, ad esempio, al tema formulare delle *beasts of battle*, nel quale aquile, corvi e lupi sono presentati come indifferenziati gli uni dagli altri²⁰. Analogamente alla lezione

¹⁹ Sul simbolismo animale si rimanda al saggio di J.M. Ziolkowski, "Literary Genre and Animal Symbolism", in L.A.J.R. Houwen (ed.), *Animals and the Symbolic in Mediaeval Art and Literature*, Groningen, Egbert Forsten, 1997, pp. 1-23. Per la diffusione della tradizione del *Fisiologo* in ambito germanico si veda in particolare V. Dolcetti Corazza (cur.), *Il Fisiologo nella tradizione germanica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1992.

²⁰ Come scrive Estes: «they appear within the narratives not out of intrinsic interest in their presence but in structural and/or metaphorical relationships to human actors within the poems». H. Estes, *Anglo-Saxon Literary Landscapes: Ecotheory and the Environmental Imagination*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2017, p. 132.

morale ricercata nelle omelie di Ælfric, la presenza delle *beasts of battle* nell'intelaiatura formulare della poesia antico inglese ha solo una relazione superficiale con la ricorrenza in natura di questi animali sui campi di battaglia. Lupi, aquile, corvi o avvoltoi agiscono, in questi casi, come termini di un implicito confronto con i guerrieri che si preparano a massacrare altri uomini.

Enigmi e Meraviglie d'Oriente: una diversa prospettiva

A latere di questo quadro apparentemente coerente, è possibile rintracciare nella produzione letteraria anglosassone anche la presenza di rappresentazioni animali che, pur non esulando del tutto dal discorso simbolico-allegorico, sfuggono alla logica dualistica ragione-natura. Tali testi permettono di svelare una relazione complessa e, talvolta contraddittoria, in cui le pretese di una radicale alterizzazione dei soggetti animali vengono messe in discussione.

La raccolta di enigmi conservata nell'*Exeter Book*²¹ e il trattato teratologico intitolato convenzionalmente *Meraviglie d'Oriente* offrono una prospettiva sulla civiltà anglosassone che, spesso, non trova spazio nella poesia epica o nella letteratura religiosa.

Nella collezione enigmatografica tradita nel codice di Exeter, numerosi sono i poemetti incentrati su figure animali, rappresentati attraverso l'adozione del loro punto di vista. D'altra parte, in quanto catalogo di figure bestiali e popolazioni mostruose, le *Meraviglie d'Oriente* ritraggono la complessità delle correlazioni tra uomo, animale e figure intermedie. La ricchezza delle collezioni permette pertanto di indagare svariati aspetti nelle interrelazioni tra creature animali e creature umane.

Enigmi e Meraviglie d'Oriente presentano indubbie e significative divergenze: a una tradizione enigmistica di matrice anglo-latina, presentata secondo caratteristiche metriche e stilistiche riconducibili alla tradizione poetica germanica, corrisponde dall'altra parte un prodotto culturale importato, di derivazione tardo-antica ed ellenistica; una poesia allitterativa, ricca di variazioni, di *kenningar* e di metafore ardite si contrappone a una prosa scarna, costituita da brevi descrizioni, rese in uno stile paratattico e ripetitivo; e se gli *Enigmi* permettono di osservare la civiltà anglosassone nei suoi aspetti più variegati, le *Meraviglie d'Oriente* si presentano come piccoli ritratti di un universo posto

²¹ D'ora in poi: *Enigmi*.

volutamente ai confini del conosciuto, quanto di più distante potesse esserci dalla quotidianità dell'uomo anglosassone.

È possibile, tuttavia, descrivere entrambe le opere come due collezioni di creature da osservare e scoprire che inducono nel pubblico a cui si rivolgono uno stato di meraviglia e curiosità²². Gli *Enigmi* stimolano alla sorpresa, descrivendo oggetti, cose e concetti familiari attraverso una prospettiva inusuale e l'uso di un linguaggio fortemente metaforico; le *Meraviglie d'Oriente* cercano lo stupore fuori dai confini delle isole britanniche, immaginando un mondo dell'altrove, costituito da luoghi esagerati nelle dimensioni e nelle abitudini e popolato da strane e pericolose creature²³. Di fatto, la sorpresa e la meraviglia che nascono da questo genere di testi sono dovute alle aspettative inattese, allo scombussolamento dell'abitudinario, a una destabilizzazione del mondo conosciuto. Molti tra gli esseri protagonisti sia degli *Enigmi* che delle *Meraviglie*, infatti, si confrontano con la possibilità che un'entità possa essere o diventare qualcosa di diverso; ma lo fanno attraverso l'uso di due tipologie di rappresentazione, differenti sebbene correlate: la metamorfosi e l'ibridità.

Ibridità e metamorfosi, infatti, offrono nuove rivelazioni sul mondo e ne sovvertono le aspettative; permettono di manifestare il disordine e la fluidità che caratterizzano l'universo, sia nel processo (la metamorfosi) che nell'istante (l'ibrido), con l'orrore e la meraviglia della potenza incontrollata e dei confini violati²⁴.

²² I protagonisti degli *Enigmi* sono descritti come *wrætlīc* o *wundorlīc* in ventotto casi: #18/16, #20/18, #21/19, #23/21, #24/22, #25/23, #26/24, #29/27, #31/29, #33/31, #36/34, #39/37, #40/38, #42/40, #44/42, #47/45, #50/48, #51/49, #55/53, #59/57, #60/58, #67/65, #68-69/66, #70.1-4/67, #70.5-6/68, #83/79, #84/80, #87/83, #88/84. Per convenzione ci si riferisce agli *Enigmi* seguendo la numerazione adoperata da G.P. Krapp e E.V.K. Dobbie in *The Anglo-Saxon Poetic Records: A Collective Edition*, 6 vols., Columbia University Press, New York, 1931-1953 (d'ora in poi, ASPR), seguita dalla numerazione proposta da C. Williamson in *The Old English Riddles of the Exeter Book*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1977, da cui sono tratti anche tutti i riferimenti e le citazioni.

²³ Daily sostiene che in un trattato come le *Meraviglie d'Oriente*, le cui figure sono collocate in un luogo considerato completamente Altro, la meraviglia, poiché non è sostenuta nelle cose ordinarie, è di per sé una finalità: lo scopo di un trattato del genere è creare meraviglia. Negli *Enigmi*, invece, è la forma linguistica, la stessa proposizione enigmatica a essere modellata allo scopo di indurre una reazione meravigliata. Gli *Enigmi* esplorano cose che possono essere ordinarie ma, quando trasposte nella forma enigmatica, diventano *wrætlīc*, il linguaggio poetico fornisce alla mente un modo nuovo per sentire, leggere e imitare. Cfr. P. Daily, "Riddles, wonder and responsiveness in Anglo-Saxon literature", in C.A. Lees (ed.), *The Cambridge History of Early Medieval English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 451-471, in particolare pp. 466 - 469.

²⁴ Si rimanda al lavoro di C. W. Bynum, *Metamorphosis and Identity*, Zone Books, New York, 2001, in particolare pp. 28-33.

Il gioco letterario dell'enigma contemporaneamente svela e cela la natura dell'entità rappresentata, spesso ammantata le creature con vesti altrui. La costruzione metaforica soggiacente alla descrizione di un soggetto enigmatico è, talvolta, assimilabile al processo di metamorfosi²⁵. L'identità dei protagonisti è sempre presentata come ambigua e cangiante. Nella galleria di animali in mostra tra gli *Enigmi*²⁶, poemetti quali #15/13 'volpe' – nel quale il protagonista protegge la propria famiglia dai predatori come un essere umano dall'attacco di briganti – o #72/70 'bue' – che racconta l'esistenza di una bestia da soma – l'artificio retorico della prosopopea e l'antropomorfismo permettono una connessione empatica tra l'animale rappresentato e l'uomo che legge, cosicché i rapporti tra uomini, animali e oggetti inorganici ne risultano tratteggiati come instabili e confusi²⁷.

Oltre che nel gioco metaforico, però, gli *Enigmi* si rivelano metamorfici anche nella scelta di narrare il mutamento effettivo che coinvolge le creature descritte. Infatti, alcuni tra i poemi della collezione lasciano emergere la consapevolezza della derivazione naturale o animale di parte degli utensili e degli oggetti di uso comune. Affiora così un universo di creature mutevoli e interconnesse le une alle altre.

Come si vedrà nelle pagine seguenti, emblematico risulta #26/24: in ventinove versi viene tratteggiata la preparazione di un libro. L'io narrante si presenta, all'esordio del poema, come pelle d'animale appena scuoiata, vittima del trattamento di conciatura allo

²⁵ Cfr. C. Williamson: «Beyond the dead world of literate truth [a riddle] liberates us from the prison of reified perception and recalls the metamorphic flow». *A Feast of Creatures: Anglo-Saxon Riddle-Songs*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1982, p. 38.

²⁶ Un primo gruppo di enigmi 'sugli animali' si concentra sugli uccelli: piccoli e grandi volatili sono protagonisti di #7/5 ('cigno', a.i. *swan/swon*), #8/6 ('usignolo', a.i. *nihtegale*), #9/7 ('cuculo', a.i. *geāc*), #10/8 ('oca facciabianca' anche detta 'barnacla', a.i. *byrnete*). A questo gruppo compatto, collocato all'inizio della raccolta, si uniscono #24/22 che forma in rune il nome di una ghiandaia, a.i. *higoræ*, e #57/55 che descrive alcuni piccoli uccelli neri di difficile identificazione, forse rondini (a.i. *swealwe*) o corvi (a.i. *crāwan*). Gli enigmi #13/11 e #42/40, rispettivamente, descrivono la nascita di dieci pulcini, a.i. *tēn cicenu*, e un rapporto sessuale tra gallo e gallina, a.i. *hana ond hæn*. #12/10, #38/36 e #72/70 ritraggono quello che è in antico inglese è definito come *oxa*, nel suo percorso di vita e di 'morte': da giovane vitello, a bestia da traino, a cuoio sfruttato per la fabbricazione di vari oggetti. Diversamente, #15/13 descrive un piccolo quadrupede, identificato alternativamente come volpe (a.i. *fox*), tasso (a.i. *brocc*), istrice o riccio (a.i. *igil*); #77/74 ritrae un'ostrica (a.i. *ostre*) al momento di essere divorata; #47/45 descrive il paradosso di chi divora libri ma non impara nulla, la tarma, a.i. *maþa*, mentre #85/81 riprende il tema simposiano del pesce nel fiume. Di difficile interpretazione sono #75-76/73 che, secondo Niles, sarebbe un gioco di parole su cane e cerva, in a.i. *hund und hind*, e #78/75, che descrive probabilmente un animale acquatico, una lampreda o un granchio, a.i. *crabba*. A riguardo cfr. J. D. Niles, *Old English Enigmatic Poems and the Play of the Texts*, Brepols, Turnhout, 2006, p. 99.

²⁷ Cfr. C. Williamson, *A Feast of Creatures... cit.*, pp. 25-40.

scopo di diventare pagina di codice pergameneo, parte di una Bibbia ornata. Il soggetto è uno soltanto ma il suo percorso 'biografico' lo costringe a mutare, a subire una serie costante di sostituzioni, tra più stadi e più entità. In questo caso, non è il gioco metaforico a produrre una sovrapposizione di parti, ma l'evoluzione – naturale o di origine antropica – del soggetto protagonista. L'enigma è collocato in un intervallo temporale e pertanto in uno spazio narrativo nel quale si attua un processo di cambiamento.

Analogamente, l'enigma #12/10 è elaborato sul confronto paradossale tra le azioni di un bue in vita e gli oggetti creati con esso dopo la sua morte. Il comportamento della creatura viva e i suoi usi dopo la morte sono ben distinti, ma, allo stesso tempo, la narrazione in prima persona attesta una continuità identitaria tra la bestia che traina l'aratro e la pelle sfruttata in vario modo. Nel carattere metamorfico di questo tipo di enigma è insita una duplicità nella soluzione, di fatto la trasformazione è un movimento che va da un essere a un altro²⁸.

Questo gusto per la narrazione della mutevolezza di tutte le cose rivela la continuità tra gli aspetti della natura: la metamorfosi diventa un'espressione che permette di rivendicare gli spazi in cui umanità e animalità si sovrappongono; allo stesso tempo, il capovolgimento dei punti di vista implica riconoscere l'altro come un centro di bisogni e valori, un essere i cui fini sono indipendenti. La dicotomia tra ragione e natura finisce per annullarsi.

Le *Meraviglie d'Oriente* non offrono, invece, molto spazio alla mutevolezza della natura, sembrano piuttosto concentrarsi sulla sua 'meravigliosa' varietà, eppure il trattato e le immagini che lo accompagnano raccontano un universo tanto fluido e destabilizzante quanto quello emergente negli *Enigmi*. Senza narrazione e senza temporalità, nel caso delle *Meraviglie d'Oriente*, il dualismo uomo-animale è superato grazie all'immagine dell'ibrido. Tra le straordinarietà descritte, ruolo di rilievo assumono le popolazioni mostruose, forme miste di uomini-animali, del genere dei cinocefali (§7), dei giganti leontocefali (§12), degli onocentauri, denominati *homodubii* (§17), et al.

²⁸ All'inizio e alla fine della narrazione, dove non c'è traccia dell'alterità dalla quale e verso la quale il processo si sta dirigendo, non c'è metamorfosi: c'è metamorfosi solo nel mezzo. Sebbene la metamorfosi sia incentrata sul processo, essa di fatto riguarda l'unità, l'identità, lasciata indietro o approssiata. Cfr. Bynum, *op. cit.*, p. 30.

L'idea dell'ibrido nasce dalla necessità di concettualizzare quei soggetti naturali considerati come figure a metà tra più categorie²⁹ – ad esempio, il corallo che si presenta come parte pianta, parte pietra, oppure il mulo, nato dall'unione di asina e cavallo –, diventa modalità d'espressione per sostanze multiple, riunite attraverso il paradosso. Posto in un eterno presente, l'ibrido è un'entità composta da parti distinte, due o più, le quali sono in conversazione l'una con l'altra; ciascuna parte costituisce un commento sull'altra³⁰.

Gli ibridi uomo-animale costringono l'essere umano al confronto diretto con tutti quegli aspetti dell'identità umana che, nel pensiero dualistico, sono relegati nei territori dell'irrazionale e dell'animale: gli istinti, le passioni, tutto ciò che è legato al corpo e alla sessualità. Le popolazioni mostruose delle *Meraviglie d'Oriente* possono essere considerate come figure di transizione, che hanno caratteristiche umane e bestiali non soltanto da un punto di vista fisico: talvolta le indicazioni riguardo ai costumi delle razze mostruose caratterizzano la natura più o meno umana (o, all'opposto, più o meno animale) delle creature; per esempio divorare del cibo crudo sembrerebbe indice di forte animalità, tanto quanto la presenza di zanne o artigli.

Gli ibridi delle *Meraviglie d'Oriente* e le creature metamorfiche degli *Enigmi* violano le distinzioni categoriche in maniera diversa. La metamorfosi rivela un mondo di storie, di cose che scorrono; distrugge le categorie superandole, invadendole. L'ibrido rivela, invece, un mondo di differenze, un mondo che è e che è multiplo, che costringe alla coesistenza categorie contraddittorie e incompatibili. Tanto la pelle di pecora trasformata in libro (§26/24), quanto i cinocefali (§7) e i leontocefali (§12) incontrati sul Mar Rosso sbaragliano le credenze sui confini tra le specie.

²⁹ Quelle entità che Bynum chiama *midpoints*. Cfr. *Ivi.*, p. 29.

³⁰ Cfr. *Ivi.*, p. 30.

CAPITOLO PRIMO

GLI ENIGMI DI EXETER E LA TRADIZIONE PRECEDENTE

Fenomeni meteorologici, armi, strumenti musicali, usignoli, coppe ornate, buoi da lavoro, metalli incandescenti, volpi dal pelo fulvo: la raccolta enigmatografica del codice exoniense, già definita come «a mosaic of the actualities of daily experience»¹, nella varietà dei soggetti protagonisti, offre una frastagliata ma dettagliata idea di come l'uomo anglosassone percepisse il mondo circostante. Gli *Enigmi* sono traditi nell'*Exeter Book* (Exeter, Cathedral Library MS 3501), si presentano senza titolo né soluzione e compaiono in più sezioni, fino a coprire la parte conclusiva del codice, variamente danneggiata². I testi copiati sui folia 123v e 124r – *The Husband's Message* e *The Ruin* – non sono considerabili come enigmi, tuttavia, sulla base di considerazioni paleografiche e stilistiche, è possibile ipotizzare che il copista li ritenesse assimilabili al genere enigmatografico; è, pertanto, probabile che, nelle intenzioni dello scriba, la collezione dovesse essere formata da due macrosezioni di enigmi da folio 101r a folio 115r e da folio 122v in poi³.

¹ C. Kennedy, *The Earliest English Poetry*, Oxford University Press, Oxford, 1943, p. 134.

² Tra le sequenze di enigmi il codice testimonia una serie di testi di diversa natura. Secondo la titolazione convenzionale, la successione è la seguente: *Enigmi* (da #1-2-3/1 a #59/57) ff. 101r- f.115r; *The Wife's Lament* ff. 115r-116r, *The Judgement Day I* ff.116r-117v, *Resignation* (A) e (B) ff.117v-119v, *The Descent into Hell* ff. 120r-121v, *Alms-Giving* ff. 121v-122r, *Pharaoh* f.122r, una copia del Padre Nostro in antico inglese, *The Lord's Prayer I* f.122r, un frammento omiletico, *Homiletic Fragment II* ff. 122r-122v, *Enigmi* #30/28b e #60/58 ff. 122v-123r, *The Husband's Message* ff. 122r-123v, *The Ruin* ff. 123v-124v, *Enigmi* (da #61/59 a #95/91), ff. 124v-130v. Gli ultimi quattordici folia sono stati danneggiati da una bruciatura diagonale, cosicché parti consistenti di diversi enigmi sono, allo stato attuale, illeggibili. Cfr. B. Muir (ed.), *The Exeter Anthology of Old English Poetry*, 2 voll., University of Exeter Press, Exeter, 2000, cui si rimanda anche per una presentazione più dettagliata del codice, e Williamson, *The Old English Riddles... cit.*, p. 4. Si indicano i testi poetici anglosassoni secondo i titoli convenzionali attribuiti da Krapp e Dobbie in *ASPR*, a cui, se non diversamente specificato, si farà riferimento per tutte le citazioni riguardanti il corpus poetico anglosassone.

³ Nella *mise en page* di *The Husband's Message* è evidente una separazione in tre parti, che fanno pensare a una distinzione in tre poemetti: «each "poem" begins with a large capital, is followed by heavy punctuation, and uses blank space in its final line to set it off from the following text, as is the scribe's custom» (Muir, *op. cit.*, p. 607). Williamson sceglie di non pronunciarsi a riguardo: «it may be that the Anglo-Saxon notion of poetic order remains simply too far removed from our modern sensibilities to be comprehended» (Williamson, *The Old English Riddles... cit.*, p. 4). Più recentemente, invece, Klinck ritiene che il compilatore della raccolta potrebbe aver pensato che le sezioni così segnalate fossero enigmi o comunque «riddle-like» (A. Klinck, *The Old English Elegies: A Critical Edition and Genre Study*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2001, p. 197). Per Orchard, lo scriba potrebbe aver associato i due poemi agli enigmi vista la presenza di rune e la somiglianza superficiale tra i primi versi (considerato anche l'uso dell'aggettivo *wrætlic*). Cfr. A.

Tratto caratterizzante della raccolta è l'aver collocato al centro della creazione poetica le più diverse componenti della natura e del mondo materiale, soggetti, spesso, appartenenti alla quotidianità. Pochissimi sono, infatti, i testi dedicati a concetti inerenti la dottrina cristiana (per esempio, #40/38 è incentrato sulla creazione, a.i. *gesceaft*, mentre #41/43 analizza il rapporto tra 'anima e corpo', a.i. *gæst ond līc-hama*) oppure a oggetti di pregio (come #48/46 'calice', a.i. *calic* o *hūsel-fæt* e #79/83 'oro/metallo' a.i. *ōra*). Molto più numerosi, invece, i casi in cui l'attenzione dell'enigmista è riservata alle 'piccole cose'; animali umili e oggetti di uso quotidiano, di importanza modesta, sono spesso tratteggiati anche in pochi versi e filtrati attraverso una prospettiva inusuale, che trasforma quell'oggetto comune e assolutamente riconoscibile in una creatura – *wiht* – strana e perturbante⁴.

Prodotto letterario di sviluppata ricercatezza formale, gli enigmi dell'*Exeter Book*, affondano le loro radici sia nella tradizione enigmatografica latina, da cui traggono temi e motivi, sia nelle forme orali di enigmistica, soprattutto in relazione alle modalità di elaborazione della proposizione enigmatica, basata su una interdipendenza tra la soluzione letterale e una focalizzazione metaforica che ne offusca la spiegazione⁵.

1.1 Alcuni cenni sull'evoluzione dell'enigmatografia

La pratica enigmistica è una delle forme elementari di cultura orale, tanto che è possibile ritrovare strutture, temi e motivi simili in culture separate da distanze spaziali e temporali anche molto vaste. Una simile tradizione è considerabile, alla stregua della fiaba, come un motivo errante, *Wandermotif*, concernente i riti di passaggio fondamentali nell'esistenza dell'essere umano⁶.

Orchard, "Reconstructing The Ruin", in V. Blanton - H. Scheck (eds.), *Intertexts: Studies in Anglo-Saxon Culture Presented to Paul E. Szarmach*, Brepols, Tempe, 2008, pp. 45-68, in particolare p. 46.

⁴ Cfr. J. Wilcox, " 'Tell Me What I Am': the Old English Riddles," in D. Johnson - E. Treharne (eds.), *Readings in Medieval Texts: Interpreting Old and Middle English Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 46-59, in particolare p. 47.

⁵ Cfr. P. Murphy, *Unriddling the Exeter Riddles*, Penn State University Press, University Park, 2011, p. 18.

⁶ Sembrerebbe che, in origine, la pratica enigmistica avesse una funzione analoga a quella di un rito iniziatico. Le testimonianze in Grecia e nella India vedica suggeriscono l'idea che per i popoli più antichi la soluzione dell'indovinello fosse connessa alla domanda solo in modo convenzionale. Originariamente, pertanto, l'interrogazione enigmatica mirava a testare non l'arguzia dell'interlocutore, ma quel grado di conoscenza della tradizione che ne avrebbe provato l'appartenenza a una medesima comunità culturale. Si vedano a riguardo F. Tupper (ed.), *The Riddles of the Exeter Book*, Ginn & Co., Boston, 1910, p.xxvi; R. Caillois - J. Mehlman, "Riddles and Images", *Yale French*

All'interno dell'enigmatografia, è possibile distinguere tra l'indovinello, denominazione riservata a un testo di origine orale e popolare, e l'enigma che, attualmente, indica un componimento letterario. Secondo Taylor, l'enigma (*literary riddle*) si differenzerebbe dall'indovinello (*folk riddle*) perché composto da artisti animati da un consapevole intento letterario⁷. Così, Blauner, prima, e Lendinara, poi, rintracciano gli elementi che caratterizzano l'uno e l'altro: l'indovinello sviluppa, in genere, un'unica contraddizione, si caratterizza per l'assenza di una cornice descrittiva, quindi per la brevità; l'enigma, invece, richiede un'elaborazione formale con il coinvolgimento di temi astratti, predispone una soluzione sorprendente, si basa su paradossi e contraddizioni che vengono organizzati secondo modalità atte a delineare un unico discorso di senso compiuto⁸. Entrambe le denominazioni possono, pertanto, indicare una proposizione che richiede a chi legge o ascolta di indovinare un concetto, un oggetto o una persona, la discriminante tra le due non concerne la struttura della formulazione enigmatica, quanto piuttosto il livello di elaborazione formale.

Nella cultura occidentale gli enigmi godono di una lunga tradizione: in Grecia dovevano essere un intrattenimento simposiale fin dal V secolo a.C. Ampie collezioni di enigmi in greco si trovano nell'opera di Ateneo di Naucrati (II sec.) e nell'*Antologia Palatina*. Minore la presenza nella letteratura latina classica: Aulo Gellio, nel libro VI delle *Notti Attiche*, conserva un solo testo di Varrone, mentre Petronio ne cita alcuni nel *Satyricon*⁹. Risale, infatti, al periodo tardo-antico la prima raccolta organizzata di *aenigmata*. La collezione è attribuita a Sinfosio o Simposio, scrittore d'identità incerta del IV-V secolo, attivo con buona probabilità nell'Africa settentrionale. Nella sua opera sono riuniti cento enigmi di tre esametri ciascuno la cui soluzione è generalmente fornita

Studies, 41, 1968, pp. 148-158, in particolare p.151; M. Meli, "Enigmi nella sapienza e sapienza negli enigmi", *L'immagine Riflessa*, 19, 2010, pp. 37-65, in particolare pp. 41-49; S. Senderovich, *The Riddle of the Riddle: a Study of the Folk Riddle's Figurative Nature*, Kegan Paul, London, 2005, p. 12.

⁷ Cfr. A. Taylor, "The Riddle", *California Folklore Quarterly*, 2, 1943, pp. 129-147, in particolare p. 143.

⁸ Cfr. D. Blauner, "The Early Literary Riddle", *Folklore*, 78, 1967, pp. 49-58, in particolare p. 49 e cfr. P. Lendinara, "Aspetti della società germanica negli Enigmi del Codice Exoniense", in V. Dolcetti-Corazza - R. Gendre (cur.), *Antichità germaniche I: Parte I Seminario avanzato di filologia germanica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2001, pp. 3-41, in particolare pp. 9-10.

⁹ Cfr. L. Canfora - C. Jacob (cur.), Ateneo di Naucrati, *I deipnosofisti. I dotti a banchetto*, 4 voll., Roma, Salerno Editore, 2001; F. Conca - M. Marzi - G. Zanetto (cur.), *Antologia Palatina*, 3 voll., Collana Classici Greci, UTET, Torino, 2005-2011. G. Bernardi-Perini (cur.), Aulo Gellio, *Notti Attiche*, UTET, Torino, 1992; G. Reverdito (cur.), Petronio Arbitro, *Satyricon*, Garzanti, Milano, 2008.

dal titolo che li precede. Gli *Aenigmata* di Simposio trattano gli argomenti più vari, talvolta, associati l'uno all'altro secondo un criterio tematico: riguardano elementi naturali, animali, oggetti di casa, strumenti da lavoro, ecc. Il nome dell'autore, della cui vita non si conosce nulla, potrebbe essere uno pseudonimo allusivo all'ambito conviviale, come suggerito dalla *praefatio* che colloca la composizione degli indovinelli nel contesto dei *Saturnalia*¹⁰.

Tracce dell'influenza di tale raccolta si ritrovano sparse nella produzione letteraria dell'Europa medievale: alcuni dei testi simposiani sono inseriti in romanzi come l'*Historia Apollonii Regis Tyrii* (V secolo ca.)¹¹ e in florilegi didattici come la *Collectanea* dell'VIII secolo precedentemente attribuita a Beda. Anche la *Disputatio Pippini cum Albino*, un serrato scambio di arguzie tra Alcuino (735-804) e il suo allievo, uno dei figli di Carlo Magno, Pipino, unisce alla letteratura sapienziale alcune riscritture in prosa di enigmi simposiani¹².

Numerosi autori dell'Inghilterra anglosassone che si cimentano nel genere riprendono deliberatamente il modello di Simposio. Adelmo (640-709), l'esponente di maggiore spicco dell'enigmatografia anglo-latina¹³, inserisce nell'*Epistola ad Acircium* una centuria di enigmi in esametri di lunghezza variabile, come esempi per il suo trattato sul metro latino. La raccolta di Adelmo si richiama alla tradizione di Simposio, ma in essa tematiche e toni differiscono in maniera netta. Gli *Aenigmata* adelmiani hanno una chiara ascendenza cristiana: oltre all'intento enciclopedico, testimoniato dalla varietà dei soggetti, l'obiettivo dell'intera raccolta sembrerebbe essere l'esplorazione della creazione divina in opposizione alle opere umane. La collezione si conclude, infatti, con un

¹⁰ Si vedano a riguardo M. Lapidge - J. Rosier, *Aldhelm: The Poetic Works*, D.S. Brewer, Cambridge, 1985, p. 62; M. Lapidge, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 334 e l'introduzione all'opera simposiana in M. Bergamin (ed.) *L'enigmistica medievale e gli indovinelli di Simposio*, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2017.

¹¹ Il romanzo circolò in Inghilterra anche in una versione vernacolare risalente al 1000 ca., purtroppo pervenutaci mancante della sezione contenente gli enigmi simposiani. Cfr. D. Bitterli, *Say What I Am Called: The Old English Riddles of the Exeter Book and the Anglo-Latin Riddle Tradition*, University of Toronto Press, Toronto, 2009, p. 15.

¹² Cfr. G. Schmeling (ed.), *Historia Apolloniis regis Tyri*, Teubner, Leipzig, 1988; M. Bayless - M. Lapidge (ed.), *Collectanea Pseudo-Bedae*, School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1998; L. W. Daly - W. Suchier (hrsg.), *Die Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi, nebst einigen verwandten Texten*, University of Illinois Press, Urbana, 1939, pp. 134-146.

¹³ Per quanto riguarda l'edizione di riferimento alle raccolte enigmatografiche di seguito citate si rimanda a F. Glorie (ed.), *Variae Collectiones Aenigmatum Merovingicae Aetatis*, C.C.S.L. 133 - 133a, Brepols, Turnhout, 1968.

centesimo enigma, intitolato *Creatura*, che è dedicato a una riflessione sulla vastità dell'universo¹⁴.

Alla lezione di Adelmo, e in misura minore all'influenza simposiana, si rifanno poi gli enigmi di Tatuino (m. 734), arcivescovo di Canterbury. Si tratta, in questo caso, di quaranta acrostici dedicati a soggetti teologici, oggetti di uso scolastico, mostri, meraviglie e fenomeni naturali; una collezione 'completata' tematicamente da ulteriori sessanta enigmi, composti da Eusebio (m. 747), probabilmente Hwaetberht, abate di Wearmouth. Anche Bonifacio (ca. 680 - 754) compone una ventina di testi, dedicati a vizi e virtù, la cui soluzione veniva fornita da un acrostico per ciascun testo. Altre raccolte enigmatografiche in latino riconducibili al contesto culturale dell'Inghilterra anglosassone sono: i sessantatré *Aenigmata Tullii*, o *Bern Riddles*, nonché i dodici *Enigmi di Lorsch*, scritti in esametri in forma anonima nel IX secolo.

Gli *Enigmi* dell'*Exeter Book* offrono una risposta formalmente elaborata in antico inglese a questa consolidata tradizione anglo-latina di cui sarebbero un ramo ulteriore¹⁵. La relazione tra *aenigmata* anglo-latini e *riddles* in inglese antico è stata per lungo tempo ridotta ai termini di un'opposizione sterile: da una parte, le opere in latino incentrate unicamente su argomenti didattici che annullavano l'elemento sfidante del gioco enigmistico, poiché offrivano la soluzione come titolo, dall'altra le composizioni in inglese antico che, esaltando il lato giocoso, ritraevano oggetti di uso quotidiano attraverso prospettive inusuali¹⁶. Questa distinzione è ormai da considerarsi superata: l'interesse per l'esplorazione dell'universo naturale e delle creazioni umane, il gusto per i giochi etimologici e linguistici sono caratteristiche che demarcano indistintamente l'intera tradizione. Ampiamente condivisi sono, inoltre, alcune figure retoriche, tratti stilistici e strutturali, come ad esempio, personificazione e prosopopea, e le formule d'apertura e di chiusura che, seppur sviluppate agli estremi nella raccolta anglosassone,

¹⁴ Cfr. Lapidge - Rosier, *op. cit.*, pp. 63-65.

¹⁵ Cfr. Bitterli, *Say What I Am Called... cit.*, p.4.

¹⁶ Si pensi a quanto scrive Wilcox: «Whereas the Anglo-Latin *aenigmata* generally circulate with titles that name the object described, the Old English riddle highlight their playful challenge by lacking any stated solution». Wilcox, *art. cit.*, p. 47. La mancanza dell'elemento sfidante è fortemente sottolineata anche da Williamson che, pur riconoscendo l'influenza latina sulla collezione anglosassone, non sembra giudicare favorevolmente i testi latini: «Most of these Latin riddles are admittedly a far cry from the Old English». In merito agli enigmi di Simposio, infatti, scrive: «The construction is regular to the point of boredom» mentre invece «the Old English riddles [...] assumed distinct Old English qualities, namely imaginative portrayal and projection and the power of a dramatic literary game». Williamson, *The Old English Riddles... cit.*, pp. 23-24.

si riscontrano anche nei testi latini¹⁷. Inoltre, al di là delle traduzioni dirette di cui noti esempi sono gli enigmi #35/33 e #40/38 – entrambi versioni in antico inglese di testi adelmiani, rispettivamente il trentatreesimo, intitolato *Lorica*¹⁸, e il già citato centesimo enigma, *Creatura* – i due rami della tradizione sono accomunati dalla ricorrenza di soggetti, motivi e connessioni tematiche¹⁹.

Di contro la collezione anglosassone, oltre a essere la più antica raccolta di poemi enigmistici in una lingua volgare, mostra la propria peculiarità anche in un eclettismo di temi e approcci, un eclettismo riconducibile a quella dialettica tra sollecitazioni culturali diverse proprie alla tradizione poetica antico inglese²⁰. Analogamente, trova campo fertile nel gioco enigmistico la propensione a descrivere un oggetto evidenziandone le qualità, piuttosto che limitarsi a designarlo con il semplice nome, attraverso, il ricorso a perifrasi, variazioni, comparazioni e apposizioni²¹. Infine, rispetto agli enigmi anglo-latini, la raccolta mostra un legame più pronunciato con la tradizione orale²² nella tendenza all'elaborazione estrema dell'immaginario metaforico. Nella collezione dell'*Exeter Book*, infatti, la proposizione enigmatica spesso non è collegata unicamente alla soluzione

¹⁷ Cfr. A. Orchard, "Enigma Variations: The Anglo-Saxon Riddle-Tradition", in A. Orchard - K. O'Brien O'Keeffe (eds.) *Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge*, 2 vols., University of Toronto Press, Toronto, 2005, vol. 1, pp. 284-304.

¹⁸ Una versione antecedente a questa traduzione è il *Leiden Riddle*, così chiamato perché tradito in Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Vocius Lat. 4o 106. L'enigma, che accompagna il testo latino di cui è traduzione, è stato probabilmente copiato presso l'abbazia di Fleury nel X secolo ma presenta caratteristiche linguistiche del dialetto northumbrico, databili all'VIII. Cfr. M.B. Parkes, "The Manuscript of the Leiden Riddle", *Anglo-Saxon England*, 1, 1972, pp. 207-217.

¹⁹ Esemplificativamente si possono ricordare: le espansioni libere dei tristici di Simposio (#16/14, dedicato all'ancora, #47/45, incentrato sulla tarma da libro, #85/81, riguardante il tema del pesce nel fiume e #86/82, la descrizione di venditore d'aglio con un occhio solo; corrispondenti rispettivamente agli enigmi simposiani LXI *Anchora*, XVI *Tinea*, XII *Flumen et piscis* e XCIV *Luscus alium vendens*). Ancora, i versi tatuiniani dedicati alla pagina pergameneacea nel suo *De Membrano* sono chiaramente rievocati nei versi iniziali di #26/24. Cfr. Bitterli, *Say What I Am Called... cit.*, pp. 25-26.

²⁰ Cfr. M. Nelson: «[T]he riddles enabled or compelled members of Anglo-Saxon audiences to draw upon several areas of knowledge to find their solutions. These areas involved the heroic, patristic, and erotic perspectives of the men in the mead halls and in the monasteries, and they reflected the multiple frames of reference which were the natural result of the fusion of cultures». "The Rhetoric of the Exeter Book Riddles", *Speculum*, 49, 1974, pp. 421-440, in particolare p. 421.

²¹ Si veda a riguardo G. Manganella, "Gli animali nella poesia anglosassone", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione Germanica*, 8, 1965, pp. 261-284, in particolare pp. 262-263. D'altra parte, riguardo al gusto del *wordplay* in antico inglese si veda anche R. Frank, "Uses of Paronomasia in Old English Scriptural Verse", *Speculum*, 42, 1972, pp. 207-226.

²² Nonostante l'opinione di Williamson (cfr. *The Old English Riddles ... cit.*, p. 23), che considerava quasi nulla l'influenza del genere popolare sulla raccolta, ritenendo inverosimile l'esistenza di una tradizione enigmistica anglosassone non attestata né in prosa, né in poesia, è, invece, molto probabile che anche nell'Inghilterra anglosassone l'indovinello avesse avuto una diffusione orale, come accaduto nel resto del mondo (cfr. Lapidge - Rosier, *op. cit.*, p. 62).

nascosta, ma è connessa anche a una focalizzazione metaforica sottintesa che organizza in maniera coerente tutte le strategie di offuscamento nel testo.

1.2 Enigma e metafora

Il termine *αἰνιγμα*, in quanto figura semantica connessa all'ambito dell'analogia, entra nei discorsi sulla retorica fin da Aristotele. Il filosofo peripatetico rilevava la dipendenza di questo tropo dalla metafora, poiché riteneva fosse possibile 'trarre buone metafore da enigmi ben costruiti'²³: mediante lo strumento metaforico, l'enigma collega cose che sarebbero impossibili da collegare nel mondo reale²⁴. Per Aristotele, la formulazione enigmatica è una proposizione formata 'male' dal punto di vista semantico e, pertanto sarebbe, di per sé, una contraddizione che necessita l'intervento della metafora²⁵.

Successivamente i retori latini, ereditando le argomentazioni aristoteliane, riflettono sulla relazione tra l'*aenigma* e le figure metaforiche: Cicerone, nel *De Oratore*, accosta l'enigma al concetto di allegoria²⁶; Quintiliano, nell'*Institutio Oratoria* segue le idee dei suoi predecessori e collega l'enigma con l'*ambages*²⁷. Donato nella sua *Ars Major*, classifica la figura retorica dell'*aenigma* come una delle sette tipologie d'allegoria²⁸, procedendo poi a definirla come:

*Aenigma est obscura sententia per occultam similitudinem rerum ut
Mater me genuit, eadem mox gignitur ex me*

²³ «Καὶ ὅλως ἐκ τῶν εὖ ἡνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς· μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται, ὥστε δῆλον ὅτι εὖ μετενήνεκται. καὶ ἀπὸ καλῶν» 'E in generale è possibile trarre buone metafore da enigmi ben costruiti. Le metafore infatti dicono per enigma, e di conseguenza è chiaro che la trasposizione è fatta bene'. Aristotele, *Retorica*, 1405b, in S. Gastaldi (cur.), Carocci Editore, Roma, 2014.

²⁴ «Αἰνίγματος τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστὶ, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι· κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν <άλλων> ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἷόν τε τοῦτο ποιῆσαι, κατὰ δὲ τὴν μεταφορῶν ἐνδέχεται, οἷον “ἄνδρ’ εἶδον πυρὶ χαλκὸν ἐπ’ ἀνέρι κολλήσαντα”, καὶ τὰ τοιαῦτα» 'L'enigma ha, infatti, questa forma: collegare, parlando, cose reali impossibili da collegare; il che non è certamente possibile fare mediante la combinazione degli altri nomi, ma si rende possibile grazie alle metafore, ad esempio, una come "vidi un uomo che col fuoco incollava bronzo su uomo" e altre del genere'. Aristotele, *Poetica*: 22, 25-30, in D. Guastini (cur.), Carocci Editore, Roma, 2010.

²⁵ «Dato che per Aristotele collegare cose impossibili significa formulare una contraddizione, la sua definizione vuol dire che l'enigma è una contraddizione che designa qualcosa di reale, anziché indicare nulla, come di regola. Perché ciò avvenga, aggiunge Aristotele, non si possono collegare i nomi nel loro significato ordinario, ma bisogna far intervenire la metafora». G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975, p. 56.

²⁶ Cfr. Cicerone, *De Oratore*: III, XLI, 166; in G. Norcio (cur.), Utet, Torino, 1986.

²⁷ Cfr. Quintiliano, *Institutio Oratoria*: VI, III, 51; in A. Pennacini (cur.), Einaudi, Torino, 2001.

²⁸ È classificato insieme a ironia, antifrasi (*antiphrasis*), eufemismo (*charientismos*), paremia o proverbio (*paroemia*), sarcasmo (*sarcamos*) e urbanità (*astismos*).

cum significet aquam in glaciem concrecere et ex eadem rursus effluere²⁹.

Il retore tardolatino attraverso il riferimento alla similitudine pone in luce in modo chiaro il meccanismo: l'enigma rivela le somiglianze, le affinità, tra soggetti apparentemente distanti, analogie che sarebbero altrimenti celate. La differenza tra similitudine ed enigma consisterebbe nella formulazione attraverso cui queste figure vengono accomunate: la similitudine propone un'associazione diretta; il filtro dell'enigma vi aggiunge un elemento dissociativo, un paradosso. L'acqua è accomunata a una madre generatrice, ma a differenza di una comune madre, essa è anche generata da suo figlio; rispetto alla similitudine che si focalizza sui due elementi comparati, nell'enigma l'attenzione si sposta sugli elementi che, da un lato, equiparano, dall'altro, differenziano le due entità³⁰.

La vicinanza tra l'enigma come figura retorica e la metafora assume una centralità pregnante nella composizione dell'enigma in quanto opera letteraria. Un poemetto enigmatografico, infatti, è, generalmente, prodotto dall'elaborazione di questa struttura base che vede entità, spesso appartenenti a categorie concettuali diverse, accomunate in un unico discorso di senso compiuto, fino alla creazione di un paradosso insolubile che funge da indizio rivelatore. Si pensi all'enigma XII della raccolta simposiana, *Flumen et piscis*:

Est domus in terris, clara quae uoce resultat.
Ipsa domus resonat, tacitus sed non sonat hospes.
Ambo tamen currunt, hospes simul et domus una.

In questo motivo popolare di ampia diffusione³¹, il fiume diventa una casa rumorosa, mentre il pesce, che in essa abita, è il suo ospite silente. Il paradosso centrale è enunciato, coerentemente, nel secondo verso, la casa risuona, il suo ospite tace; l'indizio fondamentale compare invece nel verso conclusivo: nessuna casa può *currere*³².

²⁹ Donato, *Ars Major*, III, 6, in *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical: étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (Ive-IXe siècle) et édition critique*, (éd.) L. Holtz, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1981.

³⁰ Cfr. E. Cook, *Enigmas and Riddles in Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 40.

³¹ Tupper ne rintraccia influenze fino in Turchia. Cfr. Tupper, *op. cit.*, p. 225.

³² Al modello simposiano si rifà Alcuino. Nella *Disputatio Pippini cum Albino*, la sagace risposta del giovane Pipino, anziché esplicitare la soluzione, vi fa riferimento in forma metonimica: «A. Vidi

Così anche negli *Enigmi* di Exeter, l'aspetto metaforico è fondamentale. Al fine di descriverne la struttura, Williamson, attingendo dalla descrizione della metafora proposta da Richards nel 1936, riconsidera le relazioni tra gli elementi della proposizione enigmatica. La metafora è spiegabile come l'espressione di un'idea o pensiero (*tenor*) attraverso un termine (*vehicle*) che abitualmente sarebbe utilizzato per esprimere un'altra idea o pensiero³³. L'enigma, come la metafora, lega due concetti apparentemente incompatibili tra di loro in un'unica rappresentazione. In un enigma, la creatura nascosta, il soggetto principale, la 'soluzione', rappresenta il *tenor* della formulazione metaforica, il *vehicle* è l'essere di cui indossa la maschera. Ciò che avvicina i due poli del confronto è un punto d'incontro, un *common ground*. Tuttavia, affinché funzioni, il gioco enigmistico non può limitarsi a elencare i caratteri di somiglianza, necessita della presenza di un elemento descrittivo negativo, una o più caratteristiche che nella descrizione creino un paradosso esplicito, qualcosa che venga subito riconosciuto come illogico e che produca un immediato effetto opposto alla riduzione delle distanze attuata grazie alle somiglianze³⁴. Si pensi esemplificativamente a #70.1-4/67³⁵:

Wiht is wrætlic þam þe hyre wisan ne conn:
 singeð þurh sidan; is se sweora woh,
 3 orþoncum geworht; hafap eaxle tua,
 scearp on gescyldrum. His gesceapo * * *

La creatura è straordinaria per chi non ne conosce gli usi: canta dai fianchi; il collo è curvo, modellato ad arte; ha due spalle sulle scapole affilate. Il suo destino
 * * *

La metafora di base si fonda sull'accostamento tra una figura umana che funge, dunque, da *vehicle*, e il *tenor* tenuto nascosto, la lira. I due soggetti hanno entrambi due

hospitem currentem cum domo sua, et ille tacebat et domus sonabat. B. Para mihi rete, et pandam tibi» (Daly - Suchier, *op. cit.*, p. 140).

³³ Si rimanda al lavoro fondamentale di I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford, 1936.

³⁴ Cfr. M. Salvador-Bello, "Direct and Indirect Clues: Exeter Riddle No. 74 Reconsidered", *Neuphilologische Mitteilungen*, 99,1, 1998, pp. 17-29, in particolare p. 17.

³⁵ Krapp e Dobbie contano come un unico testo, #70, gli enigmi che nella numerazione di Williamson corrispondono a #67 e #68. I due enigmi sono stati trattati come unico testo da tutti gli editori fino a quando Pope rilevò la mancanza di un folio tra f. 125 e f. 126 nel manoscritto, per cui i testi sono da considerare separati, il primo mancante della conclusione, mentre nel secondo mancano i versi iniziali. Cfr. J. C. Pope, "An Unsuspected Lacuna in the Exeter Book: Divorce Proceedings for an Ill-matched Couple in the Old English Riddles", *Speculum*, 49, 3, 1974, pp. 615-622; cfr. Williamson, *The Old English Riddles... cit.*, pp. 336-337; cfr. Muir, *op. cit.*, p. 711.

spalle, un collo affusolato e una voce melodiosa che produce suoni, ma quando l'enigmista suggerisce che il canto è prodotto dai fianchi della creatura il confronto vacilla. «Singeð þurh sidan» (v. 2a), 'canta dai fianchi', è in immediata contraddizione con il resto della proposizione: l'informazione produce un allontanamento tra la creatura da indovinare e la descrizione suggerita nel testo, un paradosso esplicito che Williamson definisce «metaphoric gap»³⁶.

Nell'economia della proposizione enigmatica il paradosso può non essere unico, i testi spesso moltiplicano le piccole contraddizioni all'interno della descrizione e i richiami più o meno velati alla distanza o alla vicinanza tra *vehicle* e *tenor*. Elementi di somiglianza e caratteristiche discordanti si sovrappongono per dar forma a un gioco di oscuramento e disvelamento del soggetto che, proprio per questo motivo, sfida continuamente la capacità di discernere le categorie nella percezione razionale. Identità distinte in categorie nette nell'universo logico, nella prospettiva onirica dell'enigmista, diventano visioni incoerenti e ambigue, in cui qualsiasi entità può trasformarsi in qualcosa di completamente diverso. L'enigma, infatti, ignora deliberatamente qualsiasi forma di tassonomia ontologica, anzi trova la sua ragion d'essere nella messa in discussione delle categorie concettuali³⁷.

Secondo Murphy, nell'organizzazione degli enigmi dell'*Exeter Book*, gli elementi che accomunano e allontanano le due entità comparate si sommano per formare un discorso coeso, una metafora estesa che soggiace al testo per fornirgli coerenza:

The simple idea is that an Old English Riddle's proposition (the "question" or description posed) may at times relate not only to an unnamed solution but also to what I call its "focus", and underlying metaphor that lends coherence to the text's strategy of obfuscation³⁸.

Nell'ambito dei poemi enigmatografici in generale, e negli *Enigmi* dell'*Exeter Book* in particolare, la risoluzione, infatti, non consiste semplicemente nella proposta di una soluzione, capire un testo enigmatico significa riuscire a riconoscere e spiegare tutte le strategie d'offuscamento ovvero le scelte semantiche che deliberatamente mirano a

³⁶ C. Williamson, *A Feast for Creatures... cit.*, p. 27.

³⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 25-33.

³⁸ Murphy, *op. cit.*, p. 18.

confondere la soluzione³⁹. In altre parole, i poemi enigmatografici non sono organizzati unicamente in relazione alla soluzione ma anche intorno a una focalizzazione metaforica implicita⁴⁰. Alcuni aspetti della descrizione del soggetto da indovinare potrebbero non essere utili per comprendere la soluzione, quanto piuttosto per svelare il duplice senso, letterale e metaforico, implicito nel testo. L’inserimento di caratteristiche comuni e contrastanti, infatti, produce ambiguità e fa parte del processo di offuscamento del soggetto principale. Negli *Enigmi* gli elementi di *common ground* e *metaphoric gap* non sono mai scelti in maniera arbitraria: la base metaforica dell’enigma organizza il resto della formulazione, enfatizzando o sopprimendo i tratti del soggetto primario, che corrisponde alla soluzione, proponendo informazioni su di esso che generalmente sono attribuite al soggetto secondario⁴¹. La metafora che sottende l’enigma opera in linea di massima alla maniera ‘interattiva’ descritta da Black in *Models and Metaphor*: il focus della metafora, considerabile come equivalente al *vehicle* di Richards, implica un sistema di luoghi comuni associati a esso che modellano e modificano la comprensione del soggetto principale⁴². Il testo di #34/32 è un buon esempio di come i dettagli relativi alla metafora di base agiscano nel modificare la percezione della soluzione:

Ic with geseah in wera burgum
 seo þæt feoh fedeð. Hafað fela toþa;
 3 nebb biþ hyre æt nytte; niþerweard gongeð,
 hiþeð holdlice ond to ham tyhð,
 wæþeð geond weallas, wyrte seceð.
 6 Aa heo þa findeð þa þe fæst ne biþ;
 læteð hio þa wlitigan wirtum fæste,
 stille stondan on stapolwonge,
 9 beorthe blican, blowan ond growan.

Ho visto una creatura nelle città degli uomini, quella che nutre il bestiame. Ha molti denti; il naso le è utile; cammina rivolta verso il basso, saccheggia accuratamente e procede verso casa, va a caccia lungo le mura, cerca piante. Trova sempre quella che non è salda; tralascia quella bella, quella salda nelle

³⁹ Cfr. A.N. Doane, “Three Old English Implement Riddles: Reconsideration of Numbers 4, 49 and 73”, *Modern Philology*, 84, 1987, pp. 243-257, in particolare p. 243.

⁴⁰ In questo, la componente della tradizione orale è estremamente importante per interpretare nel modo più completo non solo temi e motivi di questi testi, ma soprattutto, le relative modalità di elaborazione: «In fact, as the simple presence of “double-entendre” riddles in the collection suggests, the very modes of riddling in the *Exeter Book* are likely to be influenced by popular, as well as learned, enigmatic kinds» Murphy, *op. cit.*, p. 18.

⁴¹ Cfr. Ivi, p. 47.

⁴² Cfr. M. Black, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1962, pp. 41-45.

radici, che si erge tranquilla sul ceppo per splendere fulgidamente, fiorire e crescere.

L'enigma esordisce lasciando supporre al pubblico che la voce narrante sia un soggetto animato, un cane; i riferimenti a naso (v.3a), denti (v.2b) e all'inseguire qualcosa lungo le mura (v.5a) sono spiegabili in relazione alla soluzione – rastrello da cortile – soltanto dopo aver letto i versi finali che si concentrano sull'abilità principale del protagonista: sradicare le erbacce, salvando le piante migliori. Le due azioni finali chiariscono l'identità del protagonista, mentre i versi iniziali sembrano indurre a sovrapporre le due figure. Il sistema di luoghi comuni associati alla figura del cane si è giustapposto al sistema di luoghi comuni associati all'immagine dell'utensile da lavoro.

L'espansione della metafora centrale crea concatenazioni di dettagli su dettagli che non sono sempre in contraddizione l'uno con l'altro, ma finiscono per costituire una sorta di intreccio di variazioni. Creano ciò che Murphy chiama «a pleasing sense of intricacy»⁴³, da sciogliere nel momento in cui viene trovata la chiave giusta.

Il gioco di incastri tra indizi letterali e immagini metaforiche, negli enigmi in inglese antico, è elaborato attraverso uno stile paratattico in cui i connettivi logici sono spesso sottintesi e, pertanto, le connotazioni di significato sono giustapposte⁴⁴. Tutto ciò contribuisce a creare un senso di disarmonia: persino quando si giunge alla soluzione, la collocazione frastagliata dei dettagli non permette al quadro d'insieme di formarsi del tutto. L'enigma si costruisce sulle contraddizioni e sui passaggi da uno stato all'altro: da animato a inanimato, da vita a morte e da morte a vita, da infanzia felice a vita adulta sofferente; le creature sono meravigliose – *wundorlīc* o *wrætlic* – perché possiedono l'abilità di muoversi tra identità differenti. Ogni creatura è rappresentata come sé stessa ma anche come qualcos'altro, le figure che popolano gli enigmi anglosassoni appaiono sempre doppie, plurime o metamorfiche: dietro l'usignolo c'è sempre il poeta (#8/6), dietro il venditore d'aglio c'è comunque il mostro (#86/82), dietro il rastrello s'intravede

⁴³ Murphy, *op. cit.*, pp. 40-41.

⁴⁴ In linea con lo stile della poesia anglosassone, così come descritto da Robinson: una poesia caratterizzata da «artfully congested syntax, the heavily nominal surface structure and the martaling of juxtaposition». F. Robinson, *Beowulf and the appositive style*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1985, p. 15. Niles, a riguardo scrive: «in their style and form, the Exeter Book riddles are a quintessential example of the Anglo-Saxon *ars poetica* [...] their syntax is interlaced in the customary poetic manner, which differs so noticeably from that of prose; and their phrasing is densely impacted to the point of being difficult to understand, even when one knows the answers». Niles, *Old English Enigmatic Poems... cit.*, p. 45.

il cane (#34/32), dietro la volpe resta, in controluce, l'essere umano (#15/13). È in questo senso che, pur nell'ecletticità della raccolta, è possibile leggere all'interno di essa, un interesse per l'instabilità e la fluidità dei soggetti del mondo, impossibili da organizzare in categorie precise.

CAPITOLO SECONDO

PROSOPOPEA, ANTROPOMORFISMO ED EMPATIA NEGLI *ENIGMI*

Già Tupper, nel 1910, notava come, negli *Enigmi*, tempeste, scudi, birre, archi, ostriche, buoi e tutte le altre creature assumessero uno stato mentale tipicamente umano e dinamico:

in many riddles, the subject is quickened into full life. The riddler points to the living soul of his creatures, or else he follows the far more effective method of ascribing to beast or even to inanimate things the traits and passion of men¹.

Attribuire ad animali e a cose inanimate le passioni degli uomini è conseguenza diretta del processo metaforico che, come visto, interessa l'organizzazione di un enigma. Nella raccolta dell'*Exeter Book*, la personificazione è infatti la strategia di offuscamento che ricorre con maggiore frequenza.

Più precisamente, con Williamson, è possibile catalogare i testi della collezione attraverso due poli percettivi: le creature straordinarie possono essere descritte da un osservatore esterno, in terza persona, oppure possono auto-presentarsi, in prima persona. Nei cosiddetti enigmi di descrizione (*third-person riddle of description*), il testo esordisce con locuzioni quali *Ic seah*, *Ic gefrægn* per poi procedere nel dettaglio a illustrare le varie caratteristiche paradossali della creatura osservata: la struttura del testo è narrativa, oltre che descrittiva, e mentre l'osservatore esterno conserva la propria umanità, la creatura, che raramente è un essere umano, viene tratteggiata in termini squisitamente antropomorfici. Nei circa cinquanta enigmi detti di personificazione (*first-person riddles of personification*), invece, la frase d'esordio, spesso *Ic eom* o *Ic wæs*, attribuisce agli oggetti inanimati, agli animali o ai fenomeni naturali la capacità di elaborare un discorso, permettendo ai soggetti di mostrarsi come se fossero dotati di volontà d'azione, emozioni ed esperienza². Sono enigmi prosopopeici.

¹ F. Tupper, *op. cit.*, p. xc.

² Cfr. Williamson, *The Old English Riddles... cit.*, pp. 25 - 26. Per un approfondimento sull'uso della prosopopea nella letteratura anglosassone in generale e negli *Enigmi* in particolare si rimanda a M. Schlauch, "The Dream of the Rood' as Prosopopoeia", in P.W. Long (ed.), *Essays and studies in*

La personificazione, del resto, è un procedimento stilistico piuttosto frequente nella documentazione poetica anglosassone³. L'esempio più noto è probabilmente la narrazione della passione di Cristo attribuita alla voce della croce, in *The Dream of the Rood*; così anche in *The Husband's Message*, poemetto tradito nell'*Exeter Book* insieme agli *Enigmi*, è il messaggio a descrivere parte del proprio viaggio⁴. Si pensi poi a come, nella prefazione metrica della traduzione alfrediana della *Cura Pastoralis*, l'opera di Gregorio prenda parola al fine di illustrare la propria sorte in terra anglica. Ancora, nel manoscritto Cambridge, Corpus Christi College, MS 326 (X secolo), il trattato *De Virginate* di Adelmo è preceduto da una prefazione, in cui è il trattato a rendere omaggio al suo autore, presentandosi in un verso maccheronico che mescola inglese antico, latino e greco traslitterato⁵.

Questo uso ampio di prosopopea⁶, d'altra parte, sembra trovare riscontro anche nella pratica antica di incidere spade, gioielli e altri oggetti con dichiarazioni che ne indicavano l'origine e l'appartenenza⁷. Le incisioni prosopopeiche in inglese antico vanno, infatti, da

Honour of Carleton Brown, New York University Press, New York, 1940, pp. 23-34; M. Nelson, "The Rhetoric of the Exeter Book Riddles"... *cit.*, pp. 421-440; P. Orton, "The technique of object-personification in *The Dream of the Rood* and a comparison with the Old English Riddles", *Leeds Studies in English*, 11, 1980, pp. 1-15.

³ All'origine di questa diffusione, ci sarebbe ciò che si potrebbe definire con Guerrieri un generale «gusto per la umanizzazione», per il quale anche creature mostruose come Grendel e sua madre «mostrano di possedere innegabili capacità cognitive ed emozionali». A. M. Guerrieri, "Per uno studio dell'arte retorica germanica: esempi di prosopopea", in L. Del Corso - F. De Vivo - A. Stramaglia (cur.), *Nel segno del testo: edizioni, materiali e studi per Oronzo Pecere*, Edizioni Gonnelli, Firenze, 2015, pp. 327-346, in particolare p. 330.

⁴ Per una più ampia discussione sull'interpretazione di *The Husband's Message* e sul rapporto con il testo che immediatamente lo precede nel codice, l'enigma #60/58, cfr. Klinck, *op. cit.*, pp. 27, 56-60 e 199-208.

⁵ Cfr. H. Sweet (ed.), *King Alfred's West Saxon Version of Gregory's Pastoral Care*, E.E.T.S. o.s. 45 - 50, London, 1871-1872; "Aldhelm" è stato editato da Dobbie in *ASPR IV*, pp. 97-98.

⁶ Knappe a riguardo notava: «The lightest impact of Latin learning is to be expected in the most 'Germanic' genre, which is heroic poetry. Here, the influence of structural figures is usually acknowledged in scholarship, whereas figurative diction such as personification and synecdoche [...] is often attributed to Germanic tradition». G. Knappe, "Classical Rhetoric in Anglo-Saxon England", *Anglo-Saxon England*, 27, 1998, pp. 5-29, in particolare p. 23. Sulla conoscenza della retorica classica nell'Inghilterra anglosassone e sui relativi usi nella documentazione scritta, si vedano, tra gli altri, J. Campbell, "Knowledge of Rhetorical Figures in Anglo-Saxon England", *Journal of English and Germanic Philology*, 66, 1967, pp.1-20; H. Gneuss, "The Study of Language in Anglo-Saxon England", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 72, 1990, pp.1-32; G. Knappe, *Traditionen der klassischen Rhetorik im angelsächsischen England*, Carl Winter, Heidelberg, 1996; J. Steen, *Verse and Virtuosity. The Adaptation of Latin Rhetoric in Old English Poetry* University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2008.

⁷ L. Bragg opportunamente notava come questo tipo di epigrafi in prima persona potrebbero rappresentare forse il primo uso riservato alla scrittura in culture che avevano scarsa familiarità con queste pratiche. In contesti non abituati all'uso della documentazione scritta nelle transazioni, le

semplici dichiarazioni di produzione, come nel caso del *King's Alfred Jewel* del IX secolo, in cui è inciso «Ælfred mec heht gewyrcean» ‘Alfred ordinò che fossi fatto’, a piccoli epigrammi come quello sulla *Brussels Cross*:

Rod is min nama. Geo ic ricne Cyning
bær byfigynde, blode bestemed.

- ³ Þas rode het æþlmær wyrican and Aþelwold hys beropor
Criste to lofe for ælfrices saule hyra beropor[?].

Croce è il mio nome. In passato io tremante trasportai un re potente, coperto di sangue. Æthelmær ordinò che questa croce fosse fatta e Athelwold suo fratello, per l'amore di Cristo, e per l'anima di Ælfric, loro fratello.

In questi casi, la prosopopea è costruita in modo da sottolineare l'identità di chi ha realizzato l'oggetto o ne ha commissionato la produzione, con l'evidente fine di favorirne la notorietà.

La qualità lirica dei testi dell'*Exeter Book* è molto lontana dalla semplicità di tali iscrizioni; tra i versi degli *Enigmi* è possibile, infatti, leggere una forma di celebrazione dell'altro non-umano che da Williamson è considerata una versione ante litteram di *negative capability*, una forma attraverso la quale si rappresenta in termini umani e poetici un universo che umano non è⁸. Questa celebrazione del diverso corrisponde a un atto di simbiosi e di mimesi in cui creatura ed essere umano, indossando l'una le vesti dell'altro, uniscono e confondono le proprie identità.

Il ruolo della prosopopea è fondamentale in questo. Fornire la capacità di esprimersi in prima persona alle creature non umane, infatti, mette in discussione una delle caratteristiche qualificanti l'umanità, la proprietà di linguaggio. Non a caso, in antico inglese, l'essere inanimato è designato con il participio presente di *cweðan*, ‘parlare, dire’,

iscrizioni darebbero voce all'oggetto in quanto elemento permanente, diversamente dalle persone coinvolte nella transazione. Cfr. L. Bragg, *The Lyric Speaker of Old English Poetry*, Associated University Presses, London, Toronto, 1991, pp. 43-45.

⁸ Opportunamente Williamson nota: «There is nothing in the classical tradition to explain the particular lyric quality – almost a celebration of the nonhuman Other – in the Old English poems» (Williamson, *The Old English Riddles ... cit.*, p. 26); mentre il concetto di *negative capability* è elaborato e spiegato da John Keats in una lettera ai suoi fratelli, George e Thomas, datata 22 Dicembre 1817, edita in *The Letter of John Keats*, M. B. Forman (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1935, p. 227: «I mean Negative Capability, that is, when a man is capable of being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason».

preceduto da una negazione: l'inanimato è *uncweðende*, il 'non-parlante'⁹; d'altra parte, in *The Dream of the Rood*, (v. 3a) il narratore definisce gli uomini come coloro che sostengono discorsi, *reordberend*¹⁰. Opportunamente, Hayes, collegando gli *Enigmi* nel contesto di una loro *performance* orale¹¹, pone l'accento sui paradossi vocali insiti nel discorso prosopopeico, che avrebbero indotto il pubblico a individuare lo stretto legame esistente tra la voce del *performer* e il testo scritto¹². Frequentemente negli enigmi di personificazione, dopo aver descritto sé stesso, l'oggetto-soggetto ribalta la situazione, chiedendo al pubblico di esprimere a voce l'identità del parlante: «Saga hwæt ic hatte» 'Di' come mi chiamo'. Questo stratagemma sembrerebbe invitare a una riflessione critica sulla voce che il lettore-*performer* presta al soggetto protagonista. La *performance*, ovvero la vocalizzazione delle esperienze delle creature parlanti, faciliterebbe un processo di mimesi, spingerebbe cioè a rivalutare e trasformare le proprie categorie percettive, spesso in una direzione antropomorfica¹³.

Anche secondo Bragg, che valuta gli *Enigmi* in quanto espressione particolare di una forma di poesia lirica, i processi di identificazione con il personaggio parlante attuati attraverso la prosopopea sono centrali nella risoluzione di un enigma. La strategia risolutiva primaria è, infatti, quella di immaginare il punto di vista del soggetto da

⁹ Si veda la traduzione anglosassone del *De Consolatione Philosophiae* di Boezio: «Hwæper þu giet on gite þæt ða uncweðendan gesceafta wilnodon to bionne on ecnesse swa ilce swa men gif hi meahten?» 'Le creature che tu già percepisci come inanimate non tenderebbero a esistere per sempre alla stessa maniera degli uomini se esse volessero?' M. Godden - S. Irvine (eds.), *The Old English Boethius: An Edition of the Old English Versions of Boethius's De Consolatione Philosophiae*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford, New York, p. 480. Significativamente, anche l'antico sassone designa l'essere inanimato in modo analogo: *unqueðandi*. Cfr. Guerrieri, *art. cit.*, p. 330.

¹⁰ Composto derivante dal participio presente di *beran* 'portare, sostenere, sopportare' (cfr. *DOE*, s.v. *beran*) e da *reord* 'discorso, lingua, voce' (cfr. *ASD*, s.v. *reord*)

¹¹ Nonostante non sia possibile stabilire con certezza a quale tipo di contesto fosse destinata la composizione degli *Enigmi* anglosassoni, sembrerebbe che essi venissero recitati in contesti sociali piuttosto che esclusivamente didattici, a differenza degli *aenigmata* anglo-latini di Adelmo, Eusebio, Tatuino e Bonifacio, che erano certamente stati composti per essere usati in ambito didattico. Orchard conclude che la collezione dell'*Exeter Book* trovasse origine «less for the classroom than for the winehall» Cfr. Orchard, "Enigma Variations" ... *cit.*, p. 284.

¹² Per esempio, il soggetto di #60/58, *rūnstæf* (talvolta, risolto anche come *hrēod*, 'penna' o 'calamo'), rivela la singolarità della propria situazione di creatura senza bocca, «muðleas» che, tuttavia, ha la possibilità di parlare «sprecan» e scambiare parole «wordum wrixlan» (vv. 9b-10a). La particolarità di #60/58 è quella di descrivere un oggetto recante un'iscrizione. Questo tipo di oggetti negli *Enigmi* offre uno spunto riflessivo sul rapporto tra comunicazione orale e comunicazione scritta, perché, come scrive Hayes, «[they] reflect on the particular circumstances under which they acquire a voice: when the reader vocalizes the riddle's text». M. Hayes, *Divine Ventriloquism in Medieval English Literature*, Palgrave Macmillan, New York, 2011, p. 26.

¹³ Cfr. Ivi, pp. 25-27.

indovinare. Che si tratti di uno strumento, di un animale o di un'entità astratta, il risolutore è obbligato a tentare di comprendere il funzionamento della creatura protagonista, a indossarne i panni, a sperimentare, cioè, empatia¹⁴. Per esempio, in #88/84, enigma la cui soluzione è identificabile come 'calamaio', dopo i primi versi poco leggibili, dal nono in poi si scopre la vicenda complessa di due fratelli che risiedevano felici in una foresta, prima di essere separati:

- 9 Ac uc uplong stod þær ic [...]x
 ond min broþor – begen wæron hearde.
 Eard wæs þy weorðra þe wit on stodan,
 12 hyrstum þy hyrra. Ful oft unc holt wrugon,
 wudubeama helm wonnum nihtum,
 scildon wið scurum. Unc gescop meotud.
 15 Nu unc mæran twam magas uncre
 sculon æfter cuman, eard oðþringan
 gingran broþor. Eom ic gumcynnes
 18 anga ofer eorþan. Is min innap blæc,
 wonn ond wundorlic; ic on wuda stonde
 bordes on ende. Nis min broþor her
 21 ac ic sceal broþorleas bordes on ende
 stapol weardian, stondan fæste;
 ne wat hwær min broþor on wera æhtum
 24 eorþan sceata eardian sceal,
 se me ær be healfe heah eardade.
 Wit wæron gesome sæcce to fremmanne;
 27 næfre uncer awper, his ellen cyðde
 swa wit þære beadwe begen ne onþungan.
 Nu mec unsceafta innan slitað,
 30 wyrdaþ mec be wombe; ic gewendan ne mæg.

Ma stavo ritto, dove io e mio fratello – eravamo entrambi possenti. La nostra dimora era più preziosa quando noi due stavamo lì, in cima come ornamento. Spesso ci dava riparo la foresta, nelle notti buie gli elmi degli alberi ci facevano da scudo contro le piogge torrenziali. Ci ha creato il Signore. Ora a noi due illustri succederanno i nostri parenti, ci cacceranno dalla nostra dimora i fratelli più giovani. Sono rimasto solo, separato dalla mia stirpe sulla terra. Le mie interiora sono nere, scure e meravigliose; sto sul legno, all'estremità del tavolo. Mio fratello non è qui,

¹⁴ Definibile con Zaki e Ochsner come «the ability and tendency to share and understand others' internal states» (J. Zaki - K. Ochsner, "Empathy", in L. Feldman Barrett - M. Lewis - J.M. Haviland-Jones (eds.), *Handbook of Emotions*, Guilford, New York, 2016, pp. 871-884, in particolare p. 871), l'empatia non nasce da uno sforzo intellettuale, è parte del corredo genetico della specie umana; è una capacità che appartiene sia all'esperienza umana che a quella animale. Essere in grado di comprendere gli stati d'animo o emozioni di un altro individuo è, infatti, un meccanismo di sopravvivenza, ed è ciò che sta dietro comportamenti come i movimenti in banco dei pesci (*schooling*) o in stormi degli uccelli. Cfr. M. Cavell, "A Poetics of Empathy?: Non-human Experience in the Anglo-Saxon Bovine Riddles", in H. Estes (ed.), *Medieval Ecocriticisms*, University of Amsterdam Press, Amsterdam, in corso di stampa. Ringrazio la dottoressa Cavell per avermi permesso di consultare il suo saggio inedito.

ma io, senza fratello, devo star di guardia al mio posto all'estremità del tavolo, star saldo; non so in che luogo della terra, tra quali beni degli uomini si trovi mio fratello, egli un tempo si ergeva alto al mio fianco. Noi due eravamo concordi nel dar battaglia; mai uno di noi faceva mostra di valore, a meno di essere entrambi utili alla guerra. Dall'interno creature feroci ora mi dilaniano, mi feriscono al ventre; non posso sottrarmi.

La prima persona plurale focalizza l'attenzione sulla figura di un fratello assente, metafora e indizio necessario poiché suggerisce che, allo stato naturale, la creatura parlante dovrebbe nascere e vivere in coppia. Il rapporto di fratellanza è posto, dunque, al centro del discorso del soggetto parlante e funge anche da punto focale nella risposta emotiva del pubblico. L'esplicitazione di questo legame, sottolineato dall'uso del duale¹⁵, serve da analogia per poter esplorare le relazioni tra l'uomo e le corna sottratte al cervo, ma allo stesso tempo, l'enigma contiene descrizioni del soggetto che non sono riconducibili a una figura umana: il ritratto della vita nei boschi (vv.11a-17a) resiste a ogni forma di antropocentrismo. È chiaro sin dall'inizio che il protagonista non può essere umano, eppure, parlando attraverso un linguaggio comprensibile al mondo umano – l'esilio e l'allontanamento forzato dal proprio ambiente e la separazione permanente da un fratello amato –, il soggetto attiva una connessione empatica¹⁶. In un certo senso, la reazione indotta da un enigma di questo tipo è analoga a quella che Orton teorizza venga creata dal discorso della croce in *The Dream of the Rood*: la sensazione di poter partecipare al dolore è dovuta a un'inferenza emotiva. La presenza del pronome personale *ic* in associazione a verbi che evocano la dolorosa violenza subita, quali *slītan* 'dilaniare' o *wyrdan* 'ferire'¹⁷, spingerebbe verso l'identificazione, il pubblico accetterebbe la

¹⁵ Nella documentazione poetica anglosassone, le forme pronominali duali non sono molto frequenti. Quando presenti, assumono la funzione specifica di evidenziare il legame o la vicinanza di due persone o esseri; si vedano a riguardo l'uso del duale in *Genesis B* (cfr. J. R. Hall, "Duality and the Dual Pronoun in *Genesis B*", *Papers on Language and Literature*, 17, 1981, pp. 139-145), *The Wife's Lament, Soul and Body* (cfr. Murphy, *op. cit.*, p. 21). Così anche in altri enigmi exoniensi: per esempio, #95/91 analogamente interessato a descrivere un calamaio costruito dai palchi di un cervo, e #85/81 incentrato sull'esistenza simbiotica di pesce e fiume.

¹⁶ Cfr. L. Bragg, *The Lyric Speaker.... cit.*, p. 49.

¹⁷ Per il significato di *slītan* si veda ASD, s.v. *slītan*: «to slit, to tear, to rend; to split». In riferimento a soggetti animati, compare più volte negli *Enigmi* con il significato di 'strappare, lacerare' (#12/10, v1b: «foldan slite» 'dissodare i campi' in riferimento al bue che lavora con l'aratro - cfr. *infra*, 3; #13/11, v. 8: «muþum slitan» 'lacerare con la bocca', per descrivere i pulcini appena nati che rompono il guscio con il becco), 'svellere, tirare via con forza' (#16/14, v.6: «ond mec slitende soma flymað» 'e subito svellendomi mi mettono in fuga', in riferimento all'effetto dei flutti delle onde sull'ancora). Può assumere anche il significato di 'dilaniare' in senso figurato di 'tormentare' (cfr. *The Seafarer*, vv. 11-12: «hungor innan slat merewerges mod» 'la fame dilaniava dall'interno l'animo stremato dal

possibilità che un animale possa avere una personalità ed emozioni proprie, e, quindi, provarebbe compassione per il dolore che esso prova¹⁸.

Tali strategie antropomorfizzanti possono, dunque, funzionare in favore dell'autonomia della creatura parlante, che da oggetto diventa soggetto, poiché impediscono, al non-umano di essere visto come un semplice vaso vuoto da riempire con gli scopi e le volontà degli esseri umani. Come scrive Dale:

Using anthropomorphism in this way, as a tool for exploring an intangible voice, makes the created world familiar to humanity as opposed to 'alien', whilst still preserving the living thing as a separate entity to humans, a non-intelligent being. It simultaneously allows humans to gain access to nature's perspective world of human beings¹⁹.

Questo atteggiamento che interessa la maggior parte degli *Enigmi* exoniensi è particolarmente evidente quando i soggetti protagonisti sono figure animali.

Due esemplificazioni significative di questo processo sono riscontrabili negli enigmi #15/13 e #72/70; l'uso di registri differenti e di un lessico, attinto da altri generi poetici²⁰,

mare'; e *Genesis B*, vv. 802b-803a «nu slit me hunger and þurst/ bitre on breostum» 'ora fame e sete mi dilaniano crudelmente il petto'. Per *wyrðan* si veda *ASD*, s.v. *wyrðan* e *wirðan*: «to injure, hurt, annoy». Si confrontino *Elene*, vv. 902-904: «Hwæt is þis, la, manna, þe minne eft / þurh fyrngæflit folgaþ wyrðeð, / iceð ealdne nið, æhta strudeð?» 'Che sorta di uomo è questo, oh, che ferisce il mio seguito per questo antico conflitto, accresce questa vecchia inimicizia, deruba i miei beni?'; ma anche nel *De Consolatione Philosophiae* in antico inglese: «Ða gnættas mid swyðe lytlum sticelum him deriað, and eac ða smalan wyrmas ðe ðone mon ægðer ge innan ge utan wyrdað». 'Le zanzare con piccoli pungiglioni gli recano danno, e ogni piccolo rettile sia fuori che dentro lo ferisce' (Godden - Irvine, *op. cit.*, p. 416).

¹⁸ Cfr. Orton, *art. cit.*, pp. 3-4.

¹⁹ C. Dale, *The Natural World in the Exeter Book Riddles*, D.S. Brewer, Cambridge, 2017, p. 68.

²⁰ È opportuno precisare come il concetto di genere, già di per sé sempre ambiguo e opinabile in letteratura, sia di applicazione ancora più complessa nell'ambito della poesia antico inglese, un insieme di composizioni prevalentemente anonime, quasi sempre attestate in un'unica copia, di cui fonti e origini sono regolarmente dibattute. Come scrive Niles, «genre customarily implies a conspiracy of expectations between authors and readers or, in the oral context, between performers and listeners» (J. D. Niles, *Old English Literature: A Guide to Criticism with Selected Readings*, Wiley Blackwell, Chichester, Walden, 2016, p. 222); è problematico stabilire se le definizioni che gli interpreti moderni attribuiscono alla poesia antico inglese possano in qualche modo corrispondere alle aspettative che gli Anglosassoni avevano di questi testi. Riconoscere che l'idea di un singolo genere non sia un paradigma fondamentale ma un costrutto storico rende anacronistico l'utilizzo di una qualsiasi terminologia moderna (cfr. R. Cohen, "History and Genre", *Neohelicon*, 13, 1986, pp. 87-105). Gran parte della poesia anglosassone è composta da testi ibridi in cui sono combinate caratteristiche di generi diversi. Ciò nonostante, con le dovute cautele è possibile discernere una serie di elementi – di tono e di contenuto – che accomunano determinati componimenti e li distinguono da altri: Battles, per esempio, in uno studio degli incipit tradizionali ha individuato i segni di una cosciente distinzione da parte dei poeti anglosassoni (cfr. P. Battles, "Toward a Theory of Old English Poetic Genres: Epic, Elegy, Wisdom Poetry, and the 'Traditional Opening'", *Studies in Philology*, 111, 2014, pp. 1-33).

e generalmente riservato all'essere umano può facilitare una relazione empatica. D'altra parte, la personificazione, talvolta, agisce in modo da rivoluzionare le posizioni reciproche di uomo e animale, come avviene in #77/74. In ciascuno di questi enigmi, a prescindere dalle peculiari strategie adoperate per nascondere o rivelare l'identità del soggetto protagonista, la relazione empatica stabilita attraverso la metafora antropomorfa consente di valutare con maggiore fluidità le distinzioni tra l'umano e l'animale.

2.1 #15/13: combattere come un uomo

Con i suoi ventinove versi, #15/13 è uno dei testi più lunghi dell'intera raccolta; è sicuramente l'enigma più esteso tra quelli in cui è possibile riconoscere come soluzione certa un animale. Si contraddistingue per l'andamento dinamico e narrativo: oltre a riproporre in termini originali il carattere di sfida del genere enigmistico, il testo traccia un parallelo tra la situazione vissuta dall'animale protagonista che con caparbieta protegge i suoi cuccioli e il pubblico di esseri umani che avrebbe potuto vivere la medesima situazione.

Hals is min hwit ond heafod fealo,
 sidan swa some. Swift ic eom of feþe,
 3 beadowæpen bere. Me on bæce standað
 her swylce swe on hleorum; hlifiað tu
 earan ofer eagum. Ordum ic steppe
 6 in grene græs. Me bið gyrn witod
 gif mec onhæle an onfindeð
 wælgrim wiga þær ic wic buge,
 9 bold mid bearnum, ond ic bide þær
 mid geoguðcnosle. Hwonne gæst cume
 to durum minum, him biþ deað witod;
 12 forþon ic sceal of eðle eaforan mine
 forhtmod fergan, fleame nergan.
 Gif he me æfterweard ealles weorpeð –
 15 hine breost berað – ic his bidan ne dear,
 reþes on geruman – ne ic þæt ræd teale –
 ac ic sceal fromlice feþemundum
 18 þurh steapne beorg stræte wyrcan.
 Eaþe ic mæg freora feorh genergan
 gif ic mægburge mot mine gelædan
 21 on degolne weg þurh dunþyrel
 swæse ond gesibbe; ic me siþþan ne þearf
 wælhwelpe wig wiht onsittan.
 24 Gif se niðsceaþa nearwe stige

me on swaþe seceþ, ne tosaþeþ him
 on þam gegnpaþe guþgemotes,
 27 siþþan ic þurh hylles hrof geræce
 ond þurh hest hrino hildepilum
 laðgewinnan þam þe ic longe fleah.

Il mio collo è bianco e il capo marroncino, così come i miei fianchi. Sono agile nel passo, porto con me armi da guerra. Sul mio dorso c'è il pelo, così come sulle guance; s'alzano ritte due orecchie sopra gli occhi. Cammino in punta di piedi sul prato verde. Il mio destino sarà di sofferenza se un guerriero bramoso di stragi mi scova nascosta là dove abito, a riparo con i miei figli, e resto là con la mia giovane famiglia. Quando arriverà lo straniero alle mie porte, il loro destino sarà di morte; perciò dovrò condurre i miei figli lontano da casa e difenderli, fuggendo con animo spaventato. Se costui dopo mi seguirà – striscia sul petto – non potrò rischiare, attendere quell'essere crudele in casa – il buon senso non lo consiglia – ma dovrò, con coraggio e con le zampe anteriori costruire una strada attraverso la collina alta. Potrò con facilità difendere le vite dei parenti, se riuscirò a condurre i miei familiari, per un percorso segreto, attraverso una cavità nella collina, i cari consanguinei; dopo, non avrò bisogno di occuparmi affatto per l'attacco del cucciolo devastatore. Se il nemico malvagio cercherà le mie tracce attraverso lo stretto passaggio, non gli verrà a mancare lo scontro sul sentiero ostile dopo che avrò raggiunto la cima della collina e colpirò ferocemente con lance di guerra l'odiato nemico da cui per lungo tempo sono fuggita.

Il poema esordisce delineando le caratteristiche fisiche, focalizzandosi sul particolare più che sulla somma delle parti: i colori alternati del manto (vv. 1-2a), l'agilità del passo, (v. 2b), il pelo folto sulle guance e sul dorso (vv. 3b-4a), le orecchie ritte, poste sopra gli occhi (vv. 4b-5a), le zampe anteriori capaci di scavare lunghi tunnel sotterranei (vv. 17-18). L'io narrante, nel descrivere le proprie fattezze, riferisce informazioni specifiche che restano ambigue, poiché rimandano a un piccolo mammifero quadrupede senza rendere immediata un'identificazione più precisa²¹.

Caratteristiche come la colorazione a strisce della pelliccia sul dorso e sui fianchi e la capacità di scavare nel terreno tane profonde (vv. 17-22) hanno indotto alcuni interpreti a individuare nel tasso (a.i. *brocc*) la soluzione²². In questo contesto, le armi da guerra, *beaduwāpen* (v. 3a), che il soggetto protagonista dice di portare con sé potrebbero facilmente rimandare ad artigli o denti aguzzi. Altri, invece, le hanno valutate come gli

²¹ Cfr. Bitterli, *Say What I Am Called... cit.*, p. 472.

²² Ipotesi proposta per la prima volta da Dietrich (cfr. "Die Räthsel des Exeterbuchs: Würdigung, Lösung und Herstellung", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 11, 1859, pp. 448-490, in particolare p. 465), ha trovato il sostegno di molti critici tra i quali Tupper (cfr. *op. cit.*, pp. 101-104), Trautmann (cfr. *Die Altenglischen Rätsel (die Rätsel des Exeterbuchs)*, Carl Winter, Heidelberg, New York, 1915, pp. 75-76) e Nelson (cfr. *The 'Badger' An Early Example of Mock Heroic*, *Neophilologus*, 59, 1975, pp. 447-450).

aculei di un istrice²³; seppur non originario delle isole britanniche, questo animale rientrava tra le conoscenze generali degli Anglosassoni, grazie all'estesa tradizione letteraria antica e medievale²⁴. La sua denominazione in antico inglese è determinata dalla sua somiglianza con il riccio: il latino *hystrix* era glossato, infatti, *se m̃ara igil*, mentre *ērīcīus* era glossato *se læssa igil*²⁵.

Le guance folte, la pelliccia marroncina sui fianchi²⁶ e bianca su gola, ventre ed estremità della coda sono, infine, caratteristiche considerate indicative per una terza e più

²³ Così già J. A. Walz, "Notes on the Anglo-Saxon Riddles", *Harvard Studies and Notes*, 5, 1896, pp. 261-8, e più recentemente Bitterli che ha argomentato in favore di 'istrice' in "Exeter Book Riddle 15: Some Points for Porcupine", *Anglia*, 120, 4, pp. 461-487. Walz e Bitterli considerano il composto *hildepīl* come un riferimento alla speciale capacità che la tradizione letteraria attribuiva ai suoi aculei: essi, se necessario, avrebbero potuto essere lanciati a comando.

²⁴ Già presente nella *Storia degli animali* di Aristotele (IX, 39, 623a) (in D. Lanza - M. Vegetti (cur.), Aristotele, *Opere biologiche*, Torino, UTET, 1971, pp. 71-482; rist. Aristotele, *La vita*, integr. G. Girgenti, Milano, Bompiani, 2018), nel *De Natura Animalium* di Claudio Eliano (I, 31) (in M. Garcia Valdés, L.A. Llera Fueyo, L. Rodriguez-Noriega Guillén (ed.), *Claudius Aelianus: De natura animalium*, De Gruyter, Berlin, 2009), nella *Cynegetica* di Oppiano (III, 391-409) (in M. Papathomopoulos (ed.), *Oppianus Apameensis: Cynegetica, Eutecnius Sophistes: Paraphrasis Metro Soluta*, K.G. Saur, München, Leipzig, 2003), e nel più tardo poemetto *Hystrix* dell'autore greco-latino Claudiano (IV-V secolo) (in J.B. Hall (ed.), *Claudii Claudianii Carmina*, Teubner, Leipzig, 1985); l'istrice è descritto con dovizia di particolari da Plinio il Vecchio, nella *Historia Naturalis* (VIII, 125); ritorna, pertanto, nel compendio dell'enciclopedia pliniana composto da Solino, *Collectanea rerum memorabilium* (30, 38) (in K. Brodersen (hrsg.), *Solinus, Wunder der Welt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2014), testo ampiamente diffuso che anche Isidoro di Siviglia (*Etimologie*: XII, ii, 35), usa come fonte. Sulla diffusione delle opere di Isidoro e Solino nell'Inghilterra anglosassone si veda Lapidge, *The Anglo-Saxon Library... cit.*

²⁵ Diversamente, Cavell considera forzata e astorica una simile distinzione tassonomica e suggerisce che il poeta avrebbe potuto costruire un'immagine composita dell'*igil* unendo le osservazioni del riccio in ambiente naturale e la tradizione letteraria riferita all'istrice. Cfr. M. Cavell, "The Igil and Exeter Book Riddle 15", *Notes and Queries*, 64, 2, 2017, pp. 206-210. Si vedano a riguardo le glosse nel Corpus Glossary sezione 5, riga 303 e sezione 8, riga 108 in Hendrik Hessels, *An Eighth-Century Latin-Anglo-Saxon Glossary*, Cambridge, 1890; e le glosse #3475 e #3477 in Stryker, *The Latin-Old English Glossary in MS. Cotton Cleopatra A.III*, Stanford University, 1951.

²⁶ I termini indicanti i colori in antico inglese sono notoriamente di difficile definizione per i lettori moderni. *Fealu* deriva dal germanico comune **falwa-* (da cui oltre all' a.i. *fealu*; anche a.sass. *falu* 'giallo pallido', a.a.t. *falo* 'giallo pallido, rossiccio'. Cfr. Orel, V., *A Handbook of Germanic Etymology*, Brill, Leiden, Boston, 2003, s.v. **falwaz*; d'ora in poi: Orel). Connesso etimologicamente all'inglese mod. *fallow* 'maggese', *fealu* indica una gradazione di colori molto vasta: dal giallo pallido al rossastro, al marroncino, al grigio. Il DOE rileva le diverse sfumature assunte dal colore all'interno del corpus anglosassone su una quarantina di occorrenze poetiche: «the corpus yields the most evidence for a colour basically yellow but variously tinted with shades of red, brown or grey, often pale but always unsaturated, i.e. not vivid; hence 'tawny', 'yellow(ed)', 'yellowish-red', 'yellowish-brown', 'yellowish-grey' all appear as translations» (DOE, s.v. *fealu*). Biggam sottolinea la sovrapposizione dei concetti di giallo e grigio, *fealu* può infatti indicare entrambi i colori: «The evidence for yellow and yellow-brown above, and also the fact that *fealu* can mean yellow as well as grey, suggest that these were related concepts for the Anglo-Saxons». C. P. Biggam, *Grey in Old English: An Interdisciplinary Semantic Study*, Runetree Press, London, 1998, p. 44. In merito alla semantica dei colori in antico inglese si vedano, inoltre, N. Barley, "Old English colour classification: Where do matters stand?" *Anglo-Saxon England*, 3, 1974, pp. 15-28, L. Bragg, "Color words in

probabile ipotesi: volpe (a.i. *fox*)²⁷. Animale molto agile nei movimenti che parrebbe camminare sulle punte dei piedi, esattamente come fa il protagonista dell'enigma ai vv. 5b-6a, possiede orecchie triangolari, mobili e appuntite, che spuntano al di sopra degli occhi; una posizione ben descritta dal verbo antico inglese *hlifian*²⁸. Persino, i denti aguzzi di cui è dotata potrebbero essere considerati come un'arma di difesa nell'eterna battaglia contro i suoi nemici naturali, che sono sempre stati cani e lupi²⁹. Agli uni o agli altri, il testo potrebbe far riferimento attraverso il composto *wælhwerp*, un hapax che associa il sostantivo *hwelp*, di solito usato in riferimento ai cuccioli di una specie canide, all'idea della distruzione prodotta dalla guerra, *wæl*³⁰.

Tale ipotesi sembrerebbe confermata anche dalla condotta tenuta dal protagonista dell'enigma. Nonostante il poemetto non renda esplicito alcun riferimento all'astuzia della volpe, il comportamento dell'animale ricalca sia il modo d'agire effettivo della volpe in natura, sia l'idea di ingegnosità attribuita a essa nella sua fama letteraria³¹. Se è

Beowulf", *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, 7, 1983, pp. 47-55 e gli ulteriori lavori di Biggam, in particolare, "The ambiguity of brightness (with special reference to Old English) and a new model for color description in semantics", in R. MacLaury - G. Paramei - D. Dedrick (eds.), *Anthropology of Color: Interdisciplinary Multilevel Modeling*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 171-187 e "The development of the basic colour terms of English", in A. Hall - O. Timofeeva - A. Kiricsi - B. Fox (eds.), *Interfaces between Language and Culture in Medieval England A Festschrift for Matti Kilpiö*, Brill, Leiden, 2010, pp. 231-266.

²⁷ Il primo studioso a proporre questa soluzione fu Brett (cfr. "Notes on Old and Middle English", *The Modern Language Review*, 22, 1927, pp. 257-264, in particolare pp. 258-260), seguito poi da numerosi altri, tra i quali Williamson (cfr. *The Old English Riddles... cit.*, pp. 173-174), Pinsker e Ziegler (cfr. *Die altenglischen Rätsel des Exeterbuchs*, Carl Winter, Heidelberg, 1985, pp. 172-176), Niles (cfr. *Old English Enigmatic Poems ... cit.*, p. 141), Osborn (cfr. "Vixen as Hero: Solving Exeter Book Riddle 15", in R. Waugh - J. Weldon (eds.), *The Hero Recovered: Essays on Medieval Heroism in Honor of George Clark*, Kalamazoo, 2010, pp. 173-187). Affine all'ipotesi volpe, è la soluzione proposta da Young, *wesle* 'donnola' (cfr. J. Young, "Riddle 15 of the Exeter Book", *Review of English Studies*, 20, 1944, pp. 304-306). Le donnole sono animali veloci e combattivi, hanno la pelliccia scura sul dorso e bianca sullo stomaco. Tuttavia, esse non costruiscono le loro tane, ma usano rifugi abbandonati da altri animali, e le loro orecchie sono tonde e corte (cfr. Williamson, *The Old English Riddles... cit.*, pp. 175-176). Young considera come nemico predatore, strisciante sul proprio petto, il serpente ma, come notato prima da Williamson e poi da Bitterli ("Exeter Book Riddle 15" ... *cit.*, p. 477), è la donnola che attacca i serpenti, non il contrario.

²⁸ Cfr. DOE, s.v. *hlifian*: «to stand high, to tower, to stand out prominently».

²⁹ Cfr. Williamson, *The Old English Riddles... cit.*, p. 175.

³⁰ *Wæl* indica collettivamente i morti in battaglia (cfr. ASD, s.v. *wæl*: «in a collective sense, the slain, the dead, a number of slain, generally of death in battle»), è riconducibile al germanico comune **walaz*: a.n. *valr*, a.i. *wæl*, a. sass. *wal-dād*, a.a.t. *wal*. Cfr. Orel, s.v. **walaz*.

³¹ Per Bitterli, un animale che fugge con animo spaventato, «forhtmod fergan» (v. 13a), potrebbe apparire lontano dall'immagine della volpe ingannatrice e arguta delineata nella tradizione letteraria classica e medievale, a cui fa riferimento, ad esempio, l'enigma xxxiv di Simposio, *Vulpes*: «Exiguum corpus sed cor mihi corpore maius./Sum versuta dolis, arguto callida sensu;/Et fera sum sapiens, sapiens fera si qua vocatur». Cfr. Bitterli, "Exeter Book Riddle 15" ... *cit.*, p. 475.

vero infatti che l'animale fugge spaventato, non lo fa per viltà, ma si nasconde per proteggere i propri piccoli, cercando la posizione migliore e il momento adatto per contrattaccare. Dunque, il protagonista dell'enigma non limita il proprio raggio d'azione alla fuga, ma mette in atto un'accorta strategia di difesa che sarebbe coerente con l'idea di una volpe che al minimo sentore di pericolo, porta i figli lontano dalla tana³². In altri termini, rimandare uno scontro finché non si è sicuri di potersi giocare la vittoria ad armi pari non sembrerebbe una scelta lontana dalla proverbiale scaltrezza volpina³³.

Al di là delle possibili interpretazioni sull'identificazione del protagonista, indubbio è il carattere antropomorfo della rappresentazione. Dopo una prima parte, in cui il soggetto introduce il proprio aspetto esteriore, infatti, l'emistichio 6b segnala un netto cambio di impostazione: l'impianto descrittivo tipico dell'enigmatografia è abbandonato in favore di una narrazione che sfrutta pienamente le potenzialità di mimesi offerte dalla prima persona e, attraverso *kenningar* e composti metaforici associati principalmente al lessico e al registro eroico, trasferisce sul piccolo animale protagonista tutto il sistema di *topoi* abitualmente associati all'uomo-eroe³⁴. L'io narrante immagina l'eventualità dell'assalto diretto alla propria tana da parte di un non meglio identificato predatore e, valutando la possibilità di attendere di nascosto, ne paventa la fine tragica (vv. 6-11).

L'inevitabilità della sofferenza, espressa al v. 6b («Me bið gyrrn witod»), riecheggia nell'analogo senso di fatalità enunciato nel successivo 11b («him bið deað witod»). I due versi, collegati a cornice, indicano come il dolore paventato dal protagonista debba essere necessariamente correlato alla possibilità di morte dei figli. Analogamente, allitterazioni e variazioni sembrerebbero evidenziare una connessione a catena tra la principale preoccupazione dell'io narrante, i cuccioli, il luogo che li ospita e dovrebbe proteggerli, e il predatore che ne minaccia l'integrità: al v.8, «wælgrym wiga»³⁵, 'guerriero bramoso

³² Cfr. H. G. Lloyd, *The Red Fox*, London, Batsford, 1980, p. 120.

³³ Cfr. Osborn, *art. cit.*, pp. 175-179.

³⁴ Cfr. W. Tigges, "Snakes and Ladders: Ambiguity and Coherence in the Exeter Book Riddles and Maxims", in H. Aertsen - R.H. Bremer (eds.), *Companion to Old English Poetry*, VU University Press, Amsterdam, 1994, pp. 95-118, in particolare p. 99.

³⁵ L'assalitore è identificato come un guerriero, *wiga*, sostantivo connesso a *wig* 'combattimento, battaglia' e *wigan* 'combattere', (derivato dal germanico comune **wīxanan* o **wīzanan* che ha corrispondenze in got. *weihan* 'contendere, discutere, combattere', a. n. *vega* 'combattere', a.a.t. *ubarwehan* 'superare'. Connesso con a. irl. *fichim* 'combattere' e lat. *vincō* 'vincere, conquistare'; cfr. *Orel*, s.v. **wīxanan*). L'aggettivo lo qualifica come *grim*, 'feroce, selvaggio, crudele', (cfr. *DOE*, s.v. *grim*) ha come primo elemento del composto *wæl* 'strage, carneficina', sostantivo che, come visto, ritorna al v. 23b nell'hapax *wælhweþ*, sempre in riferimento all'antagonista.

di stragi' è significativamente allitterante con «wic» 'dimora'; immagine sulla quale il verso successivo ritorna in variazione, «bold», 'dimora, riparo, associandola alla presenza dei figli, «mid bearnum»; così, al v. 10, «geoguðcnosle», 'giovane famiglia' un hapax riferito ai cuccioli³⁶, allittera con «gæst», 'straniero', altro sostantivo che identifica il predatore come una minaccia.

Al fine di evitare questo nefasto scenario, l'animale considera il ripiegamento fuori dalla tana come l'unica reazione possibile. La necessità di agire con coraggio, «fromlice» (v. 17b), si sovrappone allo stato d'animo naturalmente terrorizzato, «forhtmod» (v. 13a): per salvare le vite dei figli, l'animale è obbligato a immaginare una soluzione alternativa all'attesa impotente, scava dunque un percorso attraverso la collina (vv. 18-21). Soltanto a questo punto, con i cuccioli lontani e in salvo, ogni forma di timore può essere abbandonata (vv. 21-22), e il protagonista si prepara a uno scontro diretto con il nemico.

La presenza di un eroe protagonista, di un nemico e di un campo di battaglia avvicinano l'enigma ai temi configuranti il genere eroico³⁷. #15/13 costituisce un'esemplificazione ideale di ciò che scrive Irving in merito alla possibilità di 'giocare in modo sicuro' offerta dalla poesia enigmistica:

The Riddles occasionally furnish some authentic experience possibly not considered worthy of more serious treatment, expressed in facetious "play" mode and therefore safely³⁸.

Ovvero, se gli *Enigmi* antico inglesi, nel complesso, sono caratterizzati da una tendenza al sovvertimento delle prospettive, nel caso specifico di #15/13, la scelta del punto di vista animale, permette all'autore di descrivere un'esperienza di fuga e di difesa in termini positivi, cosa non possibile all'interno dei canoni del genere eroico³⁹.

³⁶ Composto dai sostantivi *geōgub* 'gioventù' e *cnōsl* 'progenie, discendenza, famiglia' (cfr. *DOE*, s.v. *geōgub* e *cnōsl*).

³⁷ Analogamente a ciascun altro enigma della collezione, #15/13 si rivolge a un pubblico capace di attingere a più aree di conoscenza per ricercare la corretta soluzione: l'affinità tra il protagonista animale e l'essere umano dipende dalla capacità del pubblico anglosassone di riconoscere un quadro di riferimento eroico. Cfr. i saggi di M. Nelson, "The Rethoric of the Exeter Book Riddles" ... *cit.*, pp. 421- 422 e "Old English Riddle 15..." *cit.*, p. 449.

³⁸ E. Irving Jr., "Heroic Experience in the Old English Riddles, in K. O'Brien O'Keeffe (ed.), *Old English Shorter Poems: Basic Readings*, New York, Garland, 1994, pp. 199-212, p. 199.

³⁹ Osborn, in particolare, afferma che se si scegliesse di considerare come significativa la desinenza femminile per l'aggettivo «onheale», 'nascosta', potrebbe essere individuata un'indicazione riguardo al genere del parlante. Sebbene le desinenze degli aggettivi non siano sempre corrispondenti in relazione al genere (si veda «swift», v. 2b, che, tuttavia, potrebbe dipendere da «wiht»), la scelta di dare voce a un personaggio animale e femminile potrebbe essere stata ponderata per andare a minare

Non è casuale, infatti, che siano frequenti lungo il poemetto più vocaboli ascrivibili al lessico di guerra. Lo scontro tra i due nemici è definito «gubgemot» (v.26), a esso si giunge per un «gegnpape» (v. 26) ‘un sentiero ostile’ o «a path along which one goes to oppose another»⁴⁰. Denti, artigli o aculei sono indicati metaforicamente come *beaduwāpen* (v. 4a), ‘armi da guerra, e *hildepīl*⁴¹ (v. 28a), letteralmente i ‘bastoni appuntiti da guerra’ che possono indicare sia armi da lancio (ovvero dardi, giavellotti e quindi ‘lance di guerra’) o qualsiasi arma simile⁴². Anche il dativo «ordum» (v.5a) che propriamente indica l’abitudine dell’animale di camminare ‘in punta di piedi’, potrebbe alludere ad armi analoghe perché nell’uso più frequente indica specificamente la punta di un’arma, e, per metonimia, potrebbe anche designare lance o altre armi appuntite⁴³.

Ancora, i numerosi riferimenti in variazione al predatore e ai cuccioli rimandano a un analogo ambito lessicale. L’autore introduce al v.8 l’antagonista come un «wælgrim wiga», scegliendo successivamente di utilizzare tre hapax per caratterizzarne l’attitudine aggressiva e pericolosa: in primo luogo, è chiamato *wælhwerp*, che, come visto, unisce un riferimento naturalistico – identificando il nemico come un membro di una specie canide – all’immagine di un massacro; gli altri due composti ne sottolineano il carattere

sia il genere eroico, solitamente appannaggio esclusivo maschile, sia l’abitudine della caccia, anch’essa quasi esclusivamente maschile. Cfr. Osborn, *art. cit.*, p. 176.

⁴⁰ Cfr. ASD s.v. *gegn-pæp*. Il DOE (s.v. *gēan-pæp*, *gegn-pæp*) fornisce il significato di «hostile path, opposing road». Questo hapax legomena è stato glossato da C.W.M. Grein (*Sprachschatz der angelsächsischen Dichter*, (coll.) F. Holthausen, Carl Winter, Heidelberg, 1912, p. 253) con «via hostilis» e successivamente variamente letto come indicante «a narrow path» (W.S. Mackie, *The Exeter Book, Part II: Poems IX-XXXII*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1958, p.107), «hostile opposing road» (Williamson, *The Old English Riddles ... cit.*, p.176) «opposing path» (Bitterli, “Exeter Book Riddle 15...” *cit.*, p. 468), «facing path, opposing path» (Osborn, *art. cit.*, p. 181).

⁴¹ Il secondo elemento *-pīl* è stato spesso interpretato come indicante un’arma da lancio, perché connesso al lat. *pīlum* ‘giavellotto, lancia’. In verità, potrebbe riferirsi a qualsiasi oggetto dotato di una punta, come dimostrano l’uso in #21/19 in cui indica parte di un aratro, e in #91/87, dove si riferisce agli attrezzi da maniscalco. Cfr. M. Cavell, “The Igil...” *cit.*, p. 209.

⁴² I due composti si ritrovano nuovamente insieme in #17/19, vv. 5b-9a: «Frea þæt bihealdeð, / hu me of hrife fleogað hyldepilas. / Hwylum ic sweartum swelgan onginne / brunum beadowæpnum, bitrum ordum, / eglum attorsperum». (Il signore osserva come, dal mio ventre, volino dardi. A volte inizio a ingoiare armi belliche scure e marroni, punte affilate, odiose lance avvelenate). Non ancora risolto in maniera convincente, questo enigma fa pensare a un alveare, oppure al tema del leone circondato da api; sicuramente la descrizione di dardi lanciati in battaglia e armi appuntite parrebbe suggerire le punture delle api (cfr. Osborn, *art. cit.*, p. 7-18; Cavell “The Igil...” *cit.*, p. 208).

⁴³ «Seaxes ord», sia in #60/58 al v.12 così come in #77/74 al v. 6b, indica la punta del coltello con cui nel primo caso si incide sul *rūnstæf*, e nel secondo caso si apre l’ostrica. Cfr. ASD, s.v. *ord*.

malvagio, «niðsceaþa»⁴⁴, e ostile, «laðgewinna»⁴⁵. Per quanto riguarda il lessico adoperato in riferimento ai cuccioli, basti pensare a *eafor*, ‘figlio, successore, erede’ e *mæg-burh*, ‘parenti, famiglia’ oltre al già citato *geōgub-cnōsl*, ‘giovane famiglia’.

Le scelte lessicali sembrano mirare, dunque, a espandere l’analogia tra la volpe e il genitore umano, collocato in un contesto bellico. Il processo di antropomorfizzazione del soggetto principale è talmente pervasivo che alcuni arrivano a proporre come soluzione l’‘essere umano’⁴⁶, confondendo il focus metaforico su cui è costruito l’enigma con la soluzione vera e propria. Questa analisi è sintomatica, però, di come la lettura di #15/13 spinga verso un’identificazione quasi totale con le vicissitudini del protagonista: il testo, per molti interpreti, più che sulla tensione enigmistica, sembrerebbe poggiarsi sull’analogia che il poema crea tra l’animale e la condizione umana. Il protagonista avrà anche il pelo fulvo e una coda, ma la fuga che attua, il bisogno estremo di proteggere i figli, e lo scontro aperto con il nemico – che agisce in effetti come un vero e proprio invasore – è accostabile a scene di vita umana che potevano risultare comuni nell’Inghilterra piagata da invasioni vichinghe e da continue lotte intestine (IX – X secolo). Il linguaggio concitato fa in modo che il pubblico possa condividere con il soggetto protagonista l’esperienza di fuga e di lotta. A tal proposito, Irving, si pronuncia in favore di una lettura completamente antropocentrica:

Of course this riddle is not about an animal – how could it be? – but about people driven to act like animals and about how that would feel: women (and men) attacked mercilessly in their houses, hiding in forests or bogs, dragging their children, hands clapped over screaming mouths, out of the way of some marauder. It may not be action at the high and significant heroic level, but the riddle knows it is important action, to be viewed with empathy and respect. It is fighting any way we can for the survival of those we love⁴⁷.

⁴⁴ «A malignant foe» nella traduzione di Mackie (*op. cit.*, p. 107) e nella definizione dell’ASD (s.v. *nīpsceaða*), è composto che riunisce *nīp* ‘inimicizia, rancore, ostilità’ ma anche ‘malvagità, malizia’ (ASD, s.v. *nīp*) (da **nīpan* o **nīpaz* ‘ira, livore, perfidia, odio, inimicizia’, cfr. got. *neip*, a.n. *nīð*, a.i. *nīð*, a.fris. *nīth*, a. sass. *nīth*, a.a.t. *nīd* cfr. Orel, s.v. **nīpan*) e *sceaþa*, sostantivo riservato per designare guerrieri e nemici pericolosi, come Grendel e il drago (*Beowulf*, vv. 2278; 2093; 2689).

⁴⁵ *Gewinna* indica un nemico, ‘avversario, rivale’ (ASD, s.v. *gewinna*), mentre *lāþ* si riferisce a ciò che causa pena, dolore, male (cfr. ASD, s.v. *lāþ*), derivante un germanico comune **laipaz*, è connesso al greco ἀλτῆινω ‘trasgredire’, doveva indicare qualcosa di ‘odiato, ostile’; burg. **laips*, a.n. *leiðr*, a.i. *lāð*, a.fris. *lēth*, a. sass. *lēth*, a.a.t. *leid* (cfr. Orel, s.v. **laipaz*).

⁴⁶ Si veda a riguardo la soluzione proposta da G. K. Jember, *The Old English Riddles*, Society for New Language Study, Denver, 1976, p. 54.

⁴⁷ Irving, *art. cit.*, p. 204.

Un'interpretazione totalmente metaforica dell'enigma, tuttavia, è difficile da sostenere. Il testo richiama sicuramente sentimenti ed emozioni familiari per un pubblico che doveva conoscere le sensazioni di paura e timore causate da un attacco improvviso alla propria casa, ma, come nel caso di #88/84 numerosi versi di #15/13 si oppongono a una visione totalmente antropomorfa: l'animale è descritto completamente all'interno di un habitat naturale e, come visto, nel testo è presente un buon livello di fedeltà letterale alla realtà naturale del comportamento delle volpi⁴⁸.

I toni elegiaci ed eroici operano in funzione del gioco di mascheramento necessario affinché l'enigma possa mettere in difficoltà gli interlocutori. Il ricorso alle numerose metafore permette, da un lato, di sviluppare quel continuo movimento tra indizi rivelatori e indizi offuscanti fornendo una forte caratteristica animale al protagonista, da un altro, riesce a focalizzare l'attenzione sulla fuga e sullo scontro tra i personaggi in chiave antropomorfa. La forza comunicativa di #15/13 risiede nella capacità del poeta di restare fedele a una descrizione realistica e naturale, ricreando il punto di vista di un 'vero' animale selvatico che combatte 'letteralmente' con le unghie e con i denti, in maniera 'animalesca' appunto e, allo stesso tempo, regalandogli paure, timori e reazioni che è facile vedere, anche da un punto di vista umano, con empatia e rispetto. Quando l'autore presenta il suo personaggio mentre attende con astuzia il proprio nemico e protegge con determinazione chi ama sta riconoscendo all'animale delle caratteristiche che lo avvicinano al suo pubblico umano. #15/13 si pone a metà tra le due categorie: rivela quanto di animale ci sia nell'essere umano e quanto di umano potrebbe esserci in un animale.

2.2 #77/74: mangiare come un animale

La personificazione, oltre a stabilire una connessione tra soggetto protagonista e pubblico a cui si rivolge, permette talvolta un completo capovolgimento delle prospettive. L'enigma #77/74 ritrae l'esperienza di una creatura marina che, una volta catturata, viene mangiata con voracità. Seppur danneggiato nei versi finali, il poemetto rievoca chiaramente l'immagine di un'ostrica (a.i. *ostre*)⁴⁹. La scelta di affidare la narrazione della

⁴⁸ Cfr. Osborn, *art. cit.*, p. 176.

⁴⁹ La soluzione è stata proposta per la prima volta da Dietrich (cfr. "Die Räthsel des Exeterbuchs..." *cit.*, p. 483) ed è stata accettata da tutti gli editori e interpreti successivi.

vicenda alla voce della creatura protagonista non soltanto accentua la carica drammatica del passaggio – poiché a riferire la propria esperienza è l'animale mangiato vivo –, ma soprattutto enfatizza il gioco delle parti tra uomo e mollusco. L'enigma, infatti, attribuisce comportamenti bestiali all'essere umano, affidandogli il ruolo di antagonista.

Nell'Inghilterra anglosassone, le ostriche erano un alimento conosciuto e consumato in grandi quantità⁵⁰. Nel *Colloquio* di Ælfric (rr. 105-108), l'allievo-pescatore conta le ostriche come parte del pescato:

M: Hpæt fehst þu on sæ?

P: Hærinc3as 7 leaxas, merespyr 7 stirian, ostran 7 crabban, muslan, pinepinclan, sæcoccas, fa3c 7 flocc 7 lopystran 7 fela spylces.

M : Quid capis in mari?

P : Alleces et isicios, delfinos et sturias, ostreas et caneros, muscolas, torniculi, neptigalli, platesia et platissa et polipodes et similia.

A testimoniare la diffusione di questo alimento, la versione antico inglese dei *Monasteriales Indicia* descrive i gesti da compiere per comunicare in silenzio la volontà di mangiare un'ostrica⁵¹:

Gif þu ostran habban wylle þonne clæm þu þine wynstran hand ðam gemete þe þu ostran on handa hæbbe and do mid sexe oððe mid fingre swylce þu ostran scenan wyl⁵².

Se tu vuoi avere un'ostrica allora chiudi la mano sinistra come se avessi un'ostrica in mano e fai con un coltello o con un dito come se tu volessi aprire l'ostrica.

Non stupisce pertanto ritrovarlo come soggetto enigmatografico nell'*Exeter Book*⁵³.

⁵⁰ Cfr. A. Hagen, *Anglo-Saxon Food and Drink: Production, Processing, Distribution and Consumption*, Hockwold cum Wilton, Anglo-Saxon Books, Middlesex, 2006, pp. 169-170.

⁵¹ Nei refettori monastici erano un alimento abbastanza comune; ne è testimonianza il fatto che nel linguaggio dei segni utilizzato dai monaci per esprimersi nei momenti in cui vigeva la regola del silenzio, oltre al segno indicante il pesce in generale, esistevano un segno specifico per le anguille e per le ostriche. Cfr. D. Banham, *Food and Drink in Anglo-Saxon England*, Tempus, Stroud, 2004, p. 65.

⁵² D. Banham (ed. and trans.), *Monasteriales Indicia: The Anglo-Saxon Monastic Sign Language*, Anglo-Saxon Books, Middlesex, 1991, pp. 36-37.

⁵³ Salvador-Bello, invece, nel considerare le *Etimologie* di Isidoro come la fonte principale per l'organizzazione tematica dell'intera collezione enigmatografica, identifica la soluzione dell'enigma successivo come 'granchio', e ritiene che i due animali siano stati scelti perché, in quanto molluschi, erano stati accostati l'uno all'altro nell'enciclopedia isidoreana. Cfr. M. Salvador-Bello, *Isidorean Perception of Order: The Exeter Book Riddles and Medieval Latin Enigmata*, West Virginia University Press, Morgantown, 2015, pp. 402-422.

Sæ mec fedde, sundhelm þeahte,
ond mec yþa wrugon eorþan getenge,
³ feþelease; oft ic flode ongean
muð ontynde. Nu wile monna sum
min flæsc fretan; felles ne recceð,
⁶ siþþan he me of sidan seaxes orde
hyd arypeð, [...]ec hr[.]þe siþþan
iteð unsodene ea[.....]d

Il mare mi nutrí, l'elmo dell'acqua mi nascose, e le onde mi coprono vicino alla terra, privo di piedi; spesso aprivo la bocca verso il flutto. Ora un uomo vuole divorare la mia carne; non si cura della mia pelle, quando con la punta del coltello strappa le interiora, [...] e poi mi mangia crudo [...]

I primi quattro versi offrono il ritratto di un'ostrica che si nutre in completo equilibrio con il proprio habitat marino, ma è un essere del tutto passivo (vv. 1-2): l'animale è privo di piedi («feþelease», v.3a), non ha, dunque, alcuna possibilità di movimento, né di difesa; inoltre, il pronome personale all'accusativo «mec» compare due volte (vv. 1-2) prima del nominativo «ic» (v.3b) e lo stesso pronome soggetto non denota un'azione da parte dell'animale ma serve a segnalare un momento di apertura verso l'esterno: «Oft ic flode ongean muð ontynde» 'Spesso aprivo la bocca verso il flutto'. Il mare costituisce, al tempo stesso, la principale fonte di sostentamento e l'unica forma di protezione per l'ostrica⁵⁴.

In questo ecosistema perfetto, irrompe un personaggio estraneo, che ne sconvolge l'armonia. La cesura temporale tra i due momenti contrastanti è segnalata, nell'emistichio 4b, dall'avverbio «nu», 'ora'. L'uomo è immediatamente caratterizzato come ostile: agisce con incuria («felles ne recceð», v. 5b), con la punta del coltello, «seaxes orde», strappa le carni interne dell'animale, «hyd arypeð»⁵⁵, distrugge, pertanto, la fragile difesa del protagonista. D'altra parte, questo strato protettivo è costituito da una conchiglia, definita in antico inglese come *fell* 'pelle' in luogo di un più appropriato *scill*, 'guscio'. Il

⁵⁴ Tutti i bisogni del mollusco trovano soddisfazione grazie all'habitat marino; la bocca aperta la rende tutt'uno con il proprio ecosistema. Come suggerito da Steel, l'emistichio 4a, «muð ontynde» 'aprivo la bocca', sembrerebbe collegato in una struttura circolare con v. 1a, «sæ mec feede» 'il mare mi nutrí'. L'emistichio chiuderebbe «the loop on the opening to circulate the sea again and again through the oyster's cavernous body». K. Steel, *How Not To Make a Human: Pets, Feral Children, Worms, Sky Burial, Oysters*, University of Minnesota Press, 2019, p. 154.

⁵⁵ L'immagine ricorda in parte la scena descritta nei primi versi dell'enigma sulla Bibbia, #24/26: «Heard mec siþþan snað seaxses ecg» 'in seguito la lama del coltello mi squarciò con durezza' (vv. 5b-6a), nel quale l'essere umano è posto in un'analoga posizione antagonista.

sostantivo è probabilmente suggerito al poeta dall'allitterazione, tuttavia, è una parola che, nel descrivere uno strato esterno protettivo, rimanda alla flessibilità permeabile della pelle di un mammifero piuttosto che alla rigidità delle valve di un mollusco. Con *fell*, il poemetto sembra voler ribadire, ancora una volta, la fragilità dell'ostrica inerme, in balia delle forze esterne⁵⁶.

Il carattere indifeso della creatura protagonista emerge, in particolare, in opposizione all'irruenza della figura umana. Oltre a sottolineare la brusca foga nel tagliare l'ostrica con il coltello, l'enigma, infatti, evidenzia l'impazienza e l'ingordigia dell'uomo attraverso l'uso specifico del verbo *fretan* (v. 5a).

In generale, *fretan* si riferisce a un modo di mangiare violento e impaziente, che può avere anche valenza metaforica⁵⁷ ma più spesso indica un comportamento ritenuto animalesco, incivile o malvagio, anche quando più raramente è usato in relazione a esseri umani⁵⁸. A titolo esemplificativo, si pensi come nell'enigma #47/45, *fretan* serva a descrivere la tarma che consuma, pagina dopo pagina, un codice pergameneo: «Moððe word fræt» 'Una tarma divorava le parole' (v. 1a). Ancora, nel martirologio antico inglese, alla data del 15 Novembre (225), il vescovo Minus prevedendo una vendetta per i suoi assassini, annovera, tra le nefandezze anticipate, anche alcuni uccelli pronti a

⁵⁶ Cfr. Steel, *How Not To Make a Human...cit.*, p. 155 e M. Cavell, *Weaving Words and Binding Bodies: The Poetics of Human Experience in Old English Literature*, University of Toronto Press, Toronto, p. 87.

⁵⁷ Nell'*Exodus* (v.147), per esempio, indica la rottura del patto con gli Israeliti da parte degli Egizi: «wære fræton» 'divorarono il patto'; mentre nel *Salmo 52* del salterio antico inglese di Parigi (vv. 15-18), è usato per denunciare l'abuso su persone innocenti e giuste da parte di peccatori senza scrupoli, che figurativamente divorano i primi come se fossero pane: «Ac ge þæs ealle ne magon andgyt habban /þe unrihtes elne wyrcead and min folc fretad swa færne hlaf/, ne hio god wyllad georne ciegan» 'Ma tutti voi non avete comprensione, voi che compiete ingiustizia e divorate la mia gente come fosse buon pane, e non volete invocare Dio con entusiasmo?'

⁵⁸ Tra i due verbi che l'anglosassone usa per indicare l'azione di mangiare, *etan* e *fretan*, è stata supposta una differenziazione simile a quella rintracciabile nel tedesco moderno che distingue *essen*, in riferimento agli esseri umani, da *fressen*, in riferimento ad animali e bestie. In antico inglese, i significati di *etan* e *fretan* si sovrappongono, la separazione non è così netta come nel tedesco: *etan* è usato in senso più ampio, può indistintamente avere come soggetti sia uomini che animali, mentre per *fretan*, anche se più spesso associato ad animali, non mancano usi in relazione a esseri umani (cfr. DOE, s.v. *fretan*). Magennis che analizza diverse attestazioni, scrive: «*Fretan* [...] has that sense of voracious, eager and complete eating» (H. Magennis, *Anglo-Saxon Appetites: Food and Drink and Their Consumption in Old English and Related Literature*, Four Court Press, Dublin, 1999, p. 78). Page ne rileva l'uso in riferimento a vari animali o mostri: «dogs, bears, snakes, maggots, drones, locusts, bookworms, and monster like Grendel, tearing at the bodies of men, or the Devil who consume mankind» (R.I. Page, *Anglo-Saxon Aptitudes: an Inaugural Lecture Delivered before the University of Cambridge on 6 March 1985*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 13-14).

divorare le carni dei due fratelli omicidi: «and fugelas fretað incer flæsc»⁵⁹ ‘e gli uccelli mangeranno le vostre carni’. D’altra parte, *fretan* può ricorrere anche in relazione agli esseri umani. In *Solomon e Saturn II* (vv. 224-226), il saggio è descritto mentre mangia in un solo boccone un pezzo di cibo caduto a terra⁶⁰.

Donne snottrum men snæd oððglideð
 226 ða he be leohte gesihð, luteð æfter,
 gesegnað ond gesyfleð ond him sylf fryteð⁶¹
 Quando un pezzo di cibo sfugge a un uomo saggio, poi lo vede sotto la luce, si china
 su di esso, lo benedice e condisce e lo mangia lui stesso’.

Inoltre, compare spesso in associazione con personaggi umanoidi dalle tendenze cannibalistiche. Il verbo ricorre nel *Beowulf* in riferimento agli attacchi notturni compiuti da Grendel. Il mostro uccide e sbrana nel sonno quindici uomini:

 he hraþe wolde
 Grendle forgyldan guð-ræsa fela
 1578 ðara þe he geworhte to West-Denum
 oftor micle ðonne on ænne sið,
 þonne he Hroðgares heorð-geneatas
 1581 sloh on sweofote, slæpende fræt
 folces Denigea fyftyne men
 Egli voleva immediatamente ripagare Grendel dei molti assalti bellici che aveva
 condotto contro i Danesi dell’Ovest molte altre volte oltre a quell’unica in cui aveva
 ammazzato nel sonno i compagni della sala di Hrothgar, sbranato mentre dormivano
 quindici uomini del popolo danese.

Similmente, *fretan* è il verbo usato nelle *Meraviglie d’Oriente* per indicare le abitudini alimentari di due popolazioni mostruose, che si contraddistinguono rispetto a tutte le altre creature descritte nel trattato perché cannibali. Riguardo agli *hostes* (§13), giganti dalla pelle scura, il testo riporta l’abitudine di divorare qualsiasi persona essi incontrino: «swa

⁵⁹ 225, 15 Novembre: *Minus and Sennaus*; in C. Rauer (ed.), *The Old English Martirology*, D.S. Brewer, Cambridge, 2013.

⁶⁰ Sembra essere qui implicito l’obbligo morale di non lasciare che venga sprecata nemmeno una briciola di ciò che è caduto.

⁶¹ D. Anlezark, *The Old English Dialogues of Solomon and Saturn*, D.S. Brewer, Cambridge, 2009.

hwylcne mann swa hi gefoð, þonne fretað hi hine»⁶². Analogamente, i *donestri*⁶³ (§20), popolo di indovini poliglotti, mangiano tutto il corpo tranne la testa dei visitatori che hanno precedentemente affascinato con parole in una lingua familiare: «þænne æfter þan hi hine fretað ealne butan his heafde». Le scarse specificazioni riguardo ai costumi alimentari delle popolazioni straordinarie nelle *Meraviglie d'Oriente* sono finalizzate a sottolineare una differenza rispetto a ciò che è considerato norma per la specie umana. Il trattato riferisce delle pratiche alimentari di sole altre due popolazioni: il capitolo §28 accenna all'esistenza di un popolo la cui peculiarità è vivere di sola carne cruda e miele («þær syndon men ða be hreawan flæsce 7 be hunige lifigeað»); attraverso modalità analoghe, nel capitolo §8 una stirpe di uomini dalla lunga barba e dai lunghi capelli si fa notare perché abituato a cibarsi di pesci crudi: «Homodubii hi sindon hatene, þæt bioð twylice, 7 be hreawan fisceon hi libbað 7 þa etað», 'sono chiamati Homodubii, cioè incerti, e mangiano pesce crudo e vivono di esso'. Sembrerebbe che di questi ultimi sia messa in discussione l'appartenenza al genere umano proprio per la peculiarità di nutrirsi di cibo crudo, un comportamento considerato estraneo ai costumi di una società civile⁶⁴.

Questo aspetto d'inciviltà è presente anche nella condotta dell'uomo in #77/74: il poemetto s'interrompe proprio sul riferimento al fatto che le ostriche sono solitamente servite senza subire alcuna cottura. L'emistichio v. 8a è un indizio fondamentale per la risoluzione dell'enigma, ma, in questa prospettiva, l'aggettivo *ungesoden*, 'crudo, non cotto'⁶⁵, potrebbe anche essere stato adoperato per trasmettere ulteriori sfumature di riprovazione contro il comportamento dell'uomo.

Pertanto, la scelta di adoperare *fretan*, associata alla narrazione dell'uomo che divora il mollusco crudo, non appare casuale, potrebbe aver segnalato al pubblico anglosassone che quella persona stava mangiando come una bestia. La composizione di #77/74 potrebbe aver risentito anche del contesto riformatore della rinascita benedettina: la

⁶² Riferimenti testuali tratti dall'edizione a cura di A. Orchard, pubblicata in appendice a *Pride and Prodigies: Studies in the monsters of the Beowulf-Manuscript*, D.S. Brewer, Cambridge, 1995, pp. 173-203.

⁶³ Per una discussione più ampia sulle particolarità di questa popolazione si rimanda al capitolo 6.1.

⁶⁴ Le modalità di preparazione e consumazione dei cibi sono sempre state fattore di discriminazione tra i popoli. Da un punto di vista antropologico, si ritiene che la cottura dei pasti sia stato uno di quei passaggi fondamentali nell'evoluzione dell'essere umano. Lévi-Strauss associa il crudo allo stato di natura, da cui l'uomo esce con l'avvento del fuoco e della cottura dei cibi. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964, pp. 43-71. Per una più ampia discussione si rimanda al capitolo 5.1.

⁶⁵ Composto dal prefisso di negazione *un-* e dal participio preterito di *seōþan* 'bollire, cuocere', «to seethe, boil, cook in a liquid» (Cfr. *ASD*, s.v. *seōþan*).

caratterizzazione negativa potrebbe rivelare una critica aspra a una classe clericale incapace di contenersi di fronte alle tentazioni della gola⁶⁶. La descrizione dell'appetito vorace dell'uomo trova, infatti, un parallelo esplicito nella conclusione di *The Seasons for Fasting*, un poemetto omiletico, composto in piena riforma⁶⁷ e incentrato principalmente sul calcolo delle date precise per i tre giorni che, in ciascuna stagione dell'anno, la Chiesa dedicava al digiuno, all'astinenza e alla preghiera, i *Quattro tempora*. Nella parte conclusiva, si descrivono e si denunciano i vizi di preti e monaci incapaci di moderare la propria gola, citando proprio l'esempio delle ostriche, che, in quanto molluschi, erano considerate cibo consumabile anche nei giorni dedicati all'astinenza dalle carni.

- 216 Hwæt! Hi leaslice leogan ongynnað
and þone tæppere tyhtaþ gelome,
secgaþ þæt he synleas syllan mote
219 ostran to æte and æþele wyn
emb morgentyd; þæs þe me þingað
þæt hund and wulf healdað þa ilcan
222 wisan on worulde and ne wigliað
hwænne hie to mose fon, mæða bedæled⁶⁸.

Ecco! Essi subdolamente iniziano a mentire e pressano l'oste con insistenza, dicono che può dare loro senza peccato ostriche da mangiare e buon vino a quell'ora del mattino; così mi sembra che il cane da caccia e il lupo abbiano lo stesso modo di stare al mondo e non sappiano come appropriarsi del cibo, poiché sono privi di moderazione.

L'incapacità di frenare i propri desideri golosi da parte dei monaci è esplicitata, dunque, attraverso una similitudine animale: quando l'uomo manca di moderazione si riduce alla stregua di un cane o di un lupo. Gli ammonimenti moraleggianti di *The Seasons for Fasting* sono una chiara esemplificazione di come, nella dicotomia uomo/natura, i bisogni legati alla sfera del naturale vengano associati a comportamenti negativi⁶⁹.

⁶⁶ Cfr. Salvador-Bello, *Isidorean Perception... cit.*, pp. 407-408.

⁶⁷ Il testo era tradito in copia unica in British Library, Cotton Otho B XI, ma è andato perso nell'incendio di Ashburnham House del 1731. Laurence Nowell nel 1562 ne fece una copia, conservata in British Library Ms Add. 43703.

⁶⁸ M. P. Richards (ed. and trans.), *The Old English Poem Seasons for Fasting: A Critical Edition*, West Virginia University Press, Morgantown, 2014, p. 100, a cui si rimanda per un'ampia presentazione del poema.

⁶⁹ In una valutazione complessiva della poesia antico inglese, Magennis ha evidenziato come le rappresentazioni di animali o mostri che mangiano superino di gran lunga le poche immagini di uomini

Indipendentemente dalla validità di questa suggestiva interpretazione, risulta indubbio il rovesciamento di prospettive dell'enigma, l'ostrica – voce narrante – assume il ruolo di vittima indifesa, il carnefice umano è, invece, caratterizzato da una ingordigia che lo accomuna a specie delle quali è possibile dubitare della natura umana.

Come in #15/13, anche questo breve enigma sull'ostrica può servire a illustrare quanto di umano ci sia nell'animale e quanto di animale ci sia nell'uomo, ma in questo caso la situazione può considerarsi capovolta. Il protagonista di #15/13 è un animale 'umanizzato', cioè a esso sono attribuiti una serie di valori che, nel pensiero dualistico occidentale, come descritto da Plumwood, sono associabili al versante razionale e umano della dicotomia. In #77/74, invece, all'uomo sono associati quegli aspetti legati alle funzioni corporee, espressioni di irrazionalità e bestialità⁷⁰.

Se la disapprovazione espressa nell'enigma concerne principalmente l'incapacità degli uomini di moderarsi di fronte alle tentazioni, la rappresentazione simpatetica dell'ostrica protagonista ne è corollario da una parte, ma conseguenza dall'altra. Per evidenziare il comportamento giudicato peccaminoso #77/74 sceglie di adoperare la prospettiva dell'animale che, in tal modo, è rappresentato come la vittima indifesa dell'uomo 'nemico'. Ciò, pur nella finizione enigmistica, permette una riconsiderazione del dualismo che vuole l'uomo in una posizione superiore e facilita l'identificazione tra il pubblico e l'ostrica parlante.

2.3 #72/70: sgobbare come un bue

Almeno due – #38/36, #72/70 – sono gli *Enigmi* exoniensi che rivolgono la loro attenzione all'animale da traino più diffusamente adoperato nel lavoro agricolo dell'Inghilterra anglosassone, quei bovini che avevano un ruolo di primo piano nel sistema economico⁷¹. Un terzo, #12/10, ritrae in parte la figura di un bue, ma il maggiore

a tavola. Soltanto in relazione a persone che mostrano comportamenti indegni e corrotti la poesia anglosassone descrive l'atto e, spesso, ciò avviene attraverso un paragone con gli animali. Cfr. H. Magennis, *Anglo-Saxon Appetites... cit.*, p. 78.

⁷⁰ Cfr. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature... cit.*, pp. 47-48

⁷¹ Nel mondo anglosassone allevare fino a maturità un animale di grossa taglia come una mucca, un bue o un toro era un investimento dispendioso, il possesso di un animale da traino consentiva di gestire al meglio la propria produzione agricola ed era indice di prosperità economica. Il valore economico del bue era inferiore solo a quello del cavallo, poiché anche la pelle veniva adoperata per la

spazio riservato agli usi della pelle bovina, a conclusione della sua esistenza terrena, lo distanziano significativamente dagli altri due enigmi più focalizzati sulla descrizione dettagliata di un animale vivo⁷².

I motivi che coinvolgono buoi e mucche sono presenti nella tradizione enigmatografica già in Simposio, nell'enigma LVI, intitolato *Caliga*:

Maior eram longe quondam, dum uita manebat;
at nunc exanimis, lacerata, ligata, reuulsa,
³ dedita sum terrae, tumulo sed condita non sum.

L'attenzione nella terzina è focalizzata sul processo di fabbricazione che tramuta la pelle dell'animale nel cuoio adoperato per costruire lo stivale. Il paradosso si basa sul contrasto tra passato da animale e presente da oggetto inanimato, opposizione che ritorna nello *Iuventus*, enigma LXXXIII di Adelmo:

Arida spumosis dissoluens faucibus ora
bis binis bibulus potum de fontibus hausit.
³ Viuens nam terrae glebas cum stirpibus imis
nisu uirtutis ualidae dirumpo feraces;
at uero linquit dum spiritus algida membra,
⁶ nexibus horrendis homines constringere possum.

fabbricazione di un'infinità di oggetti di uso quotidiano. La maggiore importanza che i bovini avevano rispetto a tutto il resto del bestiame, sembra testimoniata anche dalla valenza di *feoh* e *ceāp*. *Feoh* aveva il doppio significato di 'bestiame, bovini, bestia da traino' e 'proprietà, ricchezza, denaro' (cfr. DOE, s.v. *feoh*: «1. livestock, cattle, beasts of the field [...] 2. property, wealth, money»). Dalla radice indoeuropea **pék-u-* 'tosare; bestiame', da cui sans. *pásu* 'animale' e il lat. *pecū* 'gregge, bestiame', et al. Il germanico comune **fexu* doveva designare sia il bestiame, sia la proprietà e i beni mobili: got. *faihu*, a.n. *fē*, a.i. *feoh*, a.fris. *fiā*, a.sass. *fehu* a.a.t. *fihu* (cfr. Orel, s.v. **fexu*). *Ceāp* principalmente indicava una vendita o un affare, ma designava anche i 'beni mobili' e pertanto poteva essere usato talvolta nel senso di bestiame. Cfr. DOE, s.v. *ceāp*: «1. purchase or sale, bargain, business transaction [...] 2. possessions, chattel, moveable property (including cattle)». Il germanico comune **kaupaz* probabilmente indicava un 'acquisto, affare, vendita': a.n. *-kaup* (in composti), a.i. *ceāp*, a.fris. *kāp*, a.s. *kōp*, a.a.t. *kouf* (cfr. Orel, s.v. **kaupaz*). I concetti di 'ricchezza' e 'bestiame' erano, pertanto, interscambiabili nel pensiero anglosassone. Per una discussione più approfondita sul valore attribuito ai bovini si rimanda a D. Banham - R. Faith, *Anglo-Saxon Farms and Farming*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 86-87.

⁷² Bitterli vede in ciascuno dei tre enigmi una diversa porta d'accesso intertestuale agli *aenigmata* latini, considerandoli l'esemplificazione più significativa dell'approccio sperimentale alla riscrittura delle fonti che caratterizza l'intera raccolta (Cfr. Bitterli, *Say What I Am Called... cit.*, p. 27). Su questa linea, Dale suggerisce l'idea di valutare i cosiddetti *ox riddles* – a cui aggiunge gli enigmi #4/2 e #52/50, considerati altrimenti di soluzione incerta – addirittura come un sottogenere enigmistico, volto alla descrizione delle gerarchie padrone/servo stabilite nella relazione tra l'uomo e gli animali da lavoro. In effetti, l'evoluzione di questo specifico sottogenere sembrerebbe muoversi nella direzione di una focalizzazione più centrata sulla sofferenza patita dall'animale (Cfr. Dale, *op. cit.*, pp. 70-76).

L'abate di Malmesbury costruisce il suo enigma sul bue attraverso la scansione di tre periodi precisi, affidati ad altrettanti distici che, progressivamente, descrivono le tre fasi della vita: l'infanzia caratterizzata dall'allevamento, l'esistenza adulta segnata dal lavoro e una terza fase dedicata alla vita oltre la morte in quanto oggetto. I primi due versi descrivono l'atto di bere il latte dalle mammelle della madre, immaginate come quattro sorgenti o fontane «bis binis bibilus» (v. 2), da cui il piccolo animale succhia con voracità e vivacità. Da questo nutrimento deriva la forza (*virtus valida*, v. 4), che permetterà al bue ormai cresciuto di mandare in frantumi (*disrumpere*, v. 4) il terreno solcato nell'atto dell'aratura. Questa stessa forza continuerà a caratterizzare l'animale anche dopo la morte, quando la sua pelle sarà in grado di legare uomini⁷³.

Adelmo, ponendo ben poca attenzione allo stato emotivo della creatura o all'esperienza che non sia puramente fisica, raffigura un animale vigoroso e sempre in forze: rimarcata è, infatti, l'energia del bue sia quando, da vivo, gli permette di trainare l'aratro, di creare solchi nel terreno, sia, dopo la morte, quando la sua pelle e le sue viscere vengono trasformate in strumento per legare gli esseri umani. Anche nell'enigma exonienese #38/36 appare chiaramente la forza prorompente del bovino:

Ic þa wiht geseah wæpnedcynnes
geoguðmyrþe grædig: him on gafol forlet
3 ferðfripende feower wellan
scire sceotan, on gesceap þeotan.
Mon mæpelade, se þe me gesægde:
6 “Seo wiht, gif hio gedygeð, duna briceð;
gif he tobirsteð, bindeð cwice.”

Vidi una creatura di sesso maschile avida nelle gioie della gioventù: come tributo per lui la sostentatrice della vita lasciava che scorressero quattro limpide fontane, a mormorare in delizia. Un uomo parlò, e mi disse: “Questa creatura, se vive, fende i colli; se va in pezzi, lega i vivi.”

⁷³ Già nell'enigma di Adelmo sono individuabili tutti i temi che verranno elaborati poi in vario modo: l'opposizione tra il servizio reso dall'animale vivo e gli usi dell'oggetto inanimato, l'immagine delle quattro fontane e il motivo del terreno spezzato dal lavoro del bue. Molto simili alla poesia di Adelmo sono il *De uitulo* di Eusebio («Post genitrix me quam peperit mea, spe solesco / Inter ab uno fonte riuos bis bibere binos / progredientes; et si uixero, rumpere colles / Incipiam; uiuos moriens aut alligo multos») e il *De tauro* della collezione di Lorsch («Quando fui iuuenis bis binis fontibus hausi, / Postquam consenui montes uallesque de imis / sedibus euertens naturae iura rescidi, / Post misero fato torpenti morte tabescens, / Mortuus horrende uiuorum stringo lucertos, / Necnon humanis praebens munimina plantis / Frigoris a rigigidis inlaesas reddo pruinis: / Sic mea diuersis uariantur fata sub annis»).

La voracità con cui l'animale beve – è definito «grædig» 'avid, ghiotto, goloso' (v. 2a) – e la veste marziale di cui è insignito, perché qualificato come appartenente alla *wæpnedcynn*⁷⁴ (v. 1b), sono scelte qualificative volte a sottolinearne il vigore e la foga giovanile. Il testo sembra soffermarsi sul momento del *nurturing*, probabilmente in linea con un'altra fonte latina, l'enigma XIII di Eusebio, intitolato *De uacca*:

Sunt pecudes multae mihi, quas nutrire solebam;
meque premente fame non lacteque carneue uescor,
³ cumque cibus aliis et pascor aquis alienis;
ex me multi uiuunt, ex me et flumina currunt.

I dettagli sulla limpidezza del latte («scire», v. 4a) e il riferimento al suono prodotto nel momento dell'allattamento conferiscono vivacità alla scena descritta, creano in chi legge un senso di partecipazione ed enfatizzano il paradosso conclusivo. Infatti, al momento di vitalità giovanile del vitellino segue il finale che ripropone l'antitesi tra i compiti da vivo e gli usi da morto.

La differenza primaria rispetto a entrambe le fonti latine riguarda, tuttavia, il cambiamento di prospettiva. I testi di Adelmo ed Eusebio sono enigmi di personificazione in prima persona, enigma di descrizione in terza persona è, invece, l'opera in antico inglese. Al soggetto ritratto viene, in questo caso, tolto l'uso della parola. Chi parla è infatti un personaggio esterno che descrive l'animale da una posizione di osservatore, mentre il paradosso finale che lo caratterizza è espresso da una seconda voce.

L'identità e la funzione di questo secondo personaggio nel testo sono state variamente interpretate dalla critica. Per Erbert⁷⁵ si tratterebbe di un riconoscimento delle fonti latine e quel *mon* potrebbe alludere ad Adelmo o a Eusebio, ipotesi sostenuta in parte anche da Bitterli⁷⁶ che valuta questo passaggio come una sorta di un dialogo intertestuale con antecedenti autori latini. Secondo Williamson⁷⁷, invece, l'introduzione del discorso

⁷⁴ Composto formato dal sostantivo *cyn* 'stirpe, razza, progenie' e dall'aggettivo *wæpned* 'maschio, maschile', riconducibile al verbo *wæpnian* 'dotare con armi, armare' (cfr. ASD, s.v. *wæpnian*); letteralmente indica, dunque, una 'stirpe armata' ma metaforicamente rinvia al sesso maschile.

⁷⁵ Cfr. A. Erbert, "Die Rätselpoesie der Angelsachsen", *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, 19, 1877, pp. 20-56, in particolare p. 50.

⁷⁶ Cfr. Bitterli, *Say What I Am Called ... cit.*, p. 30.

⁷⁷ Cfr. Williamson, *The Old English Riddles ... cit.*, p. 255 e *A Feast for Creatures ... cit.*, p. 186.

diretto servirebbe a dare rilievo al paradosso conclusivo e l'uomo sarebbe un semplice passante abbastanza perspicace. Più recentemente, Dale propone l'ipotesi che l'introduzione dell'atto linguistico nella narrazione dell'enigma servirebbe a inserire l'essere umano all'interno dell'universo animale:

The Old English Riddle are particularly interested in how the human individual interacts with the world, and to use both spoken and visual observations in this riddle suggest a desire to comprehend the ox from the human perspective. Through the speech act, the ox riddle becomes a dialogue in which humans can participate⁷⁸.

Il successivo #72/70 ritorna sulla figura del bue, la presenza umana è, tuttavia, ridotta nuovamente al silenzio; la narrazione del percorso da vitellino innocente a bestia da soma è affidata all'animale stesso e, in questo caso, attraverso modalità atte a suscitare una forte connessione empatica. La figura animale diventa, in un certo senso, esemplificazione metaforica di una condizione esistenziale:

Ic wæs lytel [.....]
fo [.....]
3]te geaf [.....
.....]pe þe unc gemæne [.....
.....] sweostor min
6 fedde mec [.....] oft ic feower teah
swæse broþor, þara onsundran gehwylc
dægtidum me drincan sealde
9 þurh þyrel þearle. Ic þæh on lust
oþþæt ic wæs yldra ond þæt anforlet
sweartum hyrde; siþade widdor,
12 mearcþapas træd, moras pæðde,
bunden under beame, beag hæfde on healse,
wean on laste weorc þrowade,
15 earfoða dæl. Oft mec isern scod
sare on sidan; ic swigade,
næfre meldade monna ængum
18 gif me ordstæpe egle wæron.

Io ero piccolo ... dava ... in comune a noi due ... mia sorella mi nutriva ... spesso tiravo quattro fratelli gentili, là dove ciascuno separatamente mi dava ogni giorno abbondantemente da bere attraverso un'apertura. Crebbi nel piacere finché non diventai adulto e lo abbandonai per uno scuro mandriano; viaggiai in lungo e in largo, calcai sentieri attraverso confini, oltrepassai le brughiere, legato al legno, portavo un anello al collo, patii un calvario su un cammino di miseria, la mia parte di

⁷⁸ Cfr. Dale, *op. cit.*, p.72.

tribolazioni. Spesso il ferro mi colpiva intensamente sul fianco; io restavo in silenzio, non ho mai accusato alcuno anche se i bastoni appuntiti mi erano odiosi.

Nonostante la parte iniziale non sia del tutto leggibile è possibile rintracciare in essa la descrizione della prima fase di vita del soggetto parlante: il vitellino beve dai cari quattro fratelli («feower ... swæse broþor», vv. 6b-7a) che rappresentano le mammelle della madre, chiamata «sweostor» (v. 5b)) con intenzioni ironiche e ambigue⁷⁹.

L'anonimo autore elabora l'enigma costruendo un'opposizione netta tra passato felice e presente di sofferenza, marcata dai versi 9b-10a: «ic þæh on lust/ oþþæt ic wæs yldra» 'crebbi nel piacere, finché non diventai adulto'. L'animale è costretto ad abbandonare le gioie dei primi mesi di vita («ond þæt anforlet» 'e lo abbandonai', v. 10b). Il mandriano, «hyrde» (v.11a), qualificato come *sweart*⁸⁰, costringe il bue, ormai cresciuto, a uno sforzo senza fine di cui non potrà mai cogliere il frutto. La vita adulta dell'animale si configura come un'esistenza contrassegnata dalla fatica⁸¹. È possibile immaginare che il mandriano lo accompagni in questo impegno continuo⁸², ma, come sottolineato da Dale, appare

⁷⁹ I quattro fratelli indicano metaforicamente le quattro mammelle, rappresentano una delle rielaborazioni più creative del tema delle quattro fontane di Adelmo. Cfr. Bitterli, *Say What I Am Called... cit.*, p. 33.

⁸⁰ Secondo Cavell, poiché *hirde* è un sostantivo che non fornisce indicazioni esplicite rispetto a uno stato sociale ma può riferirsi metaforicamente sia al 'custode' che al 'guardiano', l'aggettivo *sweart* potrebbe fornire un'indicazione sulla classe sociale, distinguerebbe i ranghi più bassi della società dall'aristocrazia che invece aveva i capelli chiari (cfr. Cavell, *Weaving Words... cit.*, p. 163). L'opposizione binaria – scuro/chiaro; nero/bianco – del resto può fungere da strumento ordinante i campi dell'esperienza e dell'etica; nella documentazione letteraria anglosassone l'associazione di luce e oscurità con il bene e al male (oltre che con gioia e tristezza) è largamente testimoniata: Cristo e gli angeli, per esempio, sono spesso qualificati da aggettivi come *scīr* o *beorht*, mentre i demoni, il peccato e l'ambiente infernale sono sempre *wann* o *sweart* (cfr. Barley, *op. cit.*, p. 17). Basti pensare a *Christ and Satan* nel quale il contrasto tra bene e male è motivo centrale. Satana è descritto fin da subito come 'nero e peccatore' «swarte and synfulle» (v.52a), così anche tutte le sue azioni e riflessioni sono formulaicamente considerate oscure (v. 370 «þa Satanus swearte geþohte» 'Satana pensò con cupa malvagità'; v. 445/446a «þær nu Satanus swearte þingað / earm aglæca» 'lì dove ora Satana li interpella con cupa malvagità, il miserabile mostro'; v. 577b/578 «him þæt swearte forgeald / earm æglæca innon helle» 'questo esige con cupa malvagità all'inferno il miserabile mostro); mentre gli angeli sono completamente luminosi, «englas eallbeorhte» (v.521), e Cristo è «se torhta» 'lo splendente' che condurrà l'umanità verso un regno di luce (vv. 293-297: «Tæceð us se torhta trumlicne ham, / beorhte burhweallas. Beorhte scinað / gesælige sawle, sorgum bedælde» 'lo splendente ci mostrerà una dimora sicura, le mura luminose della città. Brilleranno radiose le anime sante, separate dai dolori').

⁸¹ Bitterli descrive questo particolare enigma come un «mournful soliloquy [...] developed into a moving narrative, which boldly expands and ultimately obliterates traditional generic boundaries». Bitterli, *Say What I Am Called...cit.*, p. 34.

⁸² Si veda a riguardo la descrizione che gli studenti fanno delle fatiche del contadino nel *Colloquio* di Ælfric (rr. 23-27): «Eala, leof hlaforð, þearle ic deorfe. Ic 3a ut on dæ3ræd þypende oxon to felda, 7 iu3ie hi3 to syl; nys hit spa stearc pinter þæt ic durre lutian æt ham for e3e hlaforðes mines, ac 3eiukodan

significativa l'assenza di accenni al lavoro compiuto dall'uomo; l'enigmista sembra concentrarsi sulle pene patite dall'animale, rappresentato in una situazione di asservimento, al punto che l'autore rinuncia all'ambiguità tipica del genere. Il bue è chiaramente messo sotto giogo: è «bunden under beam», 'legato al legno' e ha una catena, anello, «beag», attorno al collo (v. 13a)⁸³. Inoltre, l'insistenza su determinati fonemi sembra collegare il lessico della schiavitù a quello della sofferenza e dell'esilio: la rima imperfetta tra «bunden» e «under», così come le assonanze di "ea" in «sweartum» (v. 11a), «mearc-» (v. 12a), «beam» (v. 13a), «beag» (v. 13b), «wean» (v. 14a), «earfoða» (v. 15a) e di "æ" in «træd» (v. 12a), «pæðde» (v. 12b), «hæfde» (v. 14b), «dæl» (v. 15a) sembrano evidenziare questa particolarità⁸⁴.

Infatti, #72/70 ritrae un bue distaccato dalla sua famiglia originaria e dai suoi pari⁸⁵ in analogia con altri protagonisti di simili riflessioni sulla sofferenza e sulla solitudine, attraverso un lessico e un immaginario vicino a quello delle cosiddette elegie. In questi testi, infatti, il centro della narrazione è focalizzato sullo stato emotivo del protagonista che lamenta la propria condizione di esule, privato di beni e affetti, nel confronto doloroso con un passato felice⁸⁶. Analogamente, in #72/70, l'io narrante lamenta, come visto, la

oxan, 7 ʒefæstnodon sceare 7 cultre mit þære syl, ælce dæg ic sceal erian fulne æcer oþþe mare. O, mi domine, nimim laboro. Exeo diluculo minando boues ad campum, et iungo eos ad aratrum; non est tam aspera hiems ut audeam latere domi pro timore domini mei, sed iunctis bobus, et confrimato uomere et cultro aratro, omni die debeo arare integrum agrum aut plus».

⁸³ Nell'interpretazione di Dale, l'enigma attinge dall'idea cristiana espressa da Paolo nella *Lettera ai Romani* (8: 22), per cui tutto il creato soffre all'unisono le conseguenze del peccato originale: «Riddle 72 depicts a 'groan of travail', drawing on the concept of the damaged relationship between humans and animals after the fall. Humans take the ox out of its pleasant, Eden-like environment constrain it and use it to work the land [...]. Humans, in their post-lapsarian state, do not have mere custody over the creature of this riddle but mastery, and this mastery is not benign». Dale, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁴ Cfr. Irving, *art. cit.*, p. 208.

⁸⁵ Questa scelta risulta in contrasto con le testimonianze iconografiche che indicano l'utilizzo di squadre di due buoi per il lavoro più leggero, quattro o otto bovini per il lavoro più pesante Cfr. Banham - Faith, *Anglo-Saxon Farms... cit.*, pp. 51-52.

⁸⁶ È opportuno precisare che i componimenti poetici 'elegiaci' anglosassoni non sono né poemi in distici elegiaci, né testi di lamento funebre, ma una forma letteraria che, narrando spesso in prima persona un'esperienza personale, riflette sui temi dell'assenza, della perdita e sulla transitorietà della vita (cfr. Klinck, *op. cit.*, p. 225). Il protagonista del *Wanderer*, ad esempio, si autodefinisce «friendleasne» (v. 27a) 'senza amici', mentre afferma di avere come compagno il dolore vv. 29b-31: «Wat se þe cunnað, / hu slīpen bið sorg geferan, þam þe him lyt hafað leofra geholena» 'Chi ne ha fatto prova sa quale crudele compagno sia il dolore per colui il quale ha pochi cari amici'. Sui temi ricorrenti individuabili nei testi elegiaci – il senso di perdita di uno stato di grazia, la direzione che conduce lontano dalla patria o dagli affetti, il movimento continuo e la persistenza di una condizione avversa –, si veda, tra gli altri, S. B. Greenfield, *The Formulaic Expression of the Theme of 'Exile' in Anglo-Saxon Poetry*, in G. H. Brown (ed.), *Hero and Exile: The Art of Old English Poetry*, The Hambledon Press, London, Ronceverte, 1989, pp. 125-131

perdita delle piaceri dell'infanzia, in favore di un presente fatto di stenti e fatica (v. 14b «weorc þrowade» 'patii un calvario'); il suo viaggio continuo tra i «mearcpapas»⁸⁷, 'i sentieri che attraversano i confini', che è allo stesso tempo 'un cammino di miseria' «wean on lastas» ricorda i percorsi d'esilio, *wræc lastas*, dal *Wanderer* (v. 5a) e dal *Seafarer* (v. 15b); e lo costringe a riflettere sulla propria parte di tribolazioni, «earfoða dæl»⁸⁸. Anche in #72/70 si osserva, dunque, un capovolgimento dei ruoli, la condizione del bue – animale e, pertanto, appartenente alla sfera naturale – soggiogato agli umani è ritratta come parallela alla condizione degli esuli umani, i quali, a loro volta, sono sottomessi alla volubilità degli elementi naturali⁸⁹.

In tale contesto, il silenzio a cui l'animale dichiara di essersi sempre attenuto (v. 16b «ic swigade») potrebbe implicare una volontà di accettazione stoica della propria condizione⁹⁰. D'altra parte, però, nell'opposizione tra *swigian* e *meldian*⁹¹, l'enigmista ricorda al pubblico che la capacità di comunicazione dell'animale è una finzione, che esiste una distinzione tra l'espressione personale delle creature non umane nel mondo 'reale' e il modo in cui queste espressioni prendono forma nel veicolo creativo della poesia, e questa differenza è l'influenza reciproca che s'instaura negli *Enigmi* tra forme

⁸⁷ Al verso 12 nel manoscritto si legge «mearcpapas was træd». La lezione è conservata da Tupper (cfr. *op. cit.*, p. 285), che considera «was» una forma aggettivale non attestata per *Wealh*, per cui Mackie (1932) che accoglie la proposta di Tupper, traduce come "trod the paths on the Welsh march"; Krapp e Dobbie rigettano questa lettura e congetturano: «it may be that *papas* and *was* represented two attempts by the scribe to reproduce a partly illegible word». (*The Exeter Book...cit.*, p. 370). Di simile avviso Williamson: «the original *mearcpapas* was corrupted into something like *mearcwawas*, and [...] two scribal conjectures written in above the –*wawas* in the form of *papas* and *was* were then both incorporated into the text by a later scribe» (*The Old English Riddles...cit.*, p. 344).

⁸⁸ Cfr. *Deor*, vv. 28-30: «Siteð sorgcearig sælum bidæled, / on sefan sweorceð, sylfum þinceð/ þæt sy endeleas earfoða dæl» 'Colui che è affranto siede, privato di gioie, s'incupisce nell'animo, immagina per se stesso che la sua parte di tribolazioni sia senza fine'.

⁸⁹ Basti pensare agli stenti sofferti dal viaggiatore del *Seafarer* in balia del terribile tumulto delle onde (v. 6a: «atol yþa gewælc») in inverno (cfr. vv. 8b-10b: «calde geþrunge / wæron mine fet forste gebunden, / caldum clomum»), 'avvinti dal freddo erano i miei piedi, stretti dal gelo, da freddi lacci'; situazione del tutto analoga a quella incontrata dal protagonista del *Wanderer* che naviga tra le onde oscure (v. 46b: «fealwe wegass»), in mezzo a gelo e neve misti a grandine (v.48: «hrim ond snaw hagle gemenged»).

⁹⁰ Cfr. Dale, *op. cit.* p. 76 e Cavell, "A poetics of Empathy"... *cit.* Secondo Zweck, invece, la scelta di non proferire parola è un atto di resistenza nei confronti della cultura dominante. Cfr. "Silence in the Exeter Book Riddles", *Exemplaria: Medieval, Early Modern, Theory*, 28, 4, 2016, pp. 319-336, in particolare p. 322.

⁹¹ *Swigian* assume generalmente il significato di 'restare in silenzio', «to be silent» ma anche, in particolare «be silent about something, to refrain from the mention of something» (cfr. *ASD*, s.v. *swigian*); in contrapposizione *meldian* può assumere il significato di 'dichiarare, annunciare', «to declare, announce, tell» o 'denunciare, accusare' «to inform against, accuse» (cfr. *ASD*, s.v. *meldian*).

del discorso letterali e metaforiche⁹². Esplicitando il silenzio del bue, l'autore di #72/70 riconosce una separazione tra chi possiede effettivamente una voce umana e coloro ai quali questa voce viene imposta dall'esterno.

Le due interpretazioni sul silenzio dell'animale non sono mutualmente esclusive.

Nel ritrarre le creature non umane attraverso un immaginario che richiama l'umanità, gli *Enigmi* inevitabilmente accorciano le distanze tra le cose, permettendo, almeno nell'universo letterario, una vicinanza tra le specie che nella realtà era preclusa. La voce umana ceduta in prestito all'animale permette un avvicinamento che non diventa mai totale simbiosi. L'antropomorfismo, sfruttato come «a tool for exploring an intangible voice»⁹³, mentre, da una parte, preserva la creatura vivente dalla totale assimilazione con l'essere umano, dall'altra trasforma ciò che normalmente è percepito come alieno e distante in qualcosa di vicino e familiare: il bue è ancora un'entità esterna, ma aver avuto accesso alla sua personale prospettiva permette di comprenderne meglio l'esistenza. I toni di #72/70 sottolineano la diversità dell'animale, ma allo stesso tempo, rimarcano il fatto che la sofferenza può esser condivisa e compresa anche tra specie differenti.

⁹² Cfr. A. Orchard, "Performing Writing and Singing Silence in the Anglo-Saxon Riddle Tradition", in D. Chamberlain - J. Chamberlain (eds.) *Or Words to that Effect: Orality and the Writing of Literary History*, John Benjamins, Philadelphia, 2016, pp. 73-92.

⁹³ Dale, *op. cit.*, p. 68.

CAPITOLO TERZO

LA METAMORFOSI NEGLI *ENIGMI*

L'enigma è un gioco che prospera nel superamento delle categorie abituali, poiché punta a scovare le analogie nascoste tra le cose. In enigmi quali #15/13 e #72/70, come visto, la personificazione antropomorfa fa dell'essere umano un alter ego dell'animale protagonista: le immagini di uomo e animale si alternano, in un movimento percettivo che, per il pubblico, appare quasi metamorfico.

La metamorfosi, in quanto tipologia di rappresentazione, serve a raffigurare la fluidità e il disordine che caratterizza l'universo, riproduce la situazione in cui un'entità – con una propria identità precisa – diventa qualcosa di diverso. Indipendentemente dall'illusione metamorfica provocata dalla metafora, molti degli *Enigmi* anglosassoni si confrontano con la possibilità di un'effettiva mutazione identitaria nelle creature rappresentate. Anziché limitare lo spazio della proposizione enigmatica alla descrizione del soggetto protagonista, alcuni *Enigmi* si collocano, infatti, in uno spazio narrativo, in un intervallo temporale, nel quale viene indagato il percorso di origine ed evoluzione – naturale o forzata da un intervento umano – dell'oggetto protagonista¹.

In #73/71, ad esempio, piuttosto che indicare semplicemente le proprie caratteristiche fisiche, il protagonista, in prima persona, delinea gli inizi della sua 'vita'.

Ic on wonge aweox, wunode þær mec feddon
hruse ond heofonwolcn, oþþæt me onhwyrfdon
3 gearum frodne, þa me grome wurdon,
of þære gecynde þe ic ær cwic beheold,
onwendan mine wisan, wegedon mec of earde,
6 gedydon þæt ic sceolde wiþ gesceape minum
on bonan willan bugan hwilum.

Crebbi in un campo, abitavo dove mi nutrivano la terra e le nuvole del cielo, fino a che mi portarono via, invecchiato negli anni, quelli che furono crudeli nei miei confronti, da quella condizione che possedevo prima quando ero vivo, cambiarono

¹ Soper analizza l'intera collezione come un gruppo di testi a carattere biografico (spesso autobiografico) che permettono di svelare molto sulle concezioni in merito all'esperienza di esseri umani e esseri non-umani. Cfr. H. Soper, "Reading the *Exeter Book* Riddles as Life Writing", in *The Review of English Studies: New Series*, 68, 2017, pp. 841- 865.

il mio stato, mi condussero fuori dalla mia dimora, mi forgiarono in modo che io debba contro la mia natura piegarmi talvolta al volere di un assassino.

Prima di finire nelle mani degli esseri umani, l'arco (a.i. *boga*) era un albero (a.i. *treow*) che risiedeva in tranquillità nel bosco. È questa una struttura che può essere considerata paradigmatica. Si pensi, ancora, a #93/89, enigma associabile a #88/84, per il riferimento alla trasformazione connotata emotivamente dei palchi di un cervo che diventano un calamaio (a.i. *blæchorn*). Variamente danneggiato all'inizio e alla fine, l'enigma nella prima scena (vv.1-14a) descrive nel dettaglio la vita da sovrano del cervo presentato come «frea» (v.1a e v.6a), il 'signore', cui è legata l'esistenza dell'io narrante; ma, in primavera, le corna si rinnovano e così finiscono nelle mani degli esseri umani a cui il soggetto deve una cruenta e violenta mutazione forzata:

- Ic on fusum rad
- 15 oppæt him þone gleawstol gingra broþor
min agnade ond mec of earde adraf.
Siþþan mec isern innanweardne
- 18 brun bennade; blod ut ne com,
heolfor of hreþre, þeah mec heard bite
stiðecg style. No ic þa stunde bemearn,
- 21 ne for wunde weop, ne wrecan meahhte
on wigan feore wonnsceaft mine,
ac ic aglæca ealle þolige,
- 24 þæt [...]e bord biton. Nu ic blace swelge
wuda ond wætre, w[...]b[...] befæðme
þæt mec on fealleð ufan þær ic stonde,
- 27 eorpes nathwæt; hæbbe anne fot.
Nu min hord warað hiþende feond
se þe ær wide bær wulfes gehleþan;

Io cavalcavo quel veloce signore finché un mio fratello più giovane prese possesso della sede del senno e mi cacciò dalla dimora. In seguito un ferro lucente mi ferì all'interno; non fuoriuscì sangue, cuore dal cuore, nonostante mi avesse morso un forte acciaio di dura lama. Non mostrai rammarico per quel momento, né piansi per la ferita, né potei vendicare sulla vita del guerriero la mia sventura, ma soffro tutte le torture che mi mordono sullo scudo. Ora ingoio legno scuro e acqua, racchiudo nel ventre ciò che cade dall'alto dove mi trovo, un che di scuro; ho un solo piede. Ora il mio tesoro custodisce un nemico razziatore, che un tempo portava lontano i commilitoni del lupo.

Lo stacco temporale, segnalato dalla doppia ricorrenza dell'avverbio *nū* (v. 24 e v. 28) e dal tempo presente, mostra l'avvenuta trasformazione, dolorosa ma vissuta con la rassegnazione del guerriero sconfitto. Come nelle vicende del bue di #72/70 anche in questo enigma è possibile rintracciare un lessico che in parte rimanda a un contesto eroico, in parte descrive una situazione assimilabile alle tematiche elegiache: il conflitto tra il presente misero e il passato felice. La posizione dell'io narrante è simile a quella del bue, un'accettazione stoica delle avversità.

La descrizione del processo metamorfico sembra trovare una rappresentazione particolarmente articolata soprattutto in #12/10 dove la creatura subisce più trasformazioni. Questo enigma si riconnette, come gli *ox riddles*, #38/36 e #72/70², agli *aenigmata* di Simposio e Adelmo sulla figura del bue, ma, in questo caso, particolare attenzione è rivolta ai tanti stati che la pelle dell'animale può assumere:

- Fotum ic fere, foldan slite,
 grene wongas, þenden ic gæst bere.
 3 Gif me feorh losað, fæste binde
 swearte Wealas, hwilum sellan men.
 Hwilum ic deorum drincan selle
 6 beorne of bosme; hwilum mec bryd triedeð
 felawlonc fotum, hwilum feorran broht
 wonfeax Wale wegeð ond þyð,
 9 dol druncmenn deorcum nihtum,
 wæteð in wætre, wyrmeð hwilum
 fægre to fyre; me on fæðme sticaþ
 12 hygegalan hond, hwyrfeð geneahhe,
 swifeð me geond sweartne. Saga hwæt ic hatte,
 þe ic lifgende lond reafige
 15 ond æfter deaþe dryhtum þeowige.

Cammino sui miei piedi, dissodo la terra e i campi verdi, finché ho vita. Se la vita mi lascia, lego saldamente talvolta gli schiavi scuri, talvolta uomini migliori. Talvolta do agli uomini coraggiosi delle bevande dalle mie parti interne; talvolta una sposa mi calpesta orgogliosa coi piedi, talvolta una schiava dai capelli scuri mi porta lontano, mi sposta e mi calpesta, la sciocca serve ubriaca, nelle notti oscure, mi inumidisce nell'acqua e, qualche volta, mi riscalda piacevolmente al fuoco; una mano libidinosa mi posiziona sul grembo, ruota ripetutamente, mi fa scivolare nell'oscurità. Di' come mi chiamo, io che, vivente, rivolto la terra e, dopo la morte, servo gli uomini.

² Cfr. *infra*, 2.3.

I primi due versi descrivono in breve l'attività in vita del bue, riprendendo il tema del rivoltamento del terreno, risalente all'adelmiano *Iuvenus*. La struttura dell'enigma dedica molto spazio a richiamare alla mente i vari oggetti che possono essere prodotti con il cuoio derivato dalla pelle bovina: lacci che hanno il compito di legare prigionieri e schiavi, una bottiglia che va di mano in mano tra uomini ubriachi, suole per le scarpe di una giovane sposa, un panno bagnato e poi messo ad asciugare al fuoco. In tal modo, #12/10 sfrutta all'estremo il paradosso vita/morte, attraverso una significativa insistenza sui vari servigi che gli oggetti ricavati dall'animale possono offrire all'essere umano, come sottolineato nel verso di chiusura: «æfter deaþe dryhtum þeowige» 'dopo la morte, servo gli uomini'³.

Poiché a descrivere la propria esperienza, in prima persona, senza apparente soluzione di continuità, sono sia il bue vivo che i vari oggetti derivati dalla sua pelle, l'identificazione dell'io narrante si presta a più di una soluzione. Il soggetto è chiaramente uno ma il suo percorso 'biografico' lo costringe a mutare, a subire una serie costante di sostituzioni, tra più stadi e più entità. Williamson e Murphy ritengono che la soluzione sia unica perché tutti gli oggetti a cui si fa riferimento sono incarnazioni del bovino da cui si produce la pelle; Niles propone, invece, una doppia soluzione allitterante che tenga conto anche degli usi *post mortem*, *oxa ond oxanhȳd*⁴, 'bue e pelle'. Klein tenta di risolvere il problema introducendo nell'interpretazione degli *Enigmi* l'idea degli *allomorfi*, un prestito dalla chimica e dalla linguistica utile per definire: «the alternative forms a riddle object may take in its various real and imaginative environments»⁵. L'indeterminatezza nell'identificazione della soluzione è, del resto, una caratteristica che

³ Il tema della servitù, tra l'altro, trattato in più enigmi (per esempio, #52/50 e #28/26, entrambi di soluzione incerta, ritraggono gli oggetti protagonisti attraverso immagini connesse alla schiavitù e alla tortura), è chiaramente rievocato in #12/10. Emerge infatti una correlazione tra la creatura costretta a servire (cfr. *ASD*, s.v. *þeōwian*) e gli uomini destinati alla servitù, come si evince dai riferimenti agli schiavi scuri, «swearte Wealas» (v. 4a) e alla schiava dai capelli scuri «wonfeax Wale» (v. 8a). Sulla valenza culturale di *sweart* come connotazione sociale cfr. 2.3 n. 80; per il sostantivo *wealh*, invece, si ricorderà che, sebbene in origine sembrerebbe esser stato usato per indicare lo 'straniero' e più spesso uno 'straniero originario della Britannia', successivamente, avrebbe acquisito il senso di 'schiavo di origine celtica' o 'schiavo', presumibilmente perché molti dei Britanni assoggettati nel sud-ovest dell'isola erano stati resi schiavi dagli Anglosassoni (cfr. *ASD*, s.v. *wealh*). Per una più esaustiva discussione a riguardo si vedano D. Pelteret, *Slavery in Early Medieval England*, Boydell, New York, 1995 e Cavell, *Weaving Words... cit.*, pp. 159-172.

⁴ Cfr. Williamson, *The Old English Riddles ... cit.*, p. 166; Niles, *Old English Enigmatic Poems... cit.*, p. 124-25; Murphy, *op. cit.*, pp. 59-60.

⁵ T. Klein, "Resolving Exeter Book Riddles 74 and 33: Stormy Allomorphs of Water", *Quidditas*, 35, 2014, pp. 29-47, in particolare p. 32.

contraddistingue tutti gli enigmi metamorfici; in #27/25 l'idromele (a.i. *medu*) cui è affidata la narrazione esordisce delineando i momenti in cui era melata o nettare (a.i. *mele-deāw*); in #35/32, il minerale metallico (a.i. *ōra*), scoperto nelle profondità della terra diventa cotta di maglia (a.i. *byrne*), così anche #83/79 descrive le origini e il prodotto della lavorazione di un metallo da cui si creano manufatti e denaro (probabilmente l'oro, a.i. *gold*).

È vero che l'ambiguità è una caratteristica fondante del genere enigmistico, tanto più in una collezione come quella exoniense che non pare interessata alla conservazione di ciascuna soluzione, ma la natura cangiante dei soggetti descritti, in questi enigmi 'metamorfici', favorisce una maggiore indefinitezza. D'altra parte, è forse naturale che il gioco enigmistico preferisca questo tipo di soggetti. Se ne evince, in ogni caso, un gusto per la narrazione della mutevolezza di tutte le cose, che rivela la continuità tra gli aspetti della natura. L'enigma metamorfico diventa lo strumento ideale per rivendicare gli spazi in cui il naturale e il culturale si sovrappongono. In questo senso, è possibile anche indagare come i rapporti tra umanità e animalità si sviluppino. Così, nell'enigma #26/24 la narrazione esplora la metamorfosi della voce narrante da animale scuoiato, a pergamena, a libro completo, fornendo una rappresentazione a ogni singola fase della produzione di un codice.

3.1 #26/24: da animale a libro

- Mec feonda sum feore besnyþede,
woruldstrenga binom, wætte siþþan,
3 dyfde on wætre, dyde eft þonan,
sette on sunnan, þær ic swiþe beleas
herum þam þe ic hæfde. Heard mec siþþan
6 snað seaxses ecg, sindrum begrunden;
fingras feoldan, ond mec fugles wyn
geondsprengde speddorpum spyrede geneahhe,
9 ofer brunne brerd, beamtelge swealg,
streames dæle, stop eft on mec,
siþade sweartlast. Mec siþþan wraþ
12 hæleð hleobordum, hyde beþenede,
gierede mec mid golde; forþon me glisedon
wraetlic weorc smiþa, wire bifongen.
15 Nu þa gereno ond se reada telg
ond þa wuldorgesteald wide mære
dryhtfolca helm – nales dol wite.
18 Gif min bearn wera brucan willað,
hy beoð þy gesundran ond þy sigefæstran,

- heortum þy hwætran ond þy hygebliþran,
 21 ferþe þy frodran; habbaþ freonda þy ma,
 swæsra ond gesibbra, soþra ond godra,
 tilra ond getreowra, þa hyra tyr ond ead
 24 estum ycað, ond hy arstafum,
 lissum bilecgað, ond hi lufan fæþmum
 fæste clyppað. Frige hwæt ic hatte,
 27 niþum to nytte; nama min is mære,
 hæleþum gifre ond halig sylf.

Uno dei miei nemici mi strappò la vita, mi privò della forza vitale, in seguito mi bagnò, mi immerse nell'acqua, poi mi spostò da lì e mi posò al sole dove fui costretto a perdere i peli che avevo. In seguito la lama del coltello mi squarciò con durezza, fui sfregato con ceneri; le dita mi piegarono, e la gioia dell'uccello sparse su di me utili gocce, lasciando sufficienti tracce oltre il margine bruno, ingoiò la tintura d'albero, una parte di quello zampillo avanzò di nuovo su di me, lasciando una traccia scura. Dopo un uomo valoroso mi coprì con assi protettive, mi avvolse nella pelle, mi adornò con oro; perciò risplendono su di me le mirabili opere degli orafi, avvolte in filigrana. Ora gli ornamenti e la tinta rossa e i gloriosi addobbi celebrano in lungo e in largo il protettore della schiera dei popoli – lo stolto non vi troverà alcun errore. Se di me i figli degli uomini vorranno fare uso, essi saranno tanto più sicuri e vittoriosi, più valorosi nel cuore e lieti nell'animo, più saggi nella mente; avranno tanti amici in più, cari e vicini, veri e buoni, utili e fedeli, accresceranno di buon animo la loro gloria e prosperità, e ricopriranno loro di favori e servizi e li stringeranno forte in abbracci d'amore. Chiedi come mi chiamo, io al servizio degli uomini; il mio nome è famoso, utile agli uomini e sacro in sè.

La risposta alla richiesta conclusiva, «Frige hwæt ic hatte» 'Chiedi come mi chiamo', è sempre stata chiara: #26/24 tratta di un libro miniato, dedicato alla salvezza dell'anima di chi ne farà uso. I riferimenti al protettore della schiera dei popoli, «dryhtfolca helm» (v. 17a), e al nome sacro per sé stesso, «halig sylf» (v.28b), rendono palese il contesto religioso; pertanto, si può ragionevolmente concludere che la soluzione sia un codice pergamenaceo contenente una bibbia, a.i. *biblio-þēce*, oppure un vangelo⁶, a.i. *godspell-bōc*.

Il poemetto appare un esperimento poetico volto a esplorare un soggetto conosciuto, l'ambiente dello *scriptorium*⁷. In particolare, nel *De Membrano* di Tatuino sono

⁶ I codici contenenti un testo completo della Vulgata erano abbastanza rari, mentre manoscritti contenenti i vangeli erano più comuni. Niles suggerisce che la soluzione potesse riguardare un manoscritto contenente uno o più vangeli. Cfr. J. D. Niles, *Old English Enigmatic Poems... cit.*, pp. 118-119.

⁷Già Simposio e gli enigmatografi anglo-latini avevano trovato nello *scriptorium* diversi articoli d'interesse per i loro giochi enigmistici: i primi due enigmi simposiani descrivono lo stilo (*Graphium*) e il calamo (*Harundo*); Adelmo dedica enigmi alle tavolette cerate (*Pugillares*, enigma XXXII), alla penna (*Penna*, enigma LIX) e alla libreria (*Arca Libraria*, enigma LXXXIX); Eusebio scrive del

rintracciabili numerosi paralleli, tanto che appare verosimile considerare il testo latino una possibile fonte d'ispirazione per #26/24:

- Efferus exuuiis populator me spoliauit,
uitalis pariter flatus spiramina dempsit;
³ in planum me iterum campum sed uerterat auctor.
Frugiferos cultor sulcos mox irrigat undis;
omnigenam nardi messem mea prata rependunt,
⁶ qua sanis uictum et lexis praestabo medelam.

Sia il testo latino che quello anglosassone, infatti, affidano alla voce stessa del soggetto da indovinare la descrizione delle proprie caratteristiche. I primi due versi tatuiniani sono chiaramente rievocati nell'esordio di #26/24, attraverso il riferimento alla privazione del soffio vitale, «Mec feonda sum feore besnyþede, woruldstrenga binom», nei quali il «populator», 'saccheggiatore' di Tatuino, viene trasformato in un «feonda», nemico. Entrambi gli enigmi si spostano dal mattatoio, un luogo dedicato al massacro delle bestie, allo *scriptorium*, luogo dove l'animale morto riconquista la vita in qualità d'oggetto di culto e di valore⁸. Il verso finale del testo latino, «sanis victum et lexis praestabo medelam», è reso nell'enigma anglosassone attraverso i numerosi superlativi che ai vv. 18-25 segnalano i benefici destinati a quanti useranno il libro sacro. Tuttavia, il testo anglosassone amplia la fonte e concentra l'interesse sul percorso produttivo del codice pergameneo. Il *De Membrano* sviluppa una serie di metafore legate all'agricoltura. Il vescovo merciano parla di un furto commesso ai danni del soggetto, dalla cui pelle deriveranno le pagine di pergamena, descritte, invece, come campi da arare che

calamaio (*De atramentorio*, enigma XXX), della pergamena (*De membrano*, enigma XXXII), di una borsa contenente libri (*De scetha*, enigma XXXIII) e della piuma (*De penna*, enigma XXXV). Anche Tatuino offre una sua variazione su penna (*De penna*, enigma VI) e pergamena (*De membrano*, enigma V). Ulteriori variazioni su questi soggetti si trovano anche tra gli *Enigmi di Lorsch* (*De penna*, enigma IX, e *De atramento*, enigma XII), e tra gli enigmi di Berna si trovano un enigma riguardante la pergamena (*De membrana*, enigma XXIV), uno riguardante il papiro (*De papiro*, enigma XXVII) e uno riguardante la carta (*De charta*, enigma L). All'interno della raccolta exoniense, oltre ai testi incentrati sul calamaio, #88/84 e #93/88, ruotano intorno alla scrittura e al libro il già citato #47/45, riguardante la tarma da libro, l'enigma #51/49 i cui soggetti sono la penna e le dita. Inoltre, tra gli enigmi anglosassoni di incerta soluzione, #28/26 è stato interpretato come variazione di #26/24 sul tema del libro (cfr. Bitterli, *Say What I Am Called... cit.*, p. 178), mentre tra le proposte di soluzione per #49/47 si annoverano 'penna e foglio' e 'libreria, armadietto per libri' (cfr. F. Dietrich, "Die Räthsel des Exeterbuchs: Verfasser; Weitere Lösungen", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 12, 1865, pp. 232-52, in particolare p. 236). Cfr. L. K. Shook, "Riddles relating to the Anglo-Saxon scriptorium" in O'Donnell, R. (ed.), *Essays in Honour of A.C. Pegis*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, pp. 215-236, in particolare pp. 224-225.

⁸ Cfr. Bitterli, *Say What I am called ... cit.*, pp. 173-174.

produrranno frutto; gli indizi letterali legati al soggetto sono quasi del tutto assenti, al processo di fabbricazione del libro ci si riferisce brevemente solo al v. 3, quando Tatuino nomina un «auctor» che modellerà i campi-pagine. Diversamente in #26/24 è possibile notare l'alternanza tra riferimenti metaforici e letterali, nonché l'apparente volontà di offrire un riconoscimento sia al mirabile – «wrætlic», v. 14a – lavoro degli artigiani, sia all'animale che deve essere scuoiato affinché il codice possa esistere. L'enigma anglosassone si sviluppa su binomi d'opposti: da una parte l'aspetto animale, naturale e materiale, dall'altra il lato umano, culturale e spirituale. Sarebbe, infatti, possibile leggere il testo come composto da due sezioni quasi equivalenti, elaborato sul contrasto tra gli elementi fondamentali nella produzione di un manoscritto e la sua funzione d'utilità culturale e religiosa.

La prima metà del poemetto segue la produzione di un manoscritto in un percorso cronologicamente lineare: uccisione dell'animale (vv. 1-2a), concia delle pelli (vv. 2a-5a), organizzazione e piegatura dei singoli fogli, limatura della pergamena (vv. 5b-6b), scrittura (vv. 7b-11a) e rilegatura (vv. 11b-13a). Il racconto dell'esperienza iniziale del *wiht* protagonista si focalizza, dunque, sull'elemento corporeo e materiale. Più che soffermarsi su un quadro statico della forma e della funzione dell'elemento da indovinare, #26/24 esplora il processo che ha condotto un essere vivente innominato a diventare un oggetto fabbricato a uso e consumo dell'uomo. Tuttavia, a differenza di altri testi della collezione exoniense che esordiscono con la proclamazione di un'identità attiva e chiara di una voce narrante⁹, la prima parola di #26/24 è l'accusativo «mec» che fa del protagonista l'oggetto di azioni compiute da altri ai suoi danni. L'estesa narrazione riguardo al trattamento subito dalle pelli, poiché affidata a questa voce passiva, suggerisce un interesse inusuale per gli aspetti più cruenti del processo: la prospettiva capovolta parrebbe enfatizzare la violenza perpetuata per raggiungere l'obiettivo finale.

⁹ Si pensi a tutti quegli enigmi che esordiscono con locuzioni formulari del tipo *Ic eom/Ic wæs*. A titolo d'esempio: #14/12 «*Ic wæs wæpen wigan*» 'io sono un guerriero armato'; #17/15 «*Ic eom mundbora minre heorde*» 'io sono protettore del mio gregge'; #30/28 «*Ic eom ligbsysig*» 'io sono occupato col fuoco'; #60/58 «*Ic wæs be sonde*» 'io ero sulla riva'; #62/60 «*Ic eom heard ond scearp*» 'io sono duro e affilato'; #72/70 «*Ic wæs lytel*» 'io ero piccolo'; #74/72 «*Ic wæs fæmne geong feaxhar cwene*» 'io ero una giovane fanciulla, una donna dai capelli grigi'; et. al. Si ricordino inoltre gli enigmi introdotti dalla formula «*Ic eom wunderlicu wiht*» (#18/16, #20/18, #23/21, #24/22, #25/23, #27/25).

Le azioni necessarie alla pulitura e all'essiccamento delle pelli d'animale dovevano essere gesti abituali per quanti si occupavano della fabbricazione della pergamena¹⁰. Tuttavia, questi atti, narrati attraverso il punto di vista straniente, appaiono come una forma di tortura. Il testo introduce un nemico senza nome come unico personaggio attivo, la cui prima significativa azione è quella di privare il soggetto narrante della propria vita – «feore», a cui «feonda» è legato in allitterazione. L'emistichio successivo riafferma, in variazione, la perdita: «woruldstrenga binom» 'mi privò della forza vitale'. I primi tre emistichi stabiliscono, pertanto, il tono attraverso cui leggere il testo, basato sul rapporto conflittuale che vige tra l'essere umano e l'animale necessario per la produzione della pergamena.

Le scelte lessicali dei versi seguenti parrebbero reiterare un senso di passività del soggetto narrante costretto a una serie di privazioni imposte dall'esterno. *Besnybpan* ha, infatti, il significato di 'privare, togliere, derubare' e presenta due sole ulteriori attestazioni nel *Beowulf*¹¹ (v. 2924) e nell'*Andreas*¹² (v. 1324), sempre accompagnato da un oggetto indiretto indicante il soffio vitale, la vita, (*feorh* oppure *ealdor*) per designare una morte non naturale; i successivi *beniman* (v. 2a) 'portar via, privare' e *beleōsan* (v. 4a) 'perdere, essere privato di qualcosa' hanno connotazione analoga, così come *begrindan* (v.6b) può indicare tanto 'ripulire, liberare sfregando', quanto 'privare, spogliare di qualcosa'¹³.

¹⁰ L'enigma è molto preciso nel ripercorrere le varie fasi della produzione pergameneacea nel periodo medievale. Tupper e Williamson citano a confronto le indicazioni riportate in un manoscritto del IX secolo (Bibl. Cap. Canoniorum Lucensium, Arm. I, Cod. L), e pubblicate poi da Antonio Ludovico Muratori, nel 1739, nel secondo volume delle *Antiquitates italicæ mediæ ævi* (370), indicazioni che descrivono sia la pulitura della pergamena che la concia delle pelli: «Mitte illam in calcem, & jaceat ibi per dies tres. Et tende illam in cantiro. Et rade illam cum nobacula de ambas partes; & laxas deficare. Deinde quodquod volueris scapilatura facere facere, fac, & post tunc cum coloribus».

¹¹ «Ac wæs wide cuð/ þætte Ongendio ealdre besnyðede /Hæðcen Hreþling wið Hrefnawudu» 'Ma era ampiamente risaputo che Ongentheow strappò la vita a Hæthcyn Hrethling presso la Foresta dei Corvi'. *Beowulf*, vv. 2923a-2925.

¹² «Þone Herodes ealdre besnyðede,/forcom æt campe cyning Iudea» 'Erode lo privò della vita, il re di Giudea lo sconfisse sul campo'. *Andreas*, vv. 1324-1325.

¹³ I quattro verbi sono accomunati dal prefisso *be-*, il quale, generalmente, nella formazione verbale, rende transitivo un verbo intransitivo, e, in alcuni casi, aggiunge una connotazione privativa. (Cfr. *OED*, s.v. *be-* e K. Deitz, "Die Altenglischen Präfixbildungen und ihre Charakteristik", *Anglia*, 122, 2004, pp. 561- 613, in particolare pp. 582-583). *Besnybpan*, secondo il *DOE* ha il significato di «to deprive, to rob (someone of life)», dal germanico comune **sn(a)upjanan* (cfr. a.n. *sneyða* 'privare'), connesso a **sneupanan*, (da cui il participio a.n. *snoðinn* 'calvo, deserto' e il tardo m.a.t. *be-schnotten* 'tagliare') di origine incerta, potrebbe esser connesso alla radice indoeuropea **sneit-* da cui anche il germanico **snīpanan* 'tagliare' (got. *sneipan*, a.n. *snīða*, a.i. *snīðan*, a.fris. *snītha*, a.s. *snīðan*, a.a.t. *snīðan*. (cfr. *Orel*, s.v. **sn(a)upjanan*, **sneupanan*, **snīpanan*). *Beniman* è definito come «to take

La violenza del *feōnd* che agisce a suo piacimento sul corpo inerme è sottolineata anche dall'immagine della lama che taglia, «snað», con durezza, «heard» (vv. 5b-6a); uno degli elementi che rimanda alla natura animale, i peli, *hær*, son costretti a cadere (v. 4b-5a), mentre dita estranee modellano il corpo del soggetto senza che questi possa reagire («fingras feoldan», v. 7a).

La rappresentazione sembra rimandare dunque a un corpo passivo, offerto in sacrificio, considerando che sacrificio e mortificazione del corpo sono tematiche fondamentali nella pratica religiosa del cristianesimo medievale. Non sembra casuale che «strange feondas» siano anche gli uomini che sradicano l'albero da cui sarà formata la croce in *The Dream of the Rood* (vv. 28a – 33a):

þæt wæs geara iu, (ic þæt gyta geman),
 þæt ic wæs aheawen holtes on ende,
 30 astyred of stefne minum. Genaman me ðær strange feondas,
 geworhton him þær to wæfersyne, heton me heora wergas hebban.
 Bæron me ðær beornas on eaxlum, oððæt hie me on beorg asetton,
 33 gefæstnodon me þær feondas genoge¹⁴

Fu molto tempo fa – ancora lo ricordo – allorché io fui abbattuto, al confine della foresta, sradicato dal mio ceppo. Là forti nemici mi presero, mi modellarono per render loro uno spettacolo, mi ordinarono di sollevare i loro criminali. Guerrieri mi portarono sulle spalle, finché non mi posero su di un colle, dove persone molto ostili mi fissarono al suolo.

L'albero, come la pelle dell'animale in #26/24, rammenta il proprio percorso: abbattuto sul margine della foresta (v. 29), sradicato (v.30a), è poi trasformato in uno spettacolo indegno dalle mani di uomini potenti e malvagi (vv. 30b-31a). L'albero divenuto croce accompagna il Cristo, la cui passione si riflette nelle ferite inflitte anche

away, deprive» mentre *beleōsan* «to lose, be deprived of (someone / something *dat.* / *gen.*)» (cfr. *DOE*, s.v. *beleōsan* e *beniman*). Per *begrindan*, il *DOE* registra due significati, in relazione alle due sole attestazioni del verbo: un senso è quello di «to grind, scrape (something) free of (impurities *dat.*)»; inoltre, in senso figurato, il verbo potrebbe indicare anche «to deprive, strip (oneself *acc.*) of (something *dat.*)» (cfr. *DOE*, s.v. *begrindan*). Per Williamson (*The Old English Riddles ... cit.*, p. 213) e Bitterli (*Say What I Am Called... cit.*, p. 175), la locuzione al v.6b «sindrum begrunden» si riferisce alla lama del coltello, 'privata delle impurità'. Tuttavia, parrebbe più adatta l'interpretazione di Lester che ritiene poco coerente al contesto una specificazione legata alla limatura del coltello; riflettendo sulle descrizioni del processo di fabbricazione della pergamena nel IX secolo, considera «sindrum» come un dativo strumentale e traduce con «ground away with cinders» (cfr. G.A. Lester, "Sindrum begrunden in Exeter Book Riddle no. 26", *Notes and Queries*, 236, 1991, pp. 13-15).

¹⁴ M. Swanton (ed.), *The Dream of the Rood*, Exeter University Press, Exeter, 1987.

al legno stesso, e rappresenta il guerriero che non abbandona il suo signore. I caratteri di ostilità con cui sono connotati gli esseri umani sono giustificati, in *The Dream of the Rood*, perché, nel costruire lo strumento di tortura del Cristo, essi perpetuano il più grande peccato commesso dall'umanità: uccidere Dio¹⁵.

Le violenze a cui è sottoposta la pelle animale in #26/24 potrebbero, pertanto, essere lette in analogia con le sofferenze patite dalla croce: anche il soggetto parlante di questo enigma potrebbe rimandare allegoricamente a un guerriero cristiano, al martire – o al Cristo stesso – che patisce e sopporta in silenzio l'umiliazione della morte e della tortura corporale per una rinascita successiva. I riferimenti all'immersione in acqua, alla cancellazione delle impurità potrebbero essere dei richiami al battesimo che conduce alla gloria celeste¹⁶. In questa prospettiva, pertanto, anche le immagini iniziali che rimandano alla mortificazione del corpo costituirebbero parte del cammino necessario per giungere a ricompensa celeste: come il guerriero cristiano gratificato dei propri supplizi con la vita eterna al cospetto di Dio, così anche l'animale sacrificato resusciterebbe nella forma di uno splendido codice decorato.

Si è visto come il testo, iniziato con il sacrificio dell'animale, in modo graduale lasci poi spazio alla rappresentazione dell'opera dell'ingegno umano. Quando l'enigma descrive l'atto della scrittura vengono introdotti nella narrazione due nuovi elementi, attraverso due *kenningar* che ne mettono in primo piano l'origine naturale: gioia d'uccello, «fulges wyn» (v.7b), è la piuma; tintura d'albero, «beamtelge» (v.9b), è l'inchiostro¹⁷. Lo zampillo, che scaturisce dal movimento della penna, bagna il foglio, andando a creare una sorta di simbiosi tra le parti costituenti il manoscritto: la piuma ingoia, «swealg» (v.9b), l'inchiostro che a sua volta impregnerà la pergamena di una traccia scura, «siþade sweartlast» (v.11a). L'immagine, presente già nell'enigma *Penna*

¹⁵ La colpa, nel testo di *The Dream of the Rood*, non ricade esclusivamente sul manipolo di soldati, sui funzionari romani, oppure sul solo popolo ebraico; la colpa è condivisa dall'umanità intera. L'umanità intera è *feōnd*. Si veda a riguardo Swanton. *Ivi*, pp. 66-74.

¹⁶ Cfr. R. Marsden, "Ask what I am called: The Anglo-Saxons and their Bibles" in *The Bible as Book: The Manuscript Tradition*, J.L. Sharkpe - K. Vankampen (eds.), The British Library and Oak Knoll Press, London, 1998, p. 146; cfr. D. Bitterli, *Say What I am called ... cit.*, p. 176.

¹⁷ L'inchiostro nero veniva prodotto dal carbone oppure da un composto di ferro e galla. Sulla produzione della galla cfr. <https://www.nottingham.ac.uk/manuscriptsandspecialcollections/researchguidance/medievalbooks/materials.aspx>.

di Adelmo¹⁸ e riadoperata anche nella collezione exoniense in #51/49¹⁹, pone la scrittura in analogia con il percorso prodotto dalle orme che si lasciano camminando su strade non pavimentate.

La metafora descrive la scrittura, ma implica un aspetto importante anche del processo di lettura: le orme sul terreno non hanno alcun significato per il cacciatore che non sappia riconoscere in esse il passaggio di un orso, di un cervo o di qualsiasi altro animale; il lettore deve saper osservare con attenzione e interpretare i segni in cui si imbatte, affinché possa perseguire il suo percorso di conoscenza o esser condotto «ad coeli culmina», come scrive Adelmo.

In #26/24, l'accostamento di quest'analogia alla scelta di adoperare il verbo *swelgan*, slegato dall'allitterazione, non appare casuale. *Swelgan* ricorre più volte nell'ambito degli enigmi dedicati allo spazio dello *scriptorium*. In #93/89 del corno di cervo divenuto calamaio si dice sia costretto a inghiottire legno nero e acqua («Nu ic blace swelge woda ond wætre» vv.24b-25a); anche in #49/47, enigma di incerta soluzione, la voce narrante rivela di esser solito ingoiare, per mano d'un servo, utili doni («se oft dæges swilgeð þurh gopes hond gifrum lacum» vv.2b-3) e altre cose preziose più care dell'oro («golde dyrran» v.6b): potrebbe trattarsi di pregiati codici ipotizzando come soluzione 'armadietto per libri' o 'libreria'; oppure si potrebbe individuare un riferimento al valore inestimabile della parola scritta – qualora l'enigma si riferisse a penna e calamaio²⁰.

Particolarmente rilevante è l'uso di *swelgan* in #47/45, soprattutto in relazione all'estensione figurata del significato, poiché qui indica, in primo luogo, l'atto di ingerire del cibo ma, in senso figurato, potrebbe anche assumere l'accezione di 'capire, comprendere'²¹:

Moððe word fræt – me þæt þuhte

¹⁸ Adelmo, LIX: «Me dudum genuit candens onocrotalus albam, /Guttur qui patulo sorbet de gurgite limphas. /Pergo per albentes directo tramite campos /Candentique uiae uestigia careula linquo, /Lucida nigratis fuscans anfractibus arua. /Nec satis est unum per campos pandere callem, /Semita quin potius milleno tramite tendit, /Quae non errantes ad caeli culmina uexit».

¹⁹ #51/49: «Ic seah wrætlice wuhte feower / samed sipian; swearte wæran lastas, /swaþu swiþe blacu. Swift wæs on fore / fuglum framra; fleag on lyfte, / deaf under yþe. Dreag unstill / winnende wiga se him wegas tæcneþ / ofer fæted gold feower eallum». 'Ho visto quattro esseri straordinari viaggiare insieme; nere erano le orme, scurissime le tracce. Scivolava sulla traiettoria, più veloce degli uccelli, volava nell'aria, s'immergeva nell'onda: s'adoperava instancabile l'uomo indaffarato che indicava loro le strade, a tutti e quattro, su oro ornato.'

²⁰ Cfr. L.K. Shook, *op. cit.*, pp. 224-225.

²¹ Cfr. ASD s.v. *swelgan*: «to swallow; to take in, drink, absorb [...] to take in to the mind».

- wrætlīcu wƿyrd þa ic þæt wundor gefrægn,
 3 þæt se wƿyrm forswearg wera gied sumes,
 þeof in þystro, þrymfæstne cwide
 ond þæs strangan stapol. Stælgīest ne wæs
 6 wihte þƿy gleawra, þe he þam wordum swealg.

Una tarma divorava le parole. Mi sembrò un fatto straordinario quando ho sentito che il verme, come un ladro al buio, inghiottiva le parole di un uomo, l'eccellente discorso e la sua possente sede. Pur ingozzando parole, l'ospite rapace non diventava affatto più istruito.

#47/45 è incentrato sul paradosso della tarma da libro che, nonostante non faccia altro che inghiottire i discorsi degli uomini, non ne trae alcuna conoscenza²². La tarma non può comprendere ciò che assimila, non può interpretare le orme di chi lo ha preceduto, non può, pertanto, coglierne il senso, né tantomeno può acquisire la saggezza che i discorsi degli uomini possono offrire. Il protagonista di #47/45 è uno di quegli *errantes* esclusi dalla comprensione delle tracce scure lasciate sul foglio.

Invece, in #26/24, il messaggio che il calamo ingoia è assorbito e conservato dalla pagina di pergamena a beneficio dei figli degli uomini che vorranno farne uso (v.18), coloro i quali sapranno interpretare il senso delle tracce scure; in tal modo, il foglio restituirà conoscenza e sapienza («ferþe þƿy frodran» v.21a). La prospettiva negativa dei versi precedenti è capovolta. In effetti, l'essere umano, introdotto come *feōnd* al v.1, al v. 12 diventa un uomo degno di essere stimato («hæleð»): l'umanità ora, attraverso la sua opera, può rendere lode e celebrare il creatore del mondo. A questo punto, la tortura è conclusa, la mortificazione del corpo ha raggiunto il momento della sua sublimazione perché le necessità materiali sono soppiantate dai benefici spirituali. La pergamena non è più solo pelle scuoiata ma manufatto degno d'ammirazione, d'ispirazione divina, che conduce alla salvezza cristiana.

Una volta assorbita la saggezza della parola divina, strumento per giungere a sicurezza, vittoria, letizia, gloria e prosperità (vv.19-23), il protagonista può prender possesso della propria voce, quella voce che all'inizio del testo era solo un oggetto passivo di azioni altrui – *mec* –, può diventare soggetto – *ic* – e rivendicare, nel momento stesso in cui

²² L'esordio di #47/45 «word fræt» (v.1a) e il successivo «forswearg wera gied sumes» (v.3), rimandano a un atto che consuma la pagina da un punto di vista puramente materiale, mentre la contraddizione finale tra «ne wæs wihte þƿy gleawra» (vv. 5b-6a) e «wordum swealg» (v. 6b) crea una sovrapposizione semantica con l'idea di un'acquisizione di conoscenza sprecata. Cfr. M. Marino, "The Literariness of the 'Exeter Book' Riddles, *Neuphilologische Mitteilungen*, 79, 1978, pp. 258-265, in particolare p. 259.

afferma di essere al servizio degli esseri umani «nīpum to nytte» (v. 27a), il proprio nome famoso «Nama min is mære» (v. 27b) e la propria santità «halig sylf» (v.28b).

Il *wiht* protagonista ha subito un processo di metamorfosi irreversibile testimoniata però proprio dalla presenza materiale del codice. #26/24 pone al centro del racconto la genesi animale della pergamena. Anche sotto le mani sapienti degli artigiani, il manoscritto conserva le vestigia della sua condizione iniziale. I segni dell'origine organica del foglio di pergamena non scompaiono mai completamente, neanche a prodotto finito: talvolta, tratti della spina dorsale, vene, arterie – caratteristiche inequivocabili di una biologia animale - rimangono visibili e percepibili sulla pagina pergameneacea²³.

In questa prospettiva il codice di #26/24, pur nella consolazione e nella bellezza del suo ruolo finale, appare in primo luogo rappresentazione di un corpo martoriato e ibrido. Come scrive Mittman²⁴, la poesia restituisce il soffio vitale perduto a ogni elemento con il quale è stato assemblato il codice. Parte dello spirito animale ritorna nella pelle per consentirle di narrare la sua esperienza, nella piuma per permetterle di scivolare sul foglio e ingoiare sapienza. Il testo enfatizza la vita delle diverse parti. L'oggetto descritto in #26/24 mostra se stesso per ciò che è all'origine – la pelle d'una creatura vivente, strappata dalla sua carne, su cui si scrive grazie alla piuma di un uccello – per poi, immediatamente dopo, ricoprirsi di un ulteriore strato di pelle, di filigrane in oro, tinture in porpora e di tutti quei valori positivi di conforto e sapienza, rappresentati dalla Bibbia nella religione del Libro. Eppure, il capovolgimento in positivo non risulta completo: tutta quella meravigliosa saggezza è ricavata ai danni dell'animale a cui viene tolta la vita, attraverso la gioia negata all'uccello e la linfa sottratta all'albero.

I versi conclusivi dell'enigma pongono il risultato del processo descritto come un evidente successo per l'umanità: la capacità di poter controllare e manipolare un elemento naturale ha un esito «unquestionably positive»²⁵. Tuttavia, l'attenzione concessa alle

²³ Su come la materialità del codice pergameneaceo possa influenzare la lettura stessa, si vedano le considerazioni di S. Kay, "Legible Skin: Animal and the ethics of medieval reading", *Postmedieval*, 2, 2011, pp. 13-32, nonché la più recente monografia S. Kay, *Animal Skin and the Reading of the Self in Medieval Latin and French Bestiaries*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 2017.

²⁴ Cfr. A. S. Mittman, *Maps and Monsters in Medieval England*, Routledge, New York, London, 2006, pp. 109-110.

²⁵ J. Neville, *Representation of the Natural World in Old English Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 114. Nella poesia anglosassone, l'uomo, all'interno dell'universo naturale, è solitamente posto in una posizione di svantaggio, in relazione alle forze esterne che lo circondano e

origini animali, alle azioni violente necessarie per fabbricare il codice, sembrerebbe all'opposto suggerire la volontà di porre quegli atti iniziali in discussione. Il rilievo che i primi quattordici versi conferiscono alla voce del protagonista è un esplicito riconoscimento al dato di fatto che, affinché il codice possa esistere, è necessario tanto il sacrificio di un animale quanto l'opera dell'essere umano. In questo modo, #26/24 promuoverebbe l'origine animale dell'oggetto libro, in riconoscimento del problema etico.

L'enigma è costruito sull'opposizione di elementi in conflitto. L'attenzione che la prima parte del testo riserva a immagini relative al corpo dimostra una fascinazione per i primi passaggi della produzione di un manoscritto; la rappresentazione dell'animale ucciso, dal suo punto di vista, si oppone a una percezione delle risorse naturali come puramente strumentale²⁶.

La seconda sezione, d'altra parte, con la forte insistenza sui benefici spirituali e culturali dell'oggetto-libro, parrebbe un tentativo di fornire una giustificazione a quell'atto di violenza che inaugura il testo, come se ci fosse una necessità di reinquadrare il sacrificio dell'animale in un'ottica cristiana e antropocentrica. Da qui probabilmente l'insistenza su conforto, saggezza e altri infiniti vantaggi che il libro presenta per l'essere umano. Più è insistito il tentativo di dare una giustificazione superiore alla necessità di sacrificare l'animale, più sono i benefici che ricava l'umanità dal libro, più emerge il riconoscimento del corpo sacrificato dell'animale. Si potrebbe dire che la spinta verso l'alto – la volontà di rappresentare il valore culturale e spirituale del codice – dovrebbe bilanciare la spinta verso il basso – dovuta al riconoscimento del sacrificio dell'animale.

Le modalità attraverso le quali gli *Enigmi* ritraggono la natura invitano a riflettere sulla considerazione che gli Anglosassoni potrebbero aver avuto degli animali non-umani. Analogamente alla caratterizzazione irruenta del personaggio umano in #77/74 e alla stoica rassegnazione al dolore del bue in #72/70, anche lo spazio concesso al punto di vista dell'animale scuoiato in #26/24 apre a prospettive diverse: gli *Enigmi* nel complesso sembrerebbero, infatti, riconoscere agli animali una forza vitale analoga a quegli degli

sovrastano. Gli *Enigmi* ritraggono, invece, tutti quegli elementi naturali che l'uomo è capace di controllare e dominare. «These objects become valuable when they have been forcibly 'denatured', that is, when their natural state, characteristics and power have been removed and replaced by traits conferred by human art and skill». *Ibidem*.

²⁶ Cfr. Dale, *op. cit.*, p. 99.

uomini. Emerge, inoltre, l'espressione di una chiara consapevolezza del dolore a essi inflitto.

In una visione ecocritica, Holsinger legge in #26/24 un piccolo riconoscimento della complessità della questione etica sulla produzione dei libri: i codici pergamenei sono, al contempo, il risultato della mattanza di un numero vasto d'animali e il miglior modo per preservare l'acme della cultura umana²⁷. Il pubblico anglosassone quasi certamente non considerava il problema etico secondo le sfumature dei critici animalisti del ventesimo secolo, eppure se è vero che la finzione letteraria dell'enigma crea spazio sufficiente per esplorare il punto di vista della creatura trasformata a uso e consumo degli uomini, #26/24 riconosce il sacrificio necessario dell'animale, esplora il processo di produzione della pergamena e ne esplicita le contraddizioni, rendendole vivide e dolenti per chiunque legga il testo, considerandolo nel suo contesto originale su pagina pergamenea.

²⁷ Cfr. B. Holsinger, "Of Pigs and Parchment: Medieval Studies and the Coming of the Animal", *Publications of the Modern Language Associations*, 124, 2009, pp. 616-623.

CAPITOLO QUARTO

MERAVIGLIE D'ORIENTE: UOMINI, ANIMALI E IBRIDI

Il senso di interconnessione tra le diverse entità del creato, espresso in alcuni degli *Enigmi* anglosassoni, trova riscontro anche nelle *Meraviglie d'Oriente*, seppure attraverso paradigmi differenti: se le creature che popolano gli *Enigmi*, attraverso il gioco di oscuramento-rivelazione, hanno la possibilità di muoversi da una identità a un'altra, gli esseri descritti nelle *Meraviglie d'Oriente* potrebbero essere interpretati come l'espressione materiale della commistione di più identità. Le popolazioni mostruose protagoniste di gran parte del trattato, presentando caratteristiche sia di natura animale sia di natura umana, complicano, infatti, categorizzazioni precise.

Le *Meraviglie d'Oriente* rappresentano l'interpretazione anglosassone di una tradizione di testi frutto di un contesto culturale affascinato dall'idea del mostruoso proveniente da un indistinto Oriente, una tradizione che si sviluppa in prima istanza nel corso del II secolo, nella parte orientale dell'impero romano, attratta dalle leggende su Alessandro Magno e dai suoi viaggi verso l'est, e che poi nell'Europa occidentale trova fioritura in epoca tardo-antica e nel primo medioevo.

Le creature al limite dell'umanità che l'opera descrive devono aver suscitato in Inghilterra grande interesse per lungo tempo: del testo si conservano tre manoscritti che, prodotti sull'isola tra la fine del X secolo e la metà del XII, tramandano due versioni in latino e due versioni in antico inglese. Di area anglosassone è, molto probabilmente, anche la composizione di un altro libro di mostri in latino: il *Liber monstrorum de diversis generibus*, composto tra l'VIII e il IX secolo, un'opera a metà tra teratologia e zoologia, che condivide con le *Meraviglie d'Oriente* gran parte della materia trattata e l'intento enciclopedico di descrivere le stranezze della natura.

4.1 Origine e diffusione dei testi: dalla *Lettera di Farasmane* alle *Meraviglie d'Oriente*

Le *Meraviglie d'Oriente*¹ costituiscono, dunque, il contributo anglosassone alla tradizione della cosiddetta *Lettera di Farasmane*, una fittizia epistola, chiaramente perduta, indirizzata all'imperatore Adriano o all'imperatore Traiano. Probabilmente composto in greco intorno al II secolo² e successivamente tradotto in latino tra il IV secolo e l'inizio del VII secolo³, il nucleo originale della *Lettera* è variamente ricostruibile attraverso il confronto delle versioni conservate. Le redazioni note sono state suddivise in due gruppi principali, indicati convenzionalmente con le lettere F e P, in base alla corruzione del nome del presunto mittente, *Φαρασμάνης*, re di Iberia⁴ al tempo di Traiano e Adriano (ca. 100 d.C.). La *Lettera* si rivela essere il resoconto di un viaggio attraverso terre note e ignote, un Oriente meraviglioso le cui coordinate geografiche non appaiono

¹ Testo latino e testo in antico inglese sono stati pubblicati congiuntamente per la prima volta da T.O. Cockayne, in *Narratiunculae anglice conscriptae: De Pergamenis Exscribebat Notis Illustrabat Eruditus Copiam*, Iohannem R Smith, London, 1861, pp. 33-39 e pp. 62-66. Tra i numerosi lavori successivi, le principali edizioni critiche sono consultabili in: S. Rypins (ed.), *Three Old English Prose Text in MS Cotton Vitellius A. XV*, E.E.T.S. o.s. 161, London, 1924; P.A. Gibb (ed.), *Wonders of the East: A Critical Edition and Commentary*, Diss., Duke University, 1977; A. Knock (ed.), *Wonders of the East: a Synoptic Edition of the Letter of Pharasmenes and the Old English and Old Picard Translations*, Diss., University of London, 1982; A. Orchard, *Pride and Prodigies... cit.*, pp. 173-203; R. D. Fulk, (ed. and trans.), *The Beowulf Manuscript*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2010, pp. 15-31; A.S. Mittman - S. Kim, *Inconceivable Beasts: The Wonders of the East in the Beowulf Manuscript*, The Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, 2013, pp. 39-71.

² A prova dell'origine greca della *Lettera di Farasmane* non c'è soltanto il nome del presunto autore la cui corruzione in F e P implica una derivazione da /ph/ come translitterazione della /φ/ greca; bisogna aggiungere anche le misurazioni greche in *stadi* conservate nelle diverse versioni e i nomi dati alle popolazioni mostruose che sono spesso di origine greca. Cfr. Knock, *op. cit.*, pp. 25-26.

³ Più precisamente, nel trattato grammaticale *Catholica*, composto probabilmente intorno al IV secolo, e attribuito a M. Valerio Probo, sono nominati due fiumi, conosciuti altrimenti solo attraverso la *Lettera*, Brixo e Gargarus (Marco Valerio Probo, *Catholica*, in H. Keil - T. Mommsen (eds.), *Grammatici Latini*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009 [I ed. 1864], pp. 3-44); questa testimonianza sarebbe la prova più antica dell'esistenza del testo in latino. In ogni caso, il *terminus ad quem* è sicuramente individuabile negli elementi della *Lettera* che Isidoro inserisce nelle sue *Etimologie* (XII, iv, 18 e in XVII, viii, 8) in relazione ai serpenti *corsias* e al pepe da essi conservato (capitolo §6 delle *Meraviglie d'Oriente* (cfr. E. Faral, "Une source latine de l'histoire d'Alexandre: la Lettre sur les merveilles de l'Inde", *Romania*, 43, 1914, pp. 199-215 e pp. 353-370; in particolare, pp. 358-359 e p. 366). Per una discussione più approfondita sulla datazione del testo si vedano Knock, *op. cit.*, pp. 31-34 e Lendinara, "Di meraviglia in meraviglia", in F. De Vivo (cur.), *Circolazione di uomini, di idee e di testi nel Medioevo germanico. Atti del xxv Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica* (Cassino – San Vincenzo al Volturno – Montecassino, 27-29 Maggio 1998), Edizioni dell'Università di Cassino, Cassino, 2002, pp. 177-229, in particolare p. 186.

⁴ Corrispondente alle parti orientali e meridionali dell'odierna Georgia.

definite con precisione, nel susseguirsi di descrizioni relative a luoghi e creature posti ai confini della realtà conosciuta.

I rapporti tra i due rami della tradizione sono complessi e contraddistinti da interpolazioni, trasposizioni e omissioni⁵. Al gruppo F appartengono i testi identificati dai titoli convenzionali *Lettera di Fermo ad Adriano*⁶ e *Feramen Rex ad Adrianum imperatorem*⁷. Riconducibile a questo ramo della tradizione è anche una versione del testo inserita nel libro III (capitoli lxxii-lxxxix) degli *Otia Imperialia* di Gervasio di Tilbury (ca. 1211)⁸. Il gruppo P si contraddistingue per una riduzione significativa dei capitoli iniziali, è composto dai testi dell'*Epistola Premonis Regis ad Trajanum imperatorem*⁹, e da quelli dell'*Epistola Parmoenis ad Trajanum imperatorem*¹⁰, a cui si aggiunge una traduzione in antico francese conosciuta come *Lepistle le roy Perimenis a lempereur*¹¹.

Una prima redazione di origine anglosassone compare nel manoscritto del *Beowulf*. Il London, British Library Cotton Vitellius AXV¹² (990-1020 ca.) trasmette una traduzione del testo in antico inglese, contenente trentadue capitoli accompagnati da trentuno illustrazioni (ff. 98v-106v). Alla metà dell'XI secolo risale invece una versione tramandata dal London, British Library Cotton Tiberius BV/1¹³ (ff. 78v-87v), arricchita di cinque capitoli nella parte finale, in cui il testo in antico inglese segue una versione

⁵ Per una analisi approfondita dei rapporti tra i due rami della tradizione si rimanda ai lavori fondamentali di Gibb, *op. cit.* e Knock, *op. cit.*

⁶ È la versione del testo più lunga e dettagliata, è conservata nel manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 1065, ff. 92v-95v (IX secolo). Per i riferimenti testuali si rimanda all'edizione curata E. Faral, *art. cit.*, pp. 199-215.

⁷ Conservato in quattro testimoni: Montecassino, Archivio dell'Abbazia 391, ff. 82v-84v (XI secolo); Cava dei Tirreni, Archivio dell'Abbazia 3, ff. 393r-394v (XI-XII secolo); Madrid, Biblioteca Nacional 19 ff. 198v-199r (XII secolo); Paris, Bibliothèque Nationale, anc. fond. lat. 7418, ff. 268-270v (XIV secolo). Per i riferimenti testuali si rimanda a Knock, *op. cit.*, pp. 933-940.

⁸ Per un'edizione critica si rimanda a S.E. Banks - J.W. Binns (ed.), *Gervase of Tilbury, Otia imperialia: Recreation for an emperor*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

⁹ Un tempo tradito in Strasbourg, C IV 15, codice perduto in un incendio nel 1870, il testo è stato pubblicato in edizione diplomatica da E. Graff, *Diutiska: Denkmäler deutscher Sprache und Literatur, aus älten Handschriften*, Stuttgart, 1827. Per i riferimenti testuali si rimanda a Faral, *art. cit.*, pp. 199-215.

¹⁰ Appartenente a un codice non identificabile di Isaac Vossius a Leida. Il testo è stato trascritto in parte da J.B. Pitra in *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata*, Vol. II, 1884, pp. 648-649, a cui si rimanda per ogni riferimento testuale.

¹¹ Tradita nel codice Bruxelles, Bibliothèque Royale 14562, ff. 5vb- 6vb (XIII secolo). È stata pubblicata da Alfons Hilka, "Ein neuer (altfranzösischer) Text des Briefes über die Wunder Asiens", *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 46, 1923, pp. 92-103. Per i riferimenti testuali si rimanda a Knock, *op. cit.*, pp. 907-914.

¹² D'ora in poi, indicato dalla sigla *Vit*.

¹³ D'ora in poi, indicato dalla sigla *Tib*.

latina con relative illustrazioni. Un terzo manoscritto (Oxford, Bodleian Library 614¹⁴, XII sec., ff. 36r-48r) presenta una rielaborazione del testo latino e delle illustrazioni, con l'aggiunta di ulteriori dodici capitoli¹⁵.

Le opere che sono tramandate insieme alle *Meraviglie d'Oriente* in *Vit* e *Tib* appartengono a tipologie testuali molto distanti tra di loro. *Tib* è un codice miscelaneo composto da testi didattici sulla misurazione del tempo, sull'astronomia e sulla geografia, comprende anche una copia del *De Temporibus Anni* di Ælfric (ff. 24r-28v) e una *Periegesi* di Prisciano (ff. 57r-73r); inoltre, nel codice sono conservati un calendario (f. 2r-19r), elenchi di papi e vescovi (ff. 19r-22r) e genealogie di re e imperatori (ff. 22r-23v)¹⁶. Una simile composizione lascia supporre che il manoscritto fosse stato redatto come opera di consultazione. Diversamente, i ff. 94-209 di *Vit*, che costituiscono il cosiddetto Codice Nowell¹⁷, contengono, invece, testi in versi e in prosa: oltre ai due poemi, *Beowulf* (ff. 132r-201v) e *Judith* (ff. 202r-209v), le *Meraviglie d'Oriente* si accompagnano a due opere in prosa, un'agiografia di San Cristoforo (ff. 94r-98r) e l'unica redazione in antico inglese della *Lettera di Alessandro ad Aristotele* (ff. 107r-131v)¹⁸. I criteri sottesi alla

¹⁴ D'ora in poi, indicato dalla sigla *Bod*.

¹⁵ Da qui in poi, le versioni in antico inglese saranno identificate con la denominazione convenzionale di *Meraviglie d'Oriente*; mentre per i corrispondenti testi latini prodotti nell'Inghilterra anglosassone si userà, altrettanto convenzionalmente, la denominazione latina, *Mirabilia*, in luogo di *De rebus in oriente mirabilibus*. I riferimenti testuali e le citazioni delle *Meraviglie d'Oriente* e dai *Mirabilia*, se non diversamente specificato, sono tratte dalle edizioni curate da Orchard, che segue la lezione di *Tib* sia per il testo in volgare che per il testo latino, pubblicate in appendice in *Pride and Prodigies... cit.*, pp. 173-203.

¹⁶ Per una descrizione più esaustiva del manoscritto si rimanda a P. McGurk - D. N. Dumville - M. Godden - A. Knock (eds.), *An Eleventh-Century Anglo-Saxon Illustrated Miscellany: British Library Cotton Tiberius B. v, Part 1, together with Leaves from British Library Cotton Nero D. ii, Early English Manuscripts in Facsimile 21*, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1983, pp. 4-108.

¹⁷ Come noto, il manoscritto London, British Library, Cotton Vitellius B XV è composto da almeno due codici, rilegati insieme nel XVII secolo, probabilmente da Sir Robert Cotton. Il Codice Nowell prende il nome in riferimento al probabile proprietario del volume nel XVI secolo (cfr. K. Malone (ed.), *The Nowell Codex: British Museum Cotton Vitellius A. xv, second ms., Early English Manuscripts in Facsimile 12*, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1963). La prima parte del manoscritto, ff. 4-93, è, invece, costituita dal codice denominato 'Southwick', risalente alla seconda metà del XII secolo, tramanda quattro opere in prosa tra cui le versioni in antico inglese dei *Soliloquia* di Agostino (ff. 4-59v) e del vangelo di Nicodemo (ff. 60-86v), una prosa su Salomone e Saturno (ff. 86v-93v) e parte di una omelia su San Quintino (f. 93v) (cfr. J. E. Cross, - T. D. Hill (eds.), *The Prose Solomon and Saturn and Adrian and Ritheus*, University of Toronto Press, Toronto, 1982, p. 14; N. R. Ker, *Catalogue of Manuscripts containing Anglo-Saxon*, Clarendon Press, Oxford, 1957; repr. 1990, nos. 215, 216, pp. 279-281).

¹⁸ L'epistola immaginaria descrive il viaggio del condottiero macedone alla conquista delle terre d'oriente e gli incontri con animali e popoli straordinari. Si tratta, pertanto, di un'opera molto vicina alle *Meraviglie d'Oriente*. La materia alessandrina, infatti, è entrata nella trasmissione delle *Meraviglie d'Oriente*. Alessandro compare nel trattato in due occasioni: nel capitolo §2 è citato in

compilazione del Codice Nowell sembrerebbero essere legati alla presenza di mostruosità, fisiche o metaforiche, nell'impianto narrativo delle opere tramandate. Probabilmente Sisam non si allontanava troppo dalla realtà quando immaginava sotto quale dicitura il manoscritto avrebbe potuto essere catalogato:

[I]f a cataloguer of those days had to describe it briefly, he might well have called it 'Liber de diversis monstis, anglice'¹⁹.

I contesti differenti dei due manoscritti permettono di leggere le *Meraviglie d'Oriente* da prospettive diverse. Inserita tra i testi didattico-scientifici di *Tib*, l'opera appare come un trattato di teratologia, un catalogo di luoghi, animali e popolazioni umane, dalle caratteristiche eccezionali; nel contesto di *Vit*, il testo può essere letto come la narrazione di un percorso attraverso regioni lontane occupate da figure e popoli straordinari²⁰.

Rispetto alle versioni continentali della *Lettera*, nei manoscritti prodotti in area anglosassone, la cornice epistolare, già ridotta nel gruppo P, è del tutto assente e la sequenza del testo ha subito delle modificazioni sostanziali nella parte centrale poiché due sezioni sono state invertite²¹.

Ulteriore carattere distintivo delle *Meraviglie d'Oriente* è la presenza di un ciclo iconografico che ritrae gli scenari o le creature protagoniste del trattato, una sorta di supporto visuale per la fruizione di un testo destinato presumibilmente a una lettura silenziosa o comunque a uno studio di tipo individuale²². Le miniature che costellano i tre manoscritti sono, infatti, immagini di tipo testuale, aspirano, cioè, a rappresentare visivamente ciò che il testo descrive; la relazione che lega il testo e l'immagine inoltre non è solo tematica: le modalità stesse di organizzazione della pagina manoscritta rivelano come la riduzione degli spazi e l'interazione tra i modi di rappresentazione

relazione ad alcuni edifici imponenti; nel capitolo §27, invece, il condottiero è protagonista di uno scontro con una etnia di donne ibride, cfr. *infra*, 5.2. Le due edizioni più recenti del testo sono consultabili in Orchard, in *Pride and Prodigies... cit.*, pp. 224-252 e Fulk, in *The Beowulf Manuscript... cit.*, pp. 34-83. Per le citazioni si farà ricorso all'edizione di Orchard.

¹⁹ K. Sisam, *Studies in the History of Old English Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1953, p. 96.

²⁰ Cfr. N. Howe, *Writing the Map of Anglo-Saxon England: Essays in Cultural Geography*, Yale University Press, New Haven, London, 2008, pp. 155-156. Si veda, inoltre, A.J. Ford, *Marvel and Artifacts: The Wonders of the East and its manuscript context*, Brill, London, 2016.

²¹ Cfr. *infra*, 4.2.

²² Cfr. Mittman - Kim, *Inconceivable Beasts... cit.*, p.7.

possano avvicinare le creature protagoniste del testo al lettore; gran parte delle figure ritratte sembra essere in procinto di oltrepassare i limiti imposti dalle cornici. In altri termini, poiché uscire dallo spazio delimitato equivale a entrare nel mondo dell'osservatore, il corredo iconografico delle *Meraviglie d'Oriente* mette in discussione i limiti che separano testo e immagine, lettore e pagina scritta, creatura rappresentata e osservatore, Oriente e Occidente. In *Vit*, le immagini non sono sempre circoscritte in un quadro, le creature che popolano il manoscritto fuoriescono dai loro confini, spesso arrivano a invadere lo spazio riservato al testo. In *Tib*, e nel derivato *Bod*, le illustrazioni si presentano come più precise e rigorose ma non mancano casi di mani e piedi che si espandono fino a superare il bordo della cornice: l'uomo acefalo – blemme, per gran parte della letteratura teratologica – ([Figura 1](#)²³) che, guardando direttamente oltre la pagina verso il lettore, afferra i bordi del quadro che lo contiene quasi volesse saltare fuori, è esemplare dell'atteggiamento rivolto verso l'esterno che caratterizza le figure illustrate²⁴.

Le versioni del trattato prodotte in territorio anglosassone derivano da un unico esemplare in latino, arrivato sull'isola intorno alla fine del VII secolo²⁵. Le redazioni in antico inglese, però, mantengono lezioni che, assenti nella versione latina di *Tib* e *Bod*²⁶, compaiono in altri testi del gruppo P; pertanto, il testo latino usato per la traduzione in anglosassone non sarebbe identificabile tra quelli tramandati e dovrebbe corrispondere a una versione di poco antecedente a quella dei *Mirabilia*²⁷.

²³ Qui e per riferimenti iconografici successivi si rimanda alle pp. 138-150.

²⁴ Cfr. J. B. Friedman, "The Marvels-of-the-East Tradition in Anglo-Saxon Art", in P.E. Szarmach (ed.), *Sources of Anglo-Saxon Culture*, Medieval Institute Publications, Western Michigan University, Kalamazoo, 1986, pp. 319-341.

²⁵ Tra le corrottele condivise in tutte le versioni insulari, come prova di una comune origine, si veda esemplificamente una lezione presente nel capitolo riguardante i giganti bicefali (§11): nei *Mirabilia* sono descritti i capelli neri della creatura, «capillis nigris» (f.81r in *Tib*, f. 40r in *Bod*), corrispondente in antico inglese a «sweart feax» (f. 101v in *Vit*, f. 81r in *Tib*), laddove altrove ci si riferisce alle spalle o scapole delle creature; si legge «scapulas nigras» dell'*Epistola Premonis* (XVII, 2) e nell'*Epistola Parmoenis* (V) e «noires espauls» nella versione antico francese (XIV). Si vedano a riguardo Knock, *op. cit.*, p. 76 e pp. 675-684; cfr. anche Lendinara, "Di meraviglia in meraviglia"... *cit.*, pp. 179 -180.

²⁶ La discendenza di *Bod* da *Tib* è stata provata da Gibb, *op. cit.*, pp. 5-13, mentre Knock, *op. cit.*, pp. 81-91 ha dimostrato che la copia non è stata diretta.

²⁷ Nella descrizione dei due laghi governati dal Sole e dalla Luna (§18), i *Mirabilia* tramandano l'errore «loci» in luogo di *laci* (*Tib*, f. 82v: «Sunt et alibi loci duo»; *Bod*, f. 42r: «Sunt et alibi loca duo»), mentre le *Meraviglie d'Oriente* denominano questi luoghi come «seaðas» (*Tib*, f. 82v: «Ðær syndan II seaðas»; *Vit*, f. 103r: «Ond þar syndon twegen seapás»). *Seāþ* generalmente indica una 'fossa' o un 'lago'; «a pit, hole, well, reservoir, lake» (Cfr. ASD, s.v. *seāþ*) e nell'episodio di Jamnes e Mambres (§37), aggiunta di *Tib* (f. 87r), compare come traduzione proprio di «lacus». Cfr. Knock, *op. cit.*, pp. 92-93.

In generale, la traduzione antico inglese risulta equivalente al testo latino. Solo in alcuni passaggi compaiono brevi aggiunte volte a rendere più chiare alcune espressioni poco accessibili al pubblico anglosassone²⁸. Tra le strategie traduttive adoperate dal redattore dell'antigrafo, infatti, sono evidenti gli interventi sul testo a scopo esplicativo: per esempio, il costante inserimento delle leghe latine accanto alla misurazione in stadi greci; le glosse esplicative per parole ritenute poco familiari, come *balsamum* «se deorweorðesta ele» (§19) 'i più preziosi olii', e *cinnamomum* «ðam deorweorðestan wyrtgemangum þe man cinnamomum hateð» 'con le spezie più preziose che sono chiamate cannella' (§35); analogamente, alcuni degli etnonimi latini sono conservati nel testo anglosassone e immediatamente glossati, come nel caso per gli *homodubii* (§8); infine la materia narrativa appare talvolta attualizzata, come quando i riferimenti alle Gorgoni sono sostituiti da quelli alle Valchirie (§9).

Le versioni in antico inglese hanno discendenza comune ma non legami di dipendenza tra loro²⁹. Il testo di *Vit*, nonostante presenti numerose corrotte³⁰, conserva, in diversi casi, lezioni appartenenti a una tradizione precedente rispetto alla versione presente in *Tib*. Uno degli esempi più significativi riguarda, il passo relativo ai giganti albin e bicefali (§11) e in particolare al mezzo di trasporto attraverso il quale essi si recano in India per riprodursi³¹. In *Vit* si legge «on scipum» (f. 101v) corrispondente al latino «in navibus» dell'*Epistola Premonis* [P] (XVII, 2) e all'antico piccardo «en nes» della versione francese [P] (XIV). Questa lezione rappresenta lo stadio intermedio tra quella più antica «in avibus», presente nella *Lettera di Fermes* [F] (XVII, 3) e la variante «suis manibus», tradita nei *Mirabilia*. Il testo anglosassone di *Tib* omette del tutto la perifrasi (f. 81r). Un altro passaggio in cui *Vit* conserva la lezione più antica riguarda il toponimo

²⁸ Cfr. Fulk, *The Beowulf Manuscript... cit.*, pp. xi-xii.

²⁹ Cfr. Lendinara, "Di meraviglia in meraviglia" ... *cit.*, p. 181.

³⁰ Le omissioni di *Vit* riguardano un capitolo all'inizio del testo (§5), due capitoli e mezzo alla fine e nove parole mancanti. Per l'omissione all'inizio, Knock ipotizza la copia da un manoscritto bilingue, con una disposizione di testo simile a *Tib*; in questo caso, il copista di *Vit* potrebbe essersi lasciato sfuggire un passaggio in antico inglese inserito tra due paragrafi in latino. L'omissione nei capitoli conclusivi coincide con la parte conclusiva del dislocamento dei capitoli §17-§24 e potrebbe essere dovuta a ciò; l'origine delle parole mancanti potrebbe, invece, essere attribuita alla compromissione parziale - dovuta forse a una macchia - del testo disposto su quattro colonne, nel manoscritto da cui *Vit* è stato copiato. Cfr. Knock, *op. cit.*, pp. 103-110.

³¹ Nel gruppo F, questi giganti bicefali e albin sono esplicitamente descritti come uomini capaci di trasformarsi in cicogne. Non esistono fonti classiche a riguardo, ma la leggenda, di origine popolare, è trasmessa in diverse tradizioni. S. Thompson ne registra più versioni nel *Motif-Index of Folk-Literature* (Vol. 2, D624.1 e D155), Indiana University Press, Bloomington, 1955-1958. Cfr. A. Knock, *op. cit.*, pp. 675-679.

Ciconia (§12) che nei *Mirabilia* e nel testo anglosassone di *Tib* è diventato *Liconia* (f. 81r).

In totale, i casi in cui la traduzione in anglosassone è in accordo con testi del gruppo P, e in disaccordo con *Mirabilia* sono otto. Di questi, cinque si trovano solo in *Vit*, probabilmente eliminati dalla copia nel momento in cui il testo anglosassone di *Tib* era stato adattato per conformarsi con l'evoluzione del testo dei *Mirabilia*³².

4.2 Struttura e organizzazione delle *Meraviglie d'Oriente*

Sia che si leggano come una sorta di itinerario di viaggio fantastico, sia che si rintracci in esse la struttura del trattatello enciclopedico con intenzioni pseudo-naturalistiche o allegoriche alla maniera del *Fisiologo*, nelle *Meraviglie d'Oriente* risalta l'eterogeneità delle creature e dei luoghi descritti, accomunati unicamente dall'essere, in vario modo, fuori dall'ordinario.

Ogni creatura è tratteggiata attraverso un tono neutro, estremamente scarno: il testo indica generalmente prima un luogo, seppur vago, presenta la meraviglia attraverso un nome e una descrizione fisica, talvolta aggiunge il riferimento ad abitudini ritenute singolari³³. Rispetto ai racconti di viaggio in oriente prodotti nell'antichità, le *Meraviglie d'Oriente* inseriscono nella narrazione una tendenza all'iperbole riguardo alle dimensioni dei luoghi e degli esseri descritti. Il testo raramente si sofferma a descrivere abitudini e ritualità, presenta, invece, piccoli quadri illustrativi³⁴, limitandosi, in alcuni casi, a specificare se le creature abbiano o meno natura aggressiva³⁵.

³² Per una più completa esamina di tutte le varianti, si veda A. Knock, *op. cit.*, pp. 92-102.

³³ Oltre questo schema, considerabile come una descrizione oggettiva delle meraviglie, il testo non offre spazio a nessun tipo di osservazione soggettiva se non in due particolari casi. Il primo, nel capitolo §18, quando introduce un popolo di barbari (*ellreord*) che, pur non avendo difformità fisiche, è descritto come «ða wyrstan men 7 þa ellreordingestan» 'i peggiori esseri umani e i più barbari'. La colpa che il testo parrebbe imputare a questa popolazione è quella di aver sottomesso un gran numero di re. Il secondo esempio riguarda il capitolo §27, nel quale è descritta una popolazione di donne ibride uccise da Alessandro Magno a causa dei loro corpi giudicati indegni e vergognosi («for ðam hi syndon æwisce on lichoman 7 unweorðe»). Cfr. *infra*, 5.2.

³⁴ Come nota Campbell, sembrerebbe quasi che, se non ci fossero viaggiatori esterni a disturbare le popolazioni, queste sarebbero intente solo a mangiare, dormire e riprodursi. Cfr. M. Campbell, *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing 400-1000*, Cornell University Press, Ithaca, London, 1988, pp. 71-73.

³⁵ Possono fuggire via da qualsiasi contatto con l'esterno, come accade nei casi degli animali incendiari bicefali e ottopodi (§4), dei leontocefali (§12), degli *homodubii* onocentauri (§17), degli uomini dalle grandi orecchie (§21); oppure attaccare qualsiasi visitatore di passaggio, per autodifesa – come fanno

In questo contesto, le razze di mostri semiumani assumono un ruolo preminente³⁶. Si tratta di creature che abitano i luoghi più estremi del mondo conosciuto, hanno forma umanoide, ma si differenziano dall'essere umano per difformità fisiche, in quanto dotati di dimensioni esageratamente grandi o esageratamente piccole, di membra eccedenti o mancanti, di parti del corpo bestiali.

Il testo esordisce con la presentazione del territorio di Antimolonia (§1), un'isola popolata da semplici pecore, la cui città principale, Archemedon, è abitata da mercanti e da arieti grandi come buoi, figure estranee alla quotidianità, ma ancora appartenenti a un contesto possibile. Analogamente, i capitoli immediatamente successivi propongono elementi sempre più improbabili e avulsi dalla consuetudine: la terra di Hascellentia (§5), in cui nascono solo cose buone, ospita serpenti bicefali, dagli occhi brillanti come lanterne. Animali dalle caratteristiche insolite come le gigantesche formiche cercatrici d'oro (§9) e i *lertici* (§14), che posseggono orecchie d'asino, lana di pecora e piedi d'uccello, si alternano alle prime popolazioni mostruose: i cinocefali (§7), esseri umanoidi con criniera da cavallo, zanne di cinghiale e testa di cane, e la popolazione di ittiofagi denominata *homodubii* (§8), i giganti bicefali e albi (§11), i giganti leontocefali (§12), un'ulteriore genia di giganti chiamati *hostes* (§13), gli acefali (§15) – detti blemmi nella tradizione teratologica – e una razza di onocentauri, anche questi denominati *homodubii* (§17)³⁷.

le galline urenti (§3) e i serpenti *corsias*, (§6) – o in quanto preda di caccia, nei capitoli incentrati sugli *hostes* (§13) o sui *donestri* (§20).

³⁶ Presenti nei racconti d'esplorazione verso l'oriente fin dai resoconti sull'India di Ctesia (V-IV secolo a.C.) e Megastene (IV secolo a.C.), le popolazioni mostruose sono citate anche nell'enciclopedia pliniana (in particolare i libri: V sulla geografia di Africa, Medio Oriente e Turchia, VI, sulla geografia dell'Asia, e VII, sulla fisiologia umana) e attraverso il compendio soliniano di quest'ultima trovano diffusione in tutto il medioevo. I frammenti dei due storiografi ellenistici sono raccolti nel catalogo di F. Jacoby (hrsg.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Vol. C, Brill, Leiden, 1958; Ctesia: nr. 688, pp. 416-517; Megastene: nr. 715, pp. 603-639. Per una più ampia discussione sulla diffusione dei racconti d'esplorazione nell'Europa medievale si rimanda a R. Wittkower, "Marvel of the East: a Study in the History of Monsters", in *Journal of the Warburg and Courthauld Institutes*, 5, 1942, pp. 159-97.

³⁷ Nella maggior parte dei casi, le popolazioni umane e umanoidi descritte non hanno nome nelle *Meraviglie d'Oriente*; anche etnie note nella letteratura teratologica precedente come i blemmi – uomini acefali (§15) – o i panoti – uomini dalle grandi orecchie (§21) – non ricevono denominazione specifiche. Le genti dalla pelle scura del capitolo §32 sono identificate come Etiopi, *sigelwara* in antico inglese, in entrambi i rami della tradizione della *Lettera di Farasmane*; ma l'etnonimo era diffusamente usato in antichità per indicare diverse popolazioni dalla pelle scura a sud dell'Egitto. Le denominazioni di *hostes*, per i giganti antropofagi (§13), *conopoenas*, per i cinocefali (§7) e *homodubii*, per gli ittiofagi (§8) e per gli onocentauri (§17), sono lezioni appartenenti alle sole versioni

Nella parte conclusiva, la straordinarietà delle popolazioni incontrate si sposta dalle deformità fisiche verso una differenza di tipo esclusivamente culturale: nel capitolo §25 sulla più grande montagna tra Media e Armenia, risiedono degli uomini che si dice abbiano potere e dominio sul Mar Rosso e si caratterizzano per la loro gentilezza, mentre il capitolo §29 presenta una popolazione di uomini la cui peculiarità è quella di essere molto ospitali, pur avendo sottomesso molti tiranni. *Vit* conclude il suo excursus in Oriente con un breve capitolo dedicato a una popolazione dalla pelle scura, i *sigelwaras*³⁸ (§32). In *Tib* sono aggiunti altri quattro capitoli in cui sono centrali i luoghi (il paese delle vigne, la montagna ardente) e le creature mitologiche (il grifone e la fenice)³⁹.

Le *Meraviglie d'Oriente* si discostano dalle altre versioni della *Lettera* per il dislocamento di un'intera sezione di testo. I capitoli §17-§24 (*Vit*: ff. 102v-104v; *Tib*: ff. 82v-84r) corrispondono, infatti, ai capitoli XXVI.2 - XXVII⁴⁰ della *Lettera di Fermes* [F], XXIV.2- XXVII dell'*Epistola Premonis* [P], mentre la sezione da §24 a §32 corrisponde alle sequenze XVIII-XXII della *Lettera di Fermes* [F] e XVIII-XXIV.1 dell'*Epistola Premonis* [P]⁴¹.

Le cause del dislocamento potrebbero essere dovute allo smembramento di un codice antigrafo e quindi al successivo spostamento accidentale di un singolo folio⁴² o, qualora l'antigrafo fosse stato illustrato, sarebbero da attribuire all'errata piegatura di un bifolio⁴³.

del gruppo P, aggiunte alla tradizione della *Lettera* in ambito latino. Il nome *donestre*, riservato alla genia di mostri poliglotta e cannibale (§20), è presente solo nei testi insulari ed è di etimologia incerta.
³⁸ *Silhearwan* in *Tib*. Si tratta di un composto da *sigel* 'sole' e *wara* 'abitante', sostantivo usato, tuttavia, principalmente al plurale o come seconda parte di composti nella formazione di sostantivi *burhwaran* 'cittadini, abitanti della città' e *eorþwaru* 'abitanti della terra' o con toponimi come *Cantware* 'kentiano, abitante del Kent' o *Lundenware* 'londinese, abitante di Londra' (cfr. ASD, s.v. -waru). I *sigelwaras* sarebbero letteralmente gli 'abitanti del sole'. Il composto è usato per indicare la popolazione degli Etiopi anche in altre occorrenze della documentazione in inglese antico; cfr. per esempio, *Exodus*, vv. 68-71a: «Nearwe genyddon on norðwegas, / wiston him be suðan Sigelwara land, / forbærned burhhleoðu, brune leode, / hatum heofoncolum». 'Le difficoltà li spinsero sulla strada verso settentrione, sapevano che a sud c'erano le alte fortezze bruciate dal caldo carbone del cielo, la terra degli Etiopi, popolo bruno'.

³⁹ L'episodio dedicato a Jamnes e Mambres (§37), seppur tramandato nella copia presente in *Bod*, per le marcate differenze con il resto della tradizione, è considerabile spurio rispetto al corpo principale delle *Meraviglie d'Oriente*. Si veda a riguardo la scelta di Fulk di non inserire il capitolo nella sua edizione del testo, *op. cit.*, pp. 15-31.

⁴⁰ Si segue qui la numerazione dei capitoli proposta da Faral, *art. cit.*, pp. 199-215.

⁴¹ Utilizzando la corrispondente divisione proposta da Orchard per le *Meraviglie d'Oriente*, l'ordine in sequenza sarebbe: §1-§16, §25-§32, §17-§24, §33-§36. Per un confronto analitico, si veda Orchard, *Pride and Prodigies... cit.*, pp. 24-25.

⁴² Cfr. M.R. James (ed.), *Marvels of the East. A Full Reproduction of the Three Known Copies with Introduction and Notes*, Oxford University Press, Oxford, 1929, p. 25.

⁴³ Cfr. K. Sisam: «Wrong folding of a conjugate pair of leaves is likely». Sisam, *op. cit.*, p. 77.

Esiste, tuttavia, anche la possibilità che la modifica non sia dovuta a errore tecnico e sia piuttosto da imputare a una scelta deliberata del redattore dell'antigrafo delle versioni insulari. Di fatto il cambiamento sposta nella parte conclusiva del trattato un gruppo di capitoli incentrati su immagini positive (§25: gli uomini onesti e le pietre preziose; §28: uomini che si nutrono di miele; §29: uomini ospitali; §30: uomini generosi), anticipando un altro gruppo di capitoli dedicato alle popolazioni mostruose e su figure prettamente negative, in cui sono rappresentati, tra gli altri, gli onocentauri (§17), il popolo di uomini barbarissimi (§18) e i *donestri* (§20). Così, rispetto alle versioni continentali della *Lettera*, nelle *Meraviglie d'Oriente* l'organizzazione della materia trattata sembrerebbe quasi seguire un andamento specifico: nei primi capitoli è collocata la maggior concentrazione di descrizioni di animali, la parte centrale del testo si dedica principalmente alle popolazioni mostruose, mentre nella parte conclusiva le popolazioni descritte mancano di tratti particolarmente mostruosi e appaiono più prossime alla norma occidentale⁴⁴.

È opportuno sottolineare comunque che, quand'anche il riordinamento dei capitoli nelle versioni insulari fosse frutto di una deliberata scelta redazionale, non è possibile riconoscere nella struttura dell'opera una classificazione ordinata in sezioni differenziate, alla maniera, ad esempio, del *Liber Monstrorum*, organizzato in tre libri distinti, con relativi prologhi ed epiloghi, in cui i mostri semiumani (*De monstis*) sono separati dai mostri animali (*De belvis*) e dai serpenti (*De serpentibus*)⁴⁵. Sembrerebbe piuttosto che le *Meraviglie d'Oriente* presentino animali, creature ibride ed esseri del tutto umani come appartenenti a un continuum senza distinzioni marcate. Come nello spettro dei colori in cui è possibile distinguere i toni più accesi di rosso e violetto ma non il passaggio in cui l'uno diventa l'altro e talvolta può sembrare che i colori si mescolino tra di loro, così anche le creature incontrate nell'oriente meraviglioso sono poste in continuità l'una con l'altra.

Così, nel nostro testo, le prime popolazioni mostruose, cinocefali (§7) e *homodubii* ittiofagi (§8), sono inserite in una sezione dominata da animali, tra onagri con corna

⁴⁴ Si veda a riguardo ciò che scrive Austin: «The anonymous compiler re-arranged the order of the text and images so that the marvels begin with animals, progress to humans, with bestial characteristics, and end with humans who enjoy cooked food, clothing, and political organization». G. Austin, "Marvelous People or Marvelous Races? Race and the Anglo-Saxon Wonders of the East", in T. Jones - D. Sprunger (ed.), *Marvels, Monsters and Miracles*, Western Michigan University, Kalamazoo, 2002, pp. 25-51, in particolare p. 28.

⁴⁵ Cfr. F. Porsia (cur.), *Liber Monstrorum (secolo IX)*, Liguori, Napoli, 2012, pp. 4-69.

bovine, serpenti bicefali (§6) e formiche giganti cercatrici d'oro (§9). I *lertici* (§14) e i draghi (§16), esseri altrettanto mostruosi ma del tutto animali, compaiono all'interno di una sezione interamente dedicata alle razze pliniane. Nella parte conclusiva, tra le popolazioni umane dai costumi più simili a quelli occidentali, compaiono anche le donne barbute (§26) e le donne androgine (§27), popolazioni descritte come mostruose.

Questa apparente confusione, secondo Austin, potrebbe essere imputabile a un compilatore, guidato da un criterio soteriologico nel disporre la successione delle creature straordinarie dell'est. Il trattato, infatti, parrebbe ritrarre creatura dopo creatura con una sorta di curiosità scientifica, finalizzata forse a definirne la posizione nel mondo naturale. Gli esseri viventi sarebbero, dunque, introdotti in disposizione progressiva in base alla possibilità di grazia attendibile dal creatore. Il testo esordirebbe, presentando un numero maggiore di animali, posizionati sui gradini più in basso in questa ipotetica scala di salvezza, proseguirebbe con le creature ibride, in una posizione intermedia in bilico tra grazia e dannazione, e si concluderebbe con gli esseri completamente umani⁴⁶.

Ancora diversa la posizione di Gibb che propone una lettura allegorica: la struttura tematica delle *Meraviglie d'Oriente* potrebbe essere la contrapposizione binaria tra figure del Bene e figure del Male, in cui, in un'alternanza di significati positivi e negativi, ogni argomento si connetterebbe al successivo, attraverso l'individuazione di una particolare caratteristica. Quindi, per esempio, se i capitoli §3 e §4 descrivono creature il cui tocco risulta incendiario, il capitolo §4 si collega al §5 perché entrambi ritraggono esseri bicefali con occhi incandescenti, così ai serpenti con occhi infuocati del capitolo §5 si connettono i serpenti *corsias* del §6⁴⁷. Alla microstruttura corrisponderebbe anche una macrostruttura: a una prima parte ricca di creature che alludono al Male, rappresentate da mostri e uomini che compiono azioni deprecabili, si opporrebbe una parte conclusiva popolata da simboli del Bene, *exempla* positivi, come i popoli onesti e ospitali. Ogni creatura o luogo descritto nelle *Meraviglie d'Oriente* sarebbe, come nel *Fisiologo*, figurazione di qualcos'altro, pertanto, la struttura del trattato avrebbe ragione di esistere sulla base dei significati tipologici generalmente attribuiti alla materia affrontata. I serpenti *corsias* (§6), dal tocco fatale per l'essere umano, sarebbero, quindi facilmente

⁴⁶ Cfr. Austin, *art. cit.*, pp. 26-29.

⁴⁷ Cfr. Gibb, *op. cit.*, pp. 62-66; cfr. E. Ramazzina, "Le Meraviglie d'Oriente: due Versioni a Confronto", in *Medioevi Moderni - Modernità del Medioevo*, (cur.) M. Buzzoni, Ca' Foscari – Digital Publishig, Università Ca' Foscari, Venezia, 2013, pp. 309-329.

associabili al diavolo, così come i draghi (§16) e i *donestri* ingannatori (§20). In contrasto, nei capitoli conclusivi, la simbologia diventerebbe positiva: l'attenzione si sposta su immagini come i laghi del Sole e della Luna (§18), l'alloro e l'ulivo (§19), le pietre preziose (§25), il vigneto d'oro (§24); in questa prospettiva sarebbe spiegabile anche l'inserimento in *Tib* di altre figure interpretabili in modo positivo come la fenice (§35). Si rintraccerebbe così nel testo delle *Meraviglie d'Oriente* una volontà moralizzante e un'autorialità di matrice cristiana che avrebbe ridisegnato la struttura della versione continentale in una direzione che va «from the temporal to the eternal, from the moral to the eschatological, from man to God»⁴⁸.

Già nel latino classico, d'altronde, il mostro rivelava una connessione con il divino e le sue manifestazioni: il sostantivo *monstrum* veniva usato spesso in connessione con fenomeni sovranaturali dei quali gli dèi si servivano per avvertire gli esseri umani⁴⁹. Il significato che il mondo classico attribuiva al significante *monstrum* evidenzia, da una parte, la funzione premonitrice che a esso veniva attribuita, e, dall'altra, l'appartenenza delle creature mostruose a una sfera non esclusivamente fisica. Nell'universo medievale l'idea del mostro come mezzo di comunicazione con il divino, sembra declinarsi sostanzialmente secondo quanto spiegato da Isidoro nelle *Etimologie* (XI: iii, 1-3):

Portenta esse Varro ait quae contra naturam nata videntur: sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit. Unde et ipsi gentiles Deum modo Naturam, modo Deum appellant. Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura. Portenta autem et ostenta, monstra atque prodigia ideo nuncupantur, quod portendere atque ostendere, monstrare ac praedicare aliqua futura videntur. Nam portenta dicta perhibent a portendendo, id est praeostendendo. Ostenta autem, quod ostendere quidquam futurum videantur. Prodigia, quod porro dicant, id est futura praedicant. Monstra vero a monitu dicta, quod aliquid significando demonstrent, sive quod statim monstrent quid appareat; et hoc proprietatis est, abusione tamen scriptorum plerumque corrumpitur.

Opponendosi all'opinione di Varrone che vorrebbe l'esistenza di mostri e portenti contraria all'ordine naturale delle cose, Isidoro considera ogni prodigio come frutto della volontà divina, le creature mostruose sono percepite come parte del mondo naturale. Non

⁴⁸ Gibb, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁹ Cfr. D. Lenfant, "Monsters in Greek Ethnography and Society", in R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason?*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 197-214; in particolare p.198.

è un caso se i trattati di teratologia venivano tramandati accanto a ricostruzioni della volta celeste, a opere di computo, al calcolo delle date in base ai movimenti terrestri, come in *Tib*: i cataloghi mostruosi erano riconosciuti come rappresentazioni della realtà⁵⁰. E tuttavia, il mostro, come qualsiasi altra entità appartenente al cosiddetto *liber naturae*, funge da tramite per significati ulteriori. Se i portenti e i prodigi annunciano e predicono il futuro, il mostro è un monito, ha cioè la capacità di indicare un significato che non è da ricercare nella sua apparenza immediata.

D'altra parte, se le popolazioni mostruose sono parte del mondo naturale, la seconda questione che impongono riguarda la loro posizione nell'organizzazione del creato. Agostino, nel *De Civitate Dei* (XVI, viii-ix), non sembra essere particolarmente persuaso dalla probabilità che esistano in oriente popolazioni di uomini mostruosi, ma, nel riconoscere la nascita di bambini con deformità evidenti, si ritrova ad ammettere la possibilità che Dio abbia inserito nel suo progetto di creazione anche i vari cinocefali, blemmi e tutte le altre razze pliniane:

Verum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostri inusitatam sensibus gerat corporis formam seu colorem siue motum siue sonum siue qualibet ui, qualibet parte, qualibet qualitate naturam: ex illo uno protoplasto originem ducere nullus fidelium dubitauerit. Apparet tamen quid in pluribus natura obtinuerit et quid sit ipsa raritate mirabile. Qualis autem ratio redditur de monstrosis apud nos hominum partibus, talis de monstrosis quibusdam gentibus redidit potest. Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat uel oportuerit, ipse nouit, sciens uniuersitatis pulchritudinem quarum partium uel similitudine tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur ignorant.

I popoli mostruosi traggono origine dal primo uomo, e sono, pertanto, a tutti gli effetti simili a qualsiasi altro uomo, e cioè, un animale razionale mortale. Tuttavia, anche nella visione agostiniana mostri e prodigi fanno parte di un piano divino, assolvendo una funzione di insegnamento morale, in relazione a peccato e virtù. È la mancanza di conoscenza riguardo al disegno divino nel suo complesso che rende le deformità di queste creature difficili da accettare e da comprendere.

Il modello cristiano, rappresentato da Agostino, deve riconoscere caritatevolmente un'umanità a tutte le popolazioni mostruose, ma, in pratica, le etnie pliniane nel loro

⁵⁰ Cfr. Mittman - Kim, *Inconceivable Beasts ... cit.*, pp. 12-13.

essere segno, aiutano gli uomini a comprendere loro stessi e la loro posizione nel mondo; più che essere umani, essi, pertanto assumono un ruolo di guida simbolica per gli uomini.

Il testo delle *Meraviglie d'Oriente* si conforma alle prospettive evidenziate nel pensiero di Agostino e Isidoro: le etnie mostruose sono parte del creato e sono variamente riconosciute come umane, anche se la loro umanità è spesso messa in dubbio. L'opera fornisce le indicazioni necessarie per distinguere le creature straordinarie che rientrano nel regno animale rispetto alle popolazioni che, invece, pur nella loro mostruosità, sono considerate umane. In opposizione agli ibridi bestiali che sono chiamati *wildeōr*, come nel caso dei *lertici* (§14): «Ðonne syndon on Brixonte wildeor» 'Poi ci sono sul Brixonte degli animali selvaggi', o nel caso dei *catini* (§28) «be þæm garsecge wildeora cyn» 'sull'oceano c'è una specie di animali selvaggi', le popolazioni mostruose sono spesso introdotte da perifrasi del tipo «þær beoð men acende» 'da quel luogo sono generati degli uomini'. Così come gli Etiopi (§32), e gli uomini ospitali (§29) che non si distinguono per deformità specifiche, sono umani anche i giganti albinici e bicefali (§11), i giganti leontocefali (§12), gli *hostes* (§13), gli acefali (§15)⁵¹, i *donestri* (§20), gli uomini dalle grandi orecchie (§21), gli uomini dagli occhi infuocati (§22), le donne barbute (§26) e le donne ibride (§27).

Questa notazione classificatoria non riesce, tuttavia, a cancellare i paradossi insiti nelle figure del mostruoso, in particolare negli ibridi uomo-animale, il cui corpo è la congiunzione di parti differenti difficili da armonizzare⁵². Le ambiguità congenite nelle popolazioni pliniane sono spesso poste in risalto sia nelle rappresentazioni testuali che in quelle iconografiche. Ad esempio, la descrizione dei cinocefali, detti *conopoenas* (§7) – l'unica popolazione a non essere esplicitamente classificata né come umana, né come animale – testimonia una contrapposizione evidente tra il testo che si concentra sul loro aspetto animalesco e le illustrazioni che ne rappresentano la figura come umanoide. Anche l'umanità associata agli ittiofagi del capitolo §8 e agli onocentauri del capitolo §17 è messa apertamente in discussione: le creature sono identificate come esseri dalla natura

⁵¹ In questo particolare caso, i due manoscritti non concordano: *Vit* omette «menn akende». *Vit* (f.102v): «on þon beoð buton heafdum þa habbað on hyra breostum heora eagan 7 muð» 'sulle quali ci sono (creature) senza testa che hanno le orecchie e la bocca sul petto'; *Tib* (f. 82r): «on þam beð menn akende butan heaftum, þa habbaþ on breostum heora eagan 7 muð» 'sulle quali sono generati degli uomini senza testa che hanno'.

⁵² Si veda Cohen che definisce l'ibrido come «a conjoining of differences that cannot simply harmonize». J.J. Cohen, *Hibridity, Identity and Monstrosity in Medieval Britain: On Difficult Middles*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p. 2.

dubbia fin dall'appellativo a essi attribuito, *homodubii*. Ugualmente sfuggente è l'identificazione dei giganti leontocefali (§12) e dei *donestri* (§20), creature dall'aspetto ibrido e dal comportamento ambiguo che ispirano più di qualche perplessità riguardo la loro natura. Le tradizioni all'origine di questi due capitoli erano incentrate su figure animali, che, nel corso della trasmissione testuale, hanno subito un processo di antropomorfizzazione. Viceversa, risalta, in questo quadro, la posizione delle donne ibride (§27), la cui esplicita condanna appare come conseguenza della negazione dei tratti umani riconosciuti in esse.

Uomo, mostro e animale non sono posti in posizioni del tutto antitetiche, le differenze sono percepite come varianti all'interno di un medesimo sistema classificatorio. In questo contesto, non sussistono opposizioni polari e le distinzioni tra il Sé e l'Altro vengono frantumate⁵³.

Le razze pliniane sono creature liminali, perché poste ai confini del mondo conosciuto e perché riuniscono e confondono aspetti di categorie differenti e, pertanto, rientrano in quello che Kristeva definisce 'abietto': né soggetto, né oggetto, l'essere mostruoso è un'entità che sconvolge l'ordine e l'identità, perché non rispetta confini, regole e posizioni e costringe al confronto con i fragili stati in cui l'uomo entra nei territori dell'animale⁵⁴. Per natura ambiguo, il mostro – come tutto ciò che è liminale e appartiene a due distinte categorie – finisce per essere considerato tabù⁵⁵. Nello specifico, gli ibridi uomo-animale rendono visibile la fragilità dell'identità umana a cui si riferiscono, problematizzando la linea di confine tra l'uomo e gli altri animali, queste figure di quasi-uomini sono *loci* di esperienze orrorifiche⁵⁶: nella rappresentazione delle figure ibride entra in crisi qualsiasi forma di identità. Per tale motivo, le popolazioni mostruose delle *Meraviglie d'Oriente* possono essere considerate come figure di transizione, l'anello di

⁵³ Cfr. J. Tally Lionarons, "From Monster to Martyr: The Old English Legend of Saint Christopher", in *Marvels, Monsters and Miracles... cit.*, pp. 167-182, in particolare pp. 170-172.

⁵⁴ Cfr. J. Kristeva, *Poteri dell'orrore: Saggio sull'abiezione*, (trad. A. Scalco), Spirali Edizioni, Milano, 1981, pp. 14-15.

⁵⁵ Cfr. E. Leach, "Anthropological Aspects of Languages: Animal Categories and Verbal Abuse", in *New Directions in the Study of Language*, E. Lenneberg (ed.), Cambridge, 1964, pp. 23-64, in particolare pp. 39 - 40.

⁵⁶ Cfr. A. I. Davidson, "The Horror of Monsters", in J.J. Sheehan - M. Sosna (ed.), *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1991, p. 36.

congiunzione tra gli animali e le popolazioni più spiccatamente umane della sezione conclusiva.

CAPITOLO QUINTO

UMANITÀ IN DUBBIO E UMANITÀ NEGATA

5.1 Uomini in dubbio: cinocefali, ittiofagi e onocentauri

Il capitolo §7 inaugura la lista di popolazioni fantastiche con una razza di mostri che hanno fattezze canine nel capo e un corpo umanoide. Noti al pubblico occidentale fin da Ctesia (*Frammento* 45, 37), questi uomini-cane sono ricordati da Agostino (*De Civitate Dei*, XVI, viii) e da Isidoro (*Etimologie*, XII, iii, 15), ritornano in tante *mappae mundi*¹ e nelle leggende di Alessandro (*Lettera di Alessandro ad Aristotele*, §29). Come gigante cinocefalo, inoltre, è rappresentato anche San Cristoforo, nella tradizione agiografica apocrifia, testimoniata, come si ricorderà, anche nel Codice Nowell².

La tradizione attribuisce ai cinocefali vari tratti: quasi sempre associati ai giganti, essi cacciano con archi o giavellotti e si coprono con pelli d'animale, si nutrono di carne cruda³, talvolta anche umana, e sono incapaci di comunicare se non abbaiando. Nella descrizione presente nelle *Meraviglie d'Oriente*, molte di queste caratteristiche non sono citate. Il testo aggiunge l'immagine del fiato infuocato, e si concentra su dettagli fisici descrivibili unicamente attraverso il ricorso a immagini animalesche: alla testa canina si aggiungono le zanne di cinghiale e una criniera equina.

Similiter ibi nascuntur Cenocephali, quos nos Conopoenas appellamus, habentes jubas equorum, aprorum dentes, canina capita, ignem et flammam flantes.

¹ Si veda a riguardo la mappa di Hereford (XIII secolo, Hereford Cathedral) o la Ebstorf Map (originale perduto, ma conservata in facsimile presso la British Library); anche nella mappa T-O conservata in *Tib* (f.56v) è registrata la presenza di cinocefali sulle coste esterne dell'Africa.

² *La Passione di San Cristoforo*, tradita nel Codice Nowell, è un testo acefalo, mancante, pertanto, della consueta descrizione iniziale del protagonista (cfr. Fulk, *The Beowulf Manuscript... cit.*, pp. 2-13). Tuttavia, è possibile conoscere la visione degli anglosassoni sulla figura di Cristoforo grazie al martirologio antico inglese. Il martirologio, nella data dedicata al santo (28 Aprile), ne fornisce una descrizione fisica: «he hæfde hundes heafod, ond his loccas wæron ofer gemet side, ond his eagan scinon swa leohte swa morgensteorra, ond his teþ wæron swa scearpe swa eofores tuxas» 'Egli aveva testa di cane, e i suoi capelli erano ampiamente oltre il congruo, i suoi occhi scintillavano brillanti come la stella del mattino, e i suoi denti erano affilati come zanne di cinghiale'. *The Old English Martirology*, 73, 28 April: Christopher).

³ Cfr. *infra*, 4.1.

Eac swylce þær beoð cende Healfhundingas ða syndon hatene Conopoenas. Hi habbað horses manan 7 eoferes tucxas 7 hunda heafda, 7 heora oruð byð swylce fyres lig.

Qui nascono anche i metà-cani, che sono chiamati Conopoenas. Essi hanno criniera di cavallo, zanne di cinghiale e testa di cane, e il loro respiro è simile alla fiamma del fuoco.

I *conopoenas* rappresentano in maniera esemplare la condizione di liminalità delle razze mostruose. Posto al confine tra tante categorie, il mostro non partecipa a nessuna identità specifica: portando su di sé tracce di cavallo, cinghiale e cane, la creatura descritta è in parte erbivoro, in parte carnivoro, in parte onnivoro; in parte bestia da soma addomesticata, in parte cacciatore e contemporaneamente selvaggina, in parte animale da compagnia. Questa moltiplicazione di dettagli fisici appartenenti ad animali diversi riguarda, comunque, solo la testa del mostro. In effetti, l'aspetto semiumano della creatura è un'informazione che può essere tratta unicamente dal corredo iconografico o dalla notorietà di questa razza di mostri. In aggiunta al riferimento più generale alla testa canina, il testo descrive una chioma o una criniera (*manu*), le zanne (*tucxas*) e il respiro (*orop*) infuocato; oltre la bocca del mostro, lo sguardo dell'osservatore non scende. Anche nelle *Meraviglie d'Oriente*, dunque, come nel resto della tradizione, l'ibridità del cinocefalo ha il suo *locus* nel capo della creatura, e la rappresentazione non sembra interessata ad altre parti del corpo.

Da un punto di vista simbolico, l'ibridità uomo-animale equivale sempre al superamento e alla negazione delle categorie imposte da scienza e logica, ma, quando la commistione coinvolge la testa, allora il mostro rinvia a questioni sui confini tra razionalità e irrazionalità. Porre un capo umano su un corpo animale è una deformazione fisica che permette di conservare la sede del raziocinio e quindi la natura umana della creatura, una testa animale posizionata su un corpo umano ne privilegia, invece, il lato bestiale⁴. La questione interessa a lungo i pensatori medievali. Pietro d'Abano, nel commento latino ai *Problemata* attribuiti ad Aristotele (1310), riteneva fosse possibile discernere l'appartenenza di una creatura alla razza umana, in base alla forma del capo:

⁴ Cfr. D. Williams, *Deformed Discourse: The function of the Monster in Medieval Thought and Literature*, Mc Gill - Queen's University Press, Montreal, Kingston, 1996, pp. 137-140.

et scias quod maxime decernitur in figuracione capitis: si aliquid animal debet dici nostrum genitum: si enim caput habuerit plene vt generans figuratum: etiam si in multis aliis partibus sit monstruosus potuit dici nostrum: quid et doctores legis nostre considerantes percipiunt baptizari tanquam recipiendum sit in specie nostra⁵

Se una testa del tutto formata come quella di un uomo è indice di umanità, a prescindere da qualsiasi altra caratteristica mostruosa, allora una testa animale sarà indice di animalità.

Infatti, questa genia mostruosa è l'unica, tra le popolazioni ibride, a non essere introdotta come appartenente alla razza umana, e il testo, in tal modo, manifesta una difficoltà di classificazione. Già nell'*Epistola Premonis* (XIV), queste creature sono presentate in termini che tradiscono una forte incertezza riguardo alla loro natura:

Nascunturque canis cenonulli, homines vel bestiae quaedam vel verius homine mixti cum capitibus canum, habentes jubas equorum, quorum capita canina sunt ignium flammis flantes.

L'epistola denomina le genti presentate come «cenonulli», inserendo di seguito una nota poco esplicativa per la loro identificazione: i «cenonulli» potrebbero essere identificati come esseri umani, come una specie animale, oppure come ibridi umani con la testa di cane. Per la versione francese questi mostri sono «cenophale», variante di *cynocephale*, attestata solo in questo testo⁶:

Et la naissent cenophale qui ont testes de kien et ont alainnes de flamme. (*Lepistle*: VI, b)

La versione dell'*Epistola Parmoenis* è molto vicina a quella delle *Meraviglie d'Oriente*, i *cynocephali* sono anche chiamati *Conopenras*:

⁵ *Problemata Aristotelis cum Commento*, Parigi, 1520, IV, 13, (fol. 57v). In mancanza di edizioni moderne del testo, si fa riferimento al testo citato in J.B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard University Press, 1981, repr. Syracuse University Press, Syracuse, 2000, pp. 252-253.

⁶ Secondo Knock potrebbe derivare da una versione latina che aveva già perso *-ce-* in maniera analoga alla variazione tra i nomi «lertices» e «celestices» nel capitolo §14. Cfr. Knock, *op. cit.*, p. 612.

Nascuntur ibi cynocephali, quos Conopenras appellatis: comas equorum, dente aprorum, capita canica, ignem et flamman flantes.

Così anche nei *Mirabilia* e nelle *Meraviglie d'Oriente*, la designazione «cenocephali», tradotta in antico inglese con il composto «healfhundingas»⁷, è accompagnata dal nome alternativo «conopoenas». Tale denominazione suppletiva è attestata unicamente in queste versioni del testo e potrebbe essere collegata a uno degli altri appellativi riservati ai cinocefali, *cynopenae*, forma dall'etimologia incerta, testimoniata dapprima nelle opere di Tertulliano (*Apologetico* 8,5; *Ad Nationes*, I,8,1)⁸.

L'aggiunta di un secondo nome per un'unica popolazione potrebbe essere interpretata come un tentativo di ricondurre la creatura mostruosa nell'ambito di ciò che può essere compreso, una strategia di addomesticamento dell'Altro, praticando di fatto una forma di egemonia su di esso, in maniera analoga al dominio esercitato da Adamo su tutto il creato nel momento in cui egli impone un nome a ciascuna creatura (*Genesi*, 2:19)⁹.

Le illustrazioni che accompagnano la rappresentazione testuale espandono la percezione sul cinocefalo, ritratto a figura intera, come una creatura umanoide. Le immagini aiutano a identificare gli esseri descritti come membri di un popolo mostruoso ma umano e, allo stesso tempo, contribuiscono a rappresentare la condizione liminale di questa specie.

Il cinocefalo nelle immagini di *Bod* e *Tib* (Figura 3) è nudo e, poiché, come si vedrà, la nudità rappresenta la barbarie e il lato animale del soggetto raffigurato, la creatura appare relegata in una posizione lontana dall'umanità. Tuttavia, in opposizione a quanto sottolineato nella descrizione testuale, nelle immagini, i tratti più animaleschi appaiono volutamente smorzati: le setole di cinghiale sono visibili solo leggermente, la criniera di cavallo sfiora appena le spalle, e il resto del corpo è completamente privo di peli. La creatura è rappresentata nell'atto di mangiare la foglia di una pianta nata da una roccia

⁷ Sostantivo composto da *healf* 'metà', *hund* 'cane' (cfr. DOE, s.v. *healf* e *hund*) e dal suffisso *-ing* (suffisso che, formante sostantivi maschili, denota discendenza, affiliazione o derivazione da, cfr. R. Torre Alonso, *Morphological Process Feeding in the Formation of Old English Nouns: Zero-Derivation, Affixation and Compounding*, Diss., Universidad de la Rioja, 2011, p. 44).

⁸ Un'ipotesi ormai superata faceva derivare il termine dall'aggettivo *κυνώπης* 'dagli occhi di cane', cfr. A. Schneider (ed.), *Le premier Livre Ad Nationes de Tertullian: Introduction, texte, traduction et commentaire*, Institut Suisse de Rome, Roma, 1968, pp.191-192.

⁹ Cfr. C. Barajas, "Reframing the Monstrous: Visions of Desire and a Unified Christendom in the Anglo-Saxon *Wonders of the East*", in A. Classen (ed.), *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times; Transcultural Experiences in the Premodern World*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2013, pp. 243-262, in particolare p. 249; cfr. anche Mittman, *Maps and Monsters... cit.*, p. 84

nera che occupa metà dell'immagine. La mano destra della figura, che indica la pianta con due dita, potrebbe invitare l'osservatore a prender parte al convito¹⁰.

Diversa è la scelta dell'illustratore in *Vit* (Figura 4): il mostro, con la testa canina e le zanne di cinghiale, è agghindato con abiti regali, recando, insieme alla stola costituita da tre strati indicati da tre colori diversi, le effigi della regalità, globo e scettro. L'attenzione che l'illustratore riserva sia all'abbigliamento sia alle decorazioni dell'ibrido sembrerebbe voler ricordare all'osservatore che l'alterità pura non è mai possibile¹¹.

Se l'immagine di *Tib* parrebbe voler annullare le distanze tra mostro e osservatore con quel gesto di invito, l'illustrazione di *Vit* sembra rappresentare una sorta di mostruosa civiltà, gli abiti del cinocefalo evocano un'immagine familiare, il suo muso allungato turba questa familiarità. In entrambi è ben illustrato il carattere ambiguo e liminale del mostro ibrido, che può essere accogliente e perturbante al tempo stesso.

Le due popolazioni a cui il testo attribuisce il nome di *homodubii* portano nell'appellativo l'incertezza riguardo alla loro umanità e la duplicità della loro natura. Il capitolo §8 tratteggia in breve un popolo di ittiofagi:

In aliqua nascuntur homines statura pedum .VI. barbas habentes usque adgenua, comas usque adtalos, qui homo dubii appellantur et pisces crudos manducant.

On sumon lande beoð menn akende ða beoþ on lenge six fotmæla lange. Hi habbað beardas oþ cneow side 7 feax oð helan. Homodubii hi sindon hatene, þæt bioð twylice, 7 be hreawan fisceon hi libbað 7 þa etað.

In una terra sono nati degli uomini che sono alti sei piedi. Hanno barbe fino alle ginocchia e capelli fino ai talloni. Sono chiamati Homodubii, cioè incerti, e mangiano pesce crudo e vivono di esso.

La connotazione di 'ittiofago', nel descriverne le abitudini alimentari, designava originariamente, le popolazioni costiere tra Asia e Arabia, la cui peculiarità era, per l'appunto, seguire un'alimentazione a base di pesce¹².

¹⁰ Cfr. Barajas, *op. cit.*, p. 249.

¹¹ Cfr. Mittman - Kim, *Inconceivable Beasts ... cit.*, pp. 9-11.

¹² Le prime descrizioni che vanno oltre la semplice citazione del nome risalgono al periodo ellenistico; il diario di bordo di Nearco di Creta e Agatarchide di Cnido, ripresi poi da numerosi altri autori greci e latini tra cui Flavio Arriano e Plinio. Per un resoconto storiografico esaustivo cfr. O. Nalesini, "History and use of an ethnonym: *Ichthyophágoi*", in L. Blue - J. Cooper - R. Thomas - J. Whitewrig (eds.), *Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV*, Archaeopress, Oxford, 2009, pp. 9-18. Anche Isidoro, nelle *Etimologie* (IX, ii, 131), li descrive tra le popolazioni africane:

Il gruppo F della *Lettera di Farasmane*, per denominare questa popolazione, mantiene il nome storicamente più appropriato, usando varianti di *ichthiophagi*¹³. Nelle versioni del gruppo P, l'antico etnonimo scompare. L'*Epistola Premonis* [P] propone due nuovi appellativi per la popolazione. Il primo è «cenodubii», apparentemente formato dal primo elemento di *cenonulli* (come visto, l'unico nome fornito dall'*Epistola Premonis* [P] per i cinocefali) e dal secondo elemento di *homodubii*; il secondo appellativo, proposto in forma di glossa è «homunculi», in relazione alla statura minuta attribuita alla popolazione:

Ibi nascuntur homines statura pedum binorum in longitudine barbas usque ad genus habentes, qui cenodubii appellantur, id est homunculi (*Epistola Premonis*: XVI,1)

Analogamente, la versione in antico francese [P] chiama queste genti semplicemente «hommeles»:

En lequele naissent homme qui nont que II pies de lonc, et leur pendant leur barbes lusques as genous. On les apele hommeles. Et menguent les poisons tous crus, lesquels il prenent en le riviére de Caves. (*Lepistle*: VI, c).

Nell'*Epistola Parmoensis* [P], invece, sono identificati come «Homines Durci»; un copista attento alla forma plurale della voce verbale parrebbe aver corretto *homo* con *homines*. La lezione «Durci», di difficile interpretazione, è indubbiamente più vicina alla versione dei *Mirabilia*.

Dexteriores partes (*cod.* dexteriore parte) ducent in Aegyptum, in qua nascuntur ... (trogloditae?) pedum binum, barbas habentes usque ad genua. Homines Durci appellantur. Hi pisces crudo manducant. (*Epistola Parmoensis*: II, iv)

Nei *Mirabilia*, gli ittiofagi sono alti sei piedi, non più due, e, dunque, non sono più considerabili «homunculi», sono bensì definiti *homodubii*. La traduzione in antico inglese conserva, sia in *Vit* che in *Tib*, l'appellativo latino inserendo, immediatamente dopo, una

«Ichthyophagi quod venando in mari valeant, et piscibus tantum alantur. Hi post Indos montanas regiones tenent, quos sub actos Alexander Magnus piscibus vesci prohibuit».

¹³ Si veda a titolo di esempio il testo della *Lettera di Fermes* (XVI,1): «A dextra parte ducent [*corr.* ducens] ad Ægyptum; hinc ad insulam in quo nascuntur homines longi [*corr.* longa] habentes barbas usque ad genua, qui appellantur idtofagi, pisces enim crudos vescuntur».

forma equivalente in anglosassone volta a chiarirne il significato. *Tib* glossa con «*twylice*» ‘dubbio, incerto, ambiguo’, viene dunque usato un aggettivo attestato anche in altri contesti, con valenza semantica analoga al latino *dūbĭus*¹⁴. Nel passaggio corrispondente in *Vit* (f. 100v), invece, si legge «*twimen*». Il composto non è attestato altrove e, nel rispetto della *Wortbildung* germanica, si configura come un calco dal latino *homo-dubius*. *Twī-*, *tweō-*, infatti, proprio come il latino *dūbĭus* è connesso alla radice indicante il numero due e rinvia a una duplicità che evoca un senso di dubbio, incertezza o ambiguità¹⁵. La lezione di *Vit* si rivela particolarmente adatta a restituire il doppio senso del composto: sia *homodubius* che *tweōman* possono assumere contemporaneamente il significato di ‘uomo doppio’ oppure ‘uomo-dubbio’¹⁶.

Le traduzioni moderne concentrano l’attenzione sul senso di incertezza che il composto suggerisce: per Gibb *twylic* e *twimen* hanno sostanzialmente significato analogo ‘double-ones’¹⁷, Knock glossa *twiman* come ‘a creature not indubitably man’ e *twylic* come ‘dubious’¹⁸. Orchard, che usa il testo di *Tib* come fonte primaria per la sua edizione, traduce *twylic* con ‘doubful ones’¹⁹. Fulk e Mittman-Kim, che editano unicamente la versione del Codice Nowell, propongono per *twimen* rispettivamente le traduzioni ‘maybe-people’²⁰, e ‘doubtful people’²¹.

Con l’appellativo di *homodubii* o di *twimen* si accentua l’ambiguità di questa popolazione, troppo diversa nei costumi perché possa esser considerata del tutto appartenente alla razza umana. L’incertezza sulla loro origine, infatti, non deriva da perplessità legate all’aspetto esteriore, caratterizzato da altezza appena oltre la media e barba lunghissima; piuttosto, parrebbe nascere dalle loro abitudini alimentari: nutrirsi

¹⁴ Si vedano alcune attestazioni in Ælfric. *Grammatica, De generibus*, VI: «Sume synd gecwedene dubii generis, þæt is, twýlices cynnes» ‘Alcuni sono detti dubii generis, cioè di incerta specie’ (in J. Zupitza - H. Gneuss (eds.), *Ælfrics Grammatik und Glossar: Text und Varianten*, Weidmann, Berlin, 1880 [rist. 1966]); “Sermo in Aepiphania Domini”: «forðan ðe hit bið twylic, hwæðer hit on life a olige oðþæt hit þam lareowe mid geleafan andwyrðan mage» ‘poiché è incerto, se continuare in vita finché non può rispondere al maestro con fede’; “Depositio Sancti Cuthberrhti Episcopi”: «Þa andwyrde hire se halga mid twylicere spræce» ‘quindi, il santo rispose con un discorso ambiguo’.

¹⁵ Si vedano, ad esempio, i sostantivi *tweō* ‘dubbio, incertezza, esitazione’, *tweōn* e *tweōgung* ‘dubbio’; l’aggettivo *tweōgend-līc*, usato per indicare qualcosa di ‘dubbio, incerto’, e il verbo *tweōgan/tweōn* ‘ispirare dubbio in una persona (con l’acc.)’ e ‘dubitare, esitare’. Cfr. ASD, s.v. *tweō*.

¹⁶ Cfr. ASD, s.v. *tweōman*; cfr. Mittman - Kim, *Inconceivable Beasts... cit.*, p. 74.

¹⁷ Gibb, *op. cit.*, p. 144.

¹⁸ Knock, *op. cit.*, p. 1021.

¹⁹ Orchard, *op. cit.*, p. 189.

²⁰ Fulk, *op. cit.* p. 23.

²¹ Mittman - Kim, *Inconceivable Beasts ... cit.*, p. 66.

unicamente di pesce crudo. In effetti nella documentazione letteraria anglosassone, soprattutto in quella poetica, si nota una significativa assenza di riferimenti positivi al cibo. Si è visto nell'enigma #77/74 come l'uomo sia descritto mentre mangia unicamente per sottolinearne l'ingordigia e la mancanza di moderazione; analogamente in altri poemi gli esseri umani sono raramente rappresentati mentre consumano degli alimenti; mangiare è un atto riservato agli animali e alle creature inumane o quasi umane²²; nelle scene conviviali la rappresentazione simbolica della lealtà reciproca caratterizzante la società guerriera è sempre affidata al momento del brindisi e alla condivisione del bere, quasi mai coinvolge il cibo. Il momento di condivisione del pasto può anche avere una forte valenza simbolica e sociale. Ælfric, per esempio, nella prefazione alla sua traduzione della *Genesi* (rr. 22-23), stigmatizza le persone che si rifiutano di seguire il Nuovo Testamento, considerandoli indegni della condivisione del pasto, degli alimenti.

Gyf hwa wyle nu swa lybban æfter Cristes tocyme, swa swa men leofodon ær Moises æ oppe under Moises æ, ne byð se man na cristen, ne he furþon wyrðe ne byð þæt him ænig Christen man mid ete²³.

Se qualcuno intende vivere ora dopo l'avvento di Cristo, così come vivevano gli uomini prima della legge di Mosé o sotto la legge di Mosè, quest'uomo non è per nulla cristiano, egli neppure merita che qualsiasi uomo cristiano mangi con lui.

Più spesso però l'atto di assumere del cibo, poiché assolve una funzione corporea che accomuna uomini, animali e mostri, sembra generare disagio²⁴.

Le *Meraviglie d'Oriente* si concentrano sulle pratiche alimentari dei popoli descritti unicamente nei casi in cui queste siano di carattere straordinario: i giganti *hostes* (§13) e i *donestri* (§20) sono cannibali, mentre gli uomini del capitolo §28 sono speciali perché

²² Ad esempio, dei dodici passaggi nel *Beowulf* che fanno riferimento al cibo, otto riguardano Grendel e uno riguarda sua madre: vv. 120b-125; vv. 276-277a; vv. 442-450a; vv. 559-564; vv. 731-736a; 739-745a; vv. 1331b-1333a; vv. 1580-1582; vv. 2078b-2080. In tre altri passaggi, ci si riferisce ai corpi dei deceduti divorati dagli animali: vv. 2445b-2449; vv. 2939-2941a; vv. 3024b-3027.

²³ J. Wilcox (ed.), *Ælfric's prefaces*, Durham Medieval Texts, Durham, 1994.

²⁴ Una articolata analisi relativa all'importanza simbolica delle pratiche legate al cibo riscontrabili nella documentazione letteraria dell'inglese antico è stata condotta da Magennis, *Anglo-Saxon Appetites... cit.*, pp. 51-84. Si veda anche il lavoro di Frantzen che si focalizza, invece, sulla valutazione di dati storico-archeologici e sull'aspetto materiale, notando come: «The textual network proves too preoccupied with isolating various meanings of the feast and ensuring that its enormously important spiritual significance was not compromised by the material aspects of either food and drinks». *Food, Eating and Identity in Early Medieval England*, The Boydell Press, Woodbridge, 2014, p. 42.

si cibano di miele e carne cruda, così come questi *homodubii* ittiofagi. In particolare nutrirsi di cibo crudo, nella cultura medievale era pratica considerata eccentrica, estranea ai costumi sociali condivisi, e dunque era valutato come un segno che, nel denotare l'incapacità di assumere comportamenti consoni a un contesto sociale codificato, identificava anche l'assenza di un tratto importante per determinare l'appartenenza alla specie umana²⁵. In una prospettiva antropologica, le norme sulle pratiche alimentari, le modalità di consumazione del cibo sono state elementi discriminanti per definire inclusioni o esclusioni dalla comunità²⁶, e la dicotomia tra crudo e cotto occupa un posto centrale da questo punto di vista²⁷.

Un'ulteriore caratteristica che metterebbe *in dubbio* l'umanità di questa popolazione è fornita dal corredo iconografico: in *Vit* la descrizione degli *homodubii* ittiofagi non è seguita da alcuna illustrazione, ma in *Tib* la figura rappresentante l'intera specie è ritratta nell'atto di addentare un pesce, in totale nudità²⁸ (Figura 4).

Alla violazione del pudore che il corpo nudo comporta potrebbe essere legato un altro dei fattori che determinano la capacità di razionalità, e pertanto, l'umanità delle svariate etnie. In primo luogo, nella formazione della coscienza umana, la fase di sviluppo della consapevolezza di sé — spiegata come la capacità di riflettere e preoccuparsi riguardo a ciò che gli altri pensano di noi²⁹ — e l'aumento dei segnali di imbarazzo sono stadi prevedibili nella crescita di ogni bambino ma non sono presenti in altri esseri viventi. Coprire le proprie nudità con abiti sarebbe, pertanto, un segno di autoconsapevolezza che separerebbe l'uomo dall'animale³⁰. Inoltre, nella visione medievale cristiana, che le *Meraviglie d'Oriente* condividono, la nudità possiede un aspetto fortemente morale, perché il corpo nudo diventa metaforicamente il segno focale del peccato. La necessità

²⁵ Cfr. Friedman, *The Monstrous Races ... cit.*, pp. 27-32. Cfr. J. Neville, *op. cit.*, pp. 33-35.

²⁶ Cfr. M. W. Adamson, *Food in Medieval Times*, Greenwood Press, London, 2004, pp.181-183.

²⁷ Si ricorderà come con Lévi-Strauss il crudo costituisca lo stato naturale del cibo, il quale può evolversi in maniera naturale nel putrido, oppure nella sua trasformazione culturale, il cotto; così, la cottura del cibo diventa una caratteristica peculiare dell'essere umano; l'opposizione tra crudo e cotto è un'opposizione tra natura e cultura, che, non a caso è elaborata nei tanti miti in cui un eroe fondatore accende un fuoco per cuocere la carne. Cfr. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 43-71.

²⁸ Il testo delle *Meraviglie* non fornisce l'informazione, ma la nudità della creatura è chiaramente suggerita dalla *Lettera di Alessandro ad Aristotele*.

²⁹ Cfr. R.S. Miller, *Embarrassment: Poise and Peril in Everyday Life*, Guilford, New York, 1996, p. 1.

³⁰ Cfr. J. Wilcox, "Naked in Old English: the Embarrassed and the Shamed" in B. Withers - J. Wilcox (ed.), *Naked before God: Uncovering the Body in Anglo-Saxon England*, West Virginia University Press, Morgantown, 2003, pp. 275-309 e anche J. B. Friedman, *The Monstrous Races... cit.*, p. 189.

dell'uomo di fabbricare degli abiti per coprirsi è una conseguenza delle azioni di Adamo ed Eva, che dopo aver provato il frutto proibito diventano improvvisamente consapevoli della propria nudità. Come è possibile leggere anche nella versione anglosassone della *Genesi* tradotta da Ælfric (*Old English Heptateuch, Genesis, III, 7-11*):

And heora begra eagan wurdon geopenode. Hi oncneowon þa þæt hi nacode wæron and siwodon ficleaf and worhton him wædbrec. Eft þa þa God com and hi gehirdon hys stemne, þær he eode on neorxenawange ofer middæg, ða behidde Adam hyne, and his wif eac swa dide, fram Godes gesihþe, onmiddan þam treowe neorxenawanges. God clipode þa Adam and cwæþ: 'Adam, hwær eart þu?' He cwæð: 'Pine stemne ic gehirde, leof, on neorxnawange and ic ondred me, for þam þe ic eom nacod, and ic behidde me'. God cwæð: 'Hwa sæde þe þæt ðu nacod wære, gyf þu ne æte of þam treowe, þe ic þe behead þæt þu ne æte?'³¹

Allora si aprirono gli occhi a entrambi. Essi si accorsero di essere nudi e intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. Poi giunse Dio ed essi udirono la Sua voce, Egli passeggiava nel giardino al mezzodì, allora Adamo si nascose, e sua moglie fece lo stesso, dalla vista di Dio, tra gli alberi del giardino. Dio chiamò Adamo e disse: 'Adamo, dove sei?'. Lui rispose: 'Ho udito la Tua voce nel giardino, Signore, e ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto'. Dio disse: 'Chi ti ha detto che eri nudo, se non hai mangiato dall'albero dal quale ti avevo vietato di mangiare?'

Adamo giustifica la sua reazione con l'imbarazzo, la risposta di Dio riconduce immediatamente la questione sulla trasgressione del divieto imposto: la nudità è inestricabilmente legata al peccato. Nella *Genesis B* (vv. 777b-784a), questo collegamento è reso ancora più esplicito ed è accompagnato da riferimenti alla preghiera e alla necessità di pentimento³²:

Hwylum to gebede feollon
sinhiwan somed, and sigedrihten
godne gretton and god nemdon,
780 heofones waldend, and hine bædon
þæt hie his hearmsceare habban mosten,
georne fulgangan, þa hie godes hæfdon
783 bodscipe abrocen. Bare hie gesawon
heora lichaman.

³¹ R. Marsden (ed.), *The Old English Heptateuch and Ælfric's "Libellus de veteri testamento et novo"*, E.E.T.S. os. 330, Oxford University Press, Oxford, 2008.

³² Cfr. J. Ericksen: «The Junius 11 *Genesis* narrative [...] uses literal nakedness to emphasize the need for figurative clothing and defines part of that clothing as confession and penance» J. Ericksen, "Penitential nakedness and the Junius 11 *Genesis*", in *Naked before God... cit.*, pp. 257-274, in particolare p. 258.

Più volte gli sposi insieme si prostrarono in preghiera, e si rivolsero al buon Signore della vittoria che chiamano Dio, re del cielo, e lo implorarono affinché essi potessero ricevere la sua punizione, che avrebbero compiuto volentieri, poiché essi avevano disobbedito all'ordine di Dio. Nudi videro i loro corpi.

Il ciclo illustrativo di *Tib ritrae* tutte le razze pliniane prive di indumenti³³, anche quelle su cui il testo non fornisce informazioni riguardo all'abbigliamento. In contrasto, i popoli dei capitoli conclusivi indossano stole e abiti dai colori sgargianti³⁴. La nudità delle creature mostruose è, da un lato, una scelta convenzionale perché permette di mostrare le particolarità anatomiche dei mostri, dall'altro assolve alla funzione di alludere a una vicinanza allo stato brado e alla bestialità – a quella natura animalesca, incapace di discernere il peccato, che nell'universo occidentale medievale si credeva caratterizzasse quanti vivessero oltre i confini del mondo cristiano³⁵.

Nelle *Meraviglie d'Oriente*, dunque, nutrirsi di cibo crudo e non indossare abiti sembrano essere presentate come pratiche non congrue all'idea di umanità proposta; pratiche estranee al mondo civile, pertanto, più vicine al mondo selvaggio e animale.

La seconda popolazione mostruosa che le *Meraviglie d'Oriente* identificano come *homodubii* (§17) condivide, invece, con il mondo selvaggio e animale qualcosa di più che comportamenti antisociali:

Ubi nascuntur Homodubii qui usque ad umbilicum hominis speciem habent, reliquo corpore onagro similes, longis pedibus ut aues, lena uoce: sed hominem cum uiderint longe fugiunt.

Þær beoð kende Homodubii, þæt byð twylice. Hi beoþ oð ðene nafelan on menniscum gesceape 7 syððan on eoseles gesceape; hi habbað long sceancan swa fugelas 7 liðelice stefne. Gyf hi hwylcne mon on ðam landum ongitað oððe geseoð, þonne feorriað hi 7 fleoð.

Di là sono nativi gli Homodubii, cioè incerti. Essi sono di forma umana fino all'ombelico e dopo somigliano all'asino; e hanno lunghe gambe d'uccello e voce mite. Se vedono o percepiscono qualcuno presso il loro territorio, essi corrono e fuggono via.

³³ Si vedano: f. 80r, cinocefali e *homodubii* ittiofagi; f. 81r, bicefali; f. 81v, leontocefali e *hostes*; f. 82r, acefali; f.82v, *homodubii* onocentauri; f. 83v, *donestri* e uomini dalle grandi orecchie; f. 85r, donne mostruose.

³⁴ Si vedano: f. 84r, il sacerdote del tempio di Eliopoli; f.84v, gli uomini onesti; f.85v, gli uomini che si nutrono di carne e miele e gli uomini ospitali con i re; f.86v, gli uomini generosi e gli Etiopi.

³⁵ Cfr. J. B. Friedman, *The Monstrous Races ... cit.*, pp. 31-32.

Di questa popolazione è chiarita fin dall'inizio la natura ibrida, causa del loro essere 'uomini-dubbi': hanno fattezze umane nella parte superiore del corpo, ma dall'ombelico in giù il loro aspetto è quello dell'asino. Considerabili come appartenenti a una più vasta famiglia di figure a metà tra uomo e cavallo o tra uomo e asino, queste creature, nella letteratura teratologica, sono generalmente chiamate onocentauri. Tuttavia, rispetto all'aspetto tradizionale degli onocentauri, nelle *Meraviglie d'Oriente* questi esseri hanno tratti inusuali: lunghe gambe simili a quelle di un uccello e una voce soave³⁶. Il testo, in questo passaggio, contraddice le illustrazioni perché le immagini, sia in *Tib* (Figura 5) che in *Vit* (Figura 6), ritraggono l'animale con gli zoccoli chiodati dell'asino. Il ciclo illustrativo è stato evidentemente aggiunto prima che il testo dei *Mirabilia* subisse delle modifiche, che non sono così sostanziali così come potrebbe suggerire il contrasto tra le immagini e il testo. Il percorso di corruzione è ricostruibile attraverso il confronto con il capitolo corrispondente in *Lepistle* in cui si nota la presenza del numerale «xii» a indicare la lunghezza dei piedi della creatura. È probabile che nel corso della tradizione il numerale sia andato perso, e la punteggiatura nei *Mirabilia* abbia subito dei cambiamenti. Basterebbe, infatti, spostare la punteggiatura e aggiungere il numero xii per rendere la versione dei *Mirabilia* perfettamente coerente sia con l'antico francese, sia con le figure ritratte nel ciclo illustrativo³⁷. Si confrontino:

qui usque ad umbilicum hominis speciem habent, reliquo corpore onagro similes,
longis pedibus [xii], ut aues lena uoce (*Mirabilia*: §17)

qui ont fourme domme isques a le boutine et apres fourme dasne sauuage. Il ont .xii.
pies de lonc. et souef vois comme oisel (*Lepistle*: XXI)

Diversamente da quanto accade nel caso della popolazione ittiofaga precedente, in questo capitolo sia l'*Epistola Premonis* [P], sia la versione in antico francese [P],

³⁶ La presenza della voce dolce come aspetto caratterizzante rimanda a un'altra popolazione dalla duplice natura metà uomini e metà cavalli, gli ippocentauri, suggerendo un ulteriore livello di commistione tra specie. Per esempio, il capitolo a loro dedicato del *Liber Monstrorum* (*De Hippocentauris*, I, vii) descrive la loro voce e le loro labbra inadatte al parlare umano: «Hippocentauri equorum et hominum habent commixtam naturam habent et more ferarum sunt capite setoso, sed ex parte aliqua humanae normae simillimo, quo possunt incipere loqui: sed insueta labia humanae locutioni nullam in verba distinguunt».

³⁷ Cfr. Knock, *op. cit.*, p. 184.

concordano con i *Mirabilia* nell'attribuire agli onocentauri descritti il nome di *homodubii*³⁸.

Come nel capitolo §8, la versione anglosassone di *Tib* conserva il nome latino e aggiunge la glossa destinata a chiarirne il senso («þæt byð twylice»); *Vit* presenta, invece, un'omissione:

þær beoð cende homo dubii, þ beoð.³⁹

Dal momento che la parola mancante è il nome in antico inglese per le creature descritte nel capitolo, l'ellissi potrebbe essere dovuta a uno spazio lasciato vuoto nel testo antografo per la rubricazione⁴⁰. L'edizione di Fulk supplisce alla mancanza, ripetendo la glossa così come presente nel capitolo §8: «þæt byð twi-men»⁴¹. Mittman e Kim, invece, suggeriscono di soffermarsi su ciò che l'omissione potrebbe suggerire riguardo alla percezione sugli onocentauri. Al di là della natura accidentale dell'errore, la pausa di lettura a cui l'elisione costringe, esige che il testo venga sottoposto a un secondo sguardo e a riconsiderare la proposizione che, così come formulata in *Vit* – «þær beoð cende homo dubii þæt beoð» 'di là sono nati degli uomini che sono' – contribuisce semplicemente a sottolineare l'esistenza della creatura mostruosa descritta: un ibrido tra asino e uomo che *forse* è un essere umano.

We can translate "homo dubii" into twimen, and from there into as many other languages as we might wish, but the pair of double men they describe will never merge from their doubtful status. For this reason, the lipography of the *Wonders* is, perhaps, more meaningful than the "correct" version in *Tiberius*. While *Tiberius* tells us that the double men / men of doubt are, in fact, double men/men of doubt, instead the *Wonders* tells us simply that they are [...] they exist. Their existence confirms an utter absence of certainty about human identity⁴².

³⁸ Il capitolo è presente solo all'interno delle versioni del gruppo P della *Lettera di Farasmane*. Il nome latino lascia supporre che l'aggiunta sia avvenuta dopo la traduzione dal greco. Cfr. Knock, *op. cit.*, p. 781.

³⁹ Testo tratto dall'edizione diplomatica di *Vit* a cura di Mittman - Kim, in *Inconceivable Beasts ... cit.*, p. 49.

⁴⁰ Cfr. Knock, *op. cit.*, p. 783.

⁴¹ Fulk, *op. cit.*, p. 22.

⁴² Mittman - Kim, in *Inconceivable Beasts ... cit.*, p. 49.

L'esistenza di creature ibride, come i cinocefali, come gli *homodubii*, mette in luce un'assenza di sicurezze riguardo ciò che può essere identificato come inequivocabilmente umano. Il corpo dell'onocentauro, come qualsiasi corpo ibrido, infatti, è, come minimo, un corpo doppio. Metà uomo e metà asino, le due parti, pur inevitabilmente connesse, rimangono comunque in contraddizione e non offrono possibilità di classificazione. L'onocentauro che compare nell'illustrazione di *Vit* (Figura 6) ancor di più della sua descrizione testuale, parrebbe mettere in rilievo questa assenza di distinzioni. La prospettiva frontale da cui è ritratto rende difficile l'individuazione immediata della seconda coppia di gambe, elemento cruciale nella separazione tra essere umano e asino. Nella rappresentazione degli onocentauri, tanto le differenze chiaramente osservabili, quanto la difficoltà nel percepire quelle meno evidenti, minacciano e turbano l'integrità del corpo umano che con il corpo ibrido è costantemente posto in comparazione⁴³.

Ittiofagi e onocentauri così come descritti nelle *Meraviglie d'Oriente* non condividono alcuna caratteristica se non la denominazione di *homodubii*. L'appellativo, che descrive gli onocentauri in tutte le versioni del gruppo P della *Lettera di Farasmane*, potrebbe aver avuto origine come un semplice attributo in relazione all'ibrido uomo-asino e, successivamente, un copista di una versione antigrafica dei *Mirabilia* potrebbe aver esteso la denominazione alla popolazione del capitolo §8 per dittografia o nel tentativo di razionalizzare una lezione poco comprensibile.

Homodubii diventa appellativo adatto a descrivere due popolazioni così differenti unicamente perché chi ha composto il manoscritto rivela incertezza nell'attribuire una natura umana a queste etnie. Secondo questa logica, la denominazione sarebbe adeguata a definire ciascuna delle popolazioni mostruose presentate nel trattato.

5.2 La deumanizzazione delle donne ibride

Tra queste popolazioni dalla natura umana incerta si conta anche una genia di ibridi costituita da sole donne, il capitolo §27 ritrae delle figure femminili dotate di zanne di cinghiale, una coda bovina e altri tratti animaleschi. Analogamente agli altri ibridi, il carattere mostruoso di questa etnia è determinato soprattutto dalla violazione di più confini stabili: oltre a rappresentare la sovrapposizione delle categorie di umano e animale, queste

⁴³ Cfr. *Ivi*, pp. 79-84.

donne mostruose lasciano emergere una preoccupazione per le distinzioni di genere tra maschile e femminile. In esse sembrerebbe essere raffigurata in forma mostruosa quella generalizzata associazione tra il femminile e la sfera del naturale, per cui la donna appartiene al lato negativo del dualismo che contrappone natura e cultura⁴⁴.

Le figure femminili rappresentano una parte minima delle mostruosità descritte nel trattato, che, diversamente, lascia supporre l'appartenenza dei popoli mostruosi al genere maschile⁴⁵. Alle creature ritratte nel capitolo §27 si accompagna solo un'altra popolazione interamente femminile; nel capitolo §26 è rappresentata una razza di donne barbute che indossano abiti di pelle di cavallo e cacciano fiere selvatiche con l'ausilio di bestie feroci⁴⁶:

Circa hunc locum nascuntur mulieres barbas habentes usque ad mamillas, pelliculas equorum ad uestimentum habentes, et hae uenatrices maxime sunt: pro canibus tigres et leopardos nutriunt, et omnia genera bestiarum quae in eodem monte nascuntur cum illis uenantur.

Ymb þa stowe beoð wif akened, ða habbað beardas swa side oð heora breost, 7 horses hyda hi habbað him to hrægle gedon. Ða syndan huntigystran swiðe genemde, 7 fore hundum tigras 7 leopardos þæt hi fedað þæt syndan þa kenestan deor. 7 ealra ðæra wildeora kynn, þæra þe on ðære dune akenede beoð, þæt hi gehuntigaþ.

Vicino a questi luoghi nascono delle donne, che hanno barbe lunghe fino al seno, e indossano abiti fatti con pelle di cavallo. Sono chiamate ovunque cacciatrici, e anziché cani allevano tigri e leopardi che sono gli animali più feroci. Cacciano ogni tipo di bestie selvatiche che nascono nelle montagne.

⁴⁴ Si veda in proposito l'opera già citata di Plumwood, *Feminism and the Master of Nature*, in particolare i primi due capitoli: "Feminism and ecofeminism" e "Dualism: the logic of colonisation", nonché il precedente e fondamentale saggio di S. Ortner, "Is female to male as nature is to culture?" in M. Z. Rosaldo - L. Lamphere (eds.), *Woman, culture, and society*. Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 68-87.

⁴⁵ La frase introduttiva di ciascun paragrafo fa spesso riferimento al concepimento e alla nascita delle popolazioni umanoidi, così da lasciar supporre l'esistenza di entrambi i sessi per ciascuna specie, ma mentre il testo si riferisce alle popolazioni in generale, nelle illustrazioni ogni creatura è raffigurata in solitudine (con la sola eccezione dei *sigelwaras*, gli Etiopi, rappresentati al §32); mancando le distinzioni di sesso o età, non è pertanto possibile immaginare queste popolazioni in una struttura sociale. Nelle immagini di *Tib*, tuttavia, compaiono spesso i caratteri sessuali primari maschili ([Figura 1](#), [Figura 3](#), [Figura 11](#)); ciò induce a pensare che il mostro fosse tipicamente visualizzato al maschile. Cfr. D. Oswald, "Unnatural Women, Invisible Mothers: monstrous Female Bodies in the Wonders of the East", *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art*, 2, 2010, pp. 1-33 e P. Lendinara, "Mostruosità femminili/ -e nel *Liber monstrorum* e nelle *Meraviglie dell'Oriente*", in F. Dovetto - R. Frías Urrea (cur.), *Mostri, animali, macchine: Figure e controfigure dell'umano*, Aracne Editrice, Roma, 2019, pp. 207-231, in particolare pp. 209-210.

⁴⁶ Tigri, leoni e linci in *Vit*: «tigras 7 leon 7 loxas» (ff. 105r-105v); tigri e leopardi in *Tib*: «tigras 7 leopardos» (f. 84r).

Androgine tanto nell'aspetto esteriore, contrassegnato dalla lunga barba – forte indicatore di virilità – quanto nel comportamento – andare a caccia è attività associata al maschile⁴⁷ –, queste donne selvatiche manifestano la loro mostruosità nella dissoluzione delle differenze tra maschile e femminile, oltre ad alterare le consuetudini della società civile nel farsi accompagnare da tigri e leopardi invece che dai cani, nell'usare i cavalli per produrre pelli grezze⁴⁸.

Le donne mostruose descritte in §27, invece, come cinocefali e onocentauri, appaiono tali perché caratterizzate dall'accumulo di parti del corpo riconducibili a più animali; hanno zanne di cinghiale, piedi di cammello e una coda di bue:

Et alie sunt mulieres ibi, dentes aprorum habentes, capillos usque ad talos, in lumbis caudas boum, quae sunt altae pedum .XIII., specioso corpore quasi marmore candido, pedes habentes cameli, dentes asininos, quarum multae ex ipsis ceciderunt pro sua obscenitate a magno nostro Macedone Alexandro quia illas uiuas adprehendere non potuit, occidit, ideo quia sunt publicato corpore et inhonesto.

Donne sindon oðre wif þa habbað eoferes tuxas. 7 feax oð helan side. 7 on lendum oxan tægl. þa wif syndon ðreottynne fota lange 7 heora lic bið on marmorstanes hwitnysse. 7 hi habbað olfenda fet 7 eoferes teð. for heora mycelnysse hie gefelde wurdon fram ðam mycclan macedoniscan alexander þa he hi lifiende gefon ne mihte, þa acwealde he hi for ðam hi syndon æwisce on lichoman 7 unweorpe⁴⁹.

Quindi ci sono altre donne che hanno setole di cinghiale e peli fino alle punte dei piedi e una coda di bue sui lombi. Queste donne sono alte tredici piedi e i loro corpi sono della bianchezza del marmo. E hanno piedi di cammello e denti di cinghiale.

⁴⁷ Sia *hundicge* (*Vit*) che *huntigstre* (*Tib*) sono forme femminili, attestate unicamente in questi testi; la singolarità di queste occorrenze potrebbe invitare a riflettere sulla peculiarità del costume: le donne occidentali non prendono parte a battute di caccia, al contrario delle donne mostruose dell'est. Inoltre, nella traduzione di «cum illis uenantur», *Vit* offre una lezione leggermente differente rispetto alla fedele resa proposta da *Tib* «þæt hi gehuntigaþ». In *Vit* si legge «mid heora scin*** þæt hy tohuniaþ» 'che esse cacciano con la loro magia'. La radice visibile *scin-* potrebbe appartenere a *scīnlac* (cfr. Sisam, *op. cit.*, p. 81), dovrebbe riferirsi a magia o stregoneria. Potrebbe essere una traduzione errata di un *cum illusio* confuso con il *cum illis* presente nella versione latina. Si veda a riguardo Knock, *op. cit.*, p. 743. Per una discussione sull'ambiguità androgina delle cacciatrici si veda D. Oswald, *Monsters, Gender and Sexuality in Medieval English Literature*, Woodbridge, D.S. Brewer, 2010, pp. 53-58; Lendinara, a tal proposito, propone una connessione con le Amazzoni della tradizione classica. Cfr. Lendinara, "Mostruosità femminili..." *cit.*, pp. 216 – 217.

⁴⁸ In base ai segni dei tagli sulle ossa equine rinvenute, Banham e Faith ritengono possibile un uso conciaro *post mortem* della loro pelle nell'Inghilterra anglosassone, tuttavia, come noto, la produzione di fibre tessili era in larga maggioranza fornita da lana ovina. Al cavallo, invece, era riservato principalmente il ruolo di mezzo di trasporto personale, domestico o anche commerciale. La posizione di rilievo del cavallo nella gerarchia simbolica degli animali era principalmente legata all'associazione con l'aristocrazia per attività come caccia, corse di cavalli e, soprattutto, per le arti belliche. Cfr. Banham - Faith, *Anglo-Saxon Farms... cit.*, pp. 79-82 e pp. 118-121.

⁴⁹ In questo caso, si è scelto, di ricorrere all'edizione diplomatica curata da Knock, che conserva la lezione originaria «mycelnysse» in luogo dell'emendamento «unclænnesse» proposto da Orchard per analogia al latino *obscenitas*.

Per la loro dimensione esagerata sono state uccise da Alessandro Magno di Macedonia. Le ha uccise perché non poteva catturarle vive, perché hanno corpi indegni e vergognosi.

Anche in questo caso, le caratteristiche animali della creatura ibrida aumentano e si modificano nella trasmissione testuale. In una variante del gruppo P, attestata nell'*Epistola Premonis*, le donne acquisiscono dei denti d'asino («dentes asinorum») in luogo dei denti di cinghiale («aprorum dentes», «dentes aprinos») descritti altrove. Entrambe le varianti sono conservate nella versione antico inglese in *Vit* che così conferisce alle donne sia zanne di cinghiale, «eoferes tuxas», che denti d'asino, «eoseles teð». Le conseguenze di questa duplicazione di informazioni sono testimoniate sia nella versione antico francese [P] – che conserva il riferimento all'asino ma rimpiazza i denti con un'altra caratteristica, le orecchie – sia nelle versioni presenti in *Tib* – che descrivono tanto i denti quanto le zanne come simili a quelli di un cinghiale («eofere tuxcas» e «eoferes teð»; «dentes aprinos» e «aprinus»)⁵⁰.

La principale divergenza testuale tra le versioni di matrice anglosassone e i corrispondenti capitoli nella tradizione continentale della *Lettera di Farasmane*, riguarda, invece, la presenza di Alessandro Magno⁵¹. I testi del gruppo F e l'*Epistola Parmoensis* non fanno alcun riferimento al condottiero macedone, l'uccisione delle donne, quando menzionata, è attribuita a semplici soldati:

In eodem monte silve sunt, in quibus nascuntur et alie mulieres, aprorum dentes habentes, capillos usque ad talos et in lumbis caudam quasi bos, alte pedes VII, reliquum corpus pilosum quasi structio et camelus. Propter vero desiderium cupivi

⁵⁰ *Bod* omette il secondo «aprinus». Cfr. Knock, *The Wonders of the East... cit.*, p. 757.

⁵¹ Nelle leggende classiche e medievali Alessandro ha sempre goduto della fama di conquistatore insaziabile. Nella *Lettera di Alessandro ad Aristotele*, il guerriero macedone appare propenso a osservare con curiosità lo spettacolo che le popolazioni meravigliose; cfr. §3 della *Lettera*: «Seo eorðe is to wundrienne hwæt heo ærest oppe godra þinga cenne, oððe eft þara yfelra, þe heo þæm sceawigendum is æteowed. Hio is cennende þa fulcūpan wildeora 7 wæstma 7 wecga oran, 7 wunderlice wyhta, þa þing eall þæm monnum þe hit geseoð 7 sceawigað wæron uneþe to gewitanne for þære missenlicnisse þara hiowa». 'La terra suscita meraviglia in primo luogo per le cose più buone che produce, poi per le cattive, attraverso le quali si rivela agli osservatori. Essa è la genitrice di bestie selvagge ben conosciute e pietre e metalli e creature meravigliose, tutte queste cose che sono difficili da capire per coloro che le vedono e osservano a causa della diversità delle loro forme'. Per un confronto più approfondito sulle differenze di caratterizzazione tra l'Alessandro della *Lettera* e le *Meraviglie d'Oriente* si rimanda a E. Joy, "The Signs and Location of a Flight (or Return?) of Time: the Old English *Wonders of the East* and the Gujarat Massacre" in J. J. Cohen (ed.) *Cultural Diversity in the British Middle Ages: Archipelago, Island, England*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, pp. 209- 229.

ut aliquas caperem, atque vivas Romanniae adducerem. Tres autem comiti armati ut unam occiderent quippe ut evadere potuissent diu multoque pugnaverunt (*Lettera di Fermes*: XXII) [F].

Is eisdam montibus silve sunt, in quibus nascuntur et alie mulieres, aprorum dentes habentes, capillos usque ad talos et in lumbis causa bobis, alte pedes xii, reliquum autem corpus pilosum, quasi strutio et camelus. (*Feramen Rex* : XXII) [F].

Sunt et aliae ibidem mulieres, dentes aprinos habentes, capillos usque talos in lumbis et caudas habentes boum. Altae sunt, speciosae corpore, quasi marmore candido, pedes habentes camelinos : propter quarum inspectionem tres ex his occiderunt socii nostri, quoniam vivas prendere non potuerunt. (*Epistola Parmoensis*: XXII) [P].

La presenza di Alessandro sembrerebbe, pertanto, un'innovazione introdotta in alcuni testi del gruppo P:

Sunt enim et aliae mulieres Rubro mari proximae, capillos usque ad talos habentes et in lumbis caudas boum, statura pedum tredecim, cum specioso corpore vel ut marmor, quae pedes camelorum et dentes asinorum habent; et ex his decem occidit Alexander magnus, quia vivas eas capere non poterat. (*Epistola Premonis*: XXII).

Et la sont autres femmes qui ont dens de saingler. et les kaulas lonz iusques au talon. et ont keues de buef et .xiiii. de lonc. et sont ossi blankes que marbres. et ont blaus cors. et pies de kamel. et oreilles dasne. Nos gens en tuerent .ii. et li grans alexandres ne les peut prendre vives. mais il les ochist. (*Lepistle*: XVII)

Il condottiero macedone, già citato all'inizio delle *Meraviglie d'Oriente* in riferimento alla costruzione di alcuni monumenti dalle dimensioni straordinarie (§2), assume in questo capitolo il ruolo dell'esploratore proveniente dall'occidente, rappresenta, pertanto, il punto di vista del lettore che sembrerebbe non riconoscere nelle donne mostruose alcuna forma di umanità; il corpo animalizzato delle donne parrebbe percepito come un pericolo superabile solo con lo sterminio completo.

In merito all'intero trattato, si potrebbe ipotizzare che ciascuna delle popolazioni mostruose rappresentate trovi la propria genesi nel punto di osservazione che favorisce una visione animalizzante di tutto ciò che appare diverso. Il ricorso ad associazioni e metafore animali in riferimento a creature altrimenti umane può essere considerato come una strategia mentale adoperata per negare l'umanità dell'altro, potrebbe costituire, in altre parole, una forma di deumanizzazione⁵². Ciascuna popolazione mostruosa, come

⁵² Con deumanizzazione si intende al contempo un processo psicologico e un fenomeno sociale. Come scrive Volpato: «Deumanizzare significa negare l'umanità dell'altro – individuo o gruppo – introducendo un'asimmetria tra chi gode delle qualità prototipiche dell'umano e chi ne è considerato

visto, è considerata parte di una *manncynn*, nondimeno l'affiliazione con aspetti animaleschi comporta la parziale perdita dello status di 'umano'. In genere, le persone deumanizzate sono percepite come volgari e amorali, oltre che incapaci di vivere in società⁵³. Il carattere ibrido che identifica tanto queste donne quanto i cinocefali o qualsiasi altra razza pliniana potrebbe rappresentare la conseguenza naturale di questa prospettiva, dell'etnocentrismo europeo medievale che vede qualsiasi altra popolazione come inferiore.

Significativamente, però, nel trattato, le donne ibride di §27 sono l'unico popolo mostruoso a subire una censura morale esplicita, in una narrazione altrimenti distaccata e descrittiva. Le due popolazioni antropofaghe, gli *hostes* (§13) e i *donestri* (§20), aggressive e pericolose nei confronti del viaggiatore, per esempio, ricevono un trattamento nettamente più tollerante.

Si può supporre, pertanto, la presenza di una discriminante che distingue le donne ibride dalle altre popolazioni mostruose presentate nel trattato. Il testo sembrerebbe suggerire l'ipotesi che l'eliminazione violenta e immediata da parte di Alessandro sia dovuta alla presenza di una minaccia di tipo sessuale. Rispetto alla struttura del capitolo nell'*Epistola Premonis* e nella versione francese, i *Mirabilia* presentano, infatti, una serie di specificazioni al fine di fornire una motivazione alle azioni del re macedone. Alessandro sarebbe spinto a uccidere questa genia di mostri a causa dell'oscenità («pro

privo o carente». C. Volpato, *Deumanizzazione: Come si legittima la violenza*, Editori Laterza, Roma, Bari, 2011, p. 4.

⁵³ Cfr. N. Haslam, *Dehumanization: An integrative review. Personality and Social Psychology Review*, 10, 2006, pp. 252-264. In ambito anglosassone, si pensi a come le opere di Beda e Gildas, raccontando le origini della nazione anglosassone da due posizioni contrapposte, rifiutano di ammettere l'esistenza di uno spazio mediano tra Britanni e popolazioni germaniche ed evidenziano, nelle loro narrazioni, i caratteri bestiali e mostruosi della popolazione avversaria. Gildas caratterizza gli 'invasori' Sassoni come lupi in un recinto, pronti quindi a divorare ogni pecora che si presenti sul loro cammino. La similitudine con i lupi è accompagnata, qualche rigo dopo, da un ulteriore confronto con altri predatori di cui si sottolinea la ferinità e l'estraneità linguistica. I Sassoni sono la pericolosa prole di una leonessa barbara che balza fuori dalla tana. (Cfr. Gildas, *De Excidio Britanniae*, XXIII, 1; in S. Giuriceo (cur.), Gildas, *La conquista della Britannia: De Excidio Britanniae*, Rimini, Il Cerchio, 2005). D'altra parte, Beda, nella *Historia Ecclesiastica*, attribuisce una crudeltà bestiale al re britannico Cadwallon e al suo popolo, colpevole di aver mosso guerra contro il re Edwin di Northumbria, provocandone la morte, senza risparmiare né donne, né bambini innocenti (Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, II, 20, 2; in M. Lapidge (cur.) - P. Chiesa (trad.), Beda, *Storia degli inglesi*, Milano, Fondazione Valla, 2008).

sua obscenitate») dei loro corpi identificati come pubblici, dediti alla prostituzione, «publicato»⁵⁴, privi di onestà e spregevoli, «inhonesto»⁵⁵.

Le due versioni in antico inglese sembrerebbero fondamentalmente equivalenti al testo latino, se non per una variante che potrebbe modificare l'interpretazione del brano. L'idea di indecenza legata ai corpi delle donne mostruose è resa dagli aggettivi *æwisc* 'vergognoso' e *unweorþ* 'indegno' che traducono i latini *pūblicitūs* e *inhōnestus*. *Æwisc*, nelle sue varie accezioni di «shameless, indecent, foul» secondo il *DOE*, implica una mancanza di pudicizia; per esempio, è utilizzato, come elemento di composti, in riferimento alla figura della donna tentatrice; nella versione poetica della *Genesis A* (v. 896), dopo aver persuaso Adamo a mangiare del frutto proibito, Eva è connotata come «ides æwiscmod» 'donna indecente, dall'animo impudico'⁵⁶. *Unweorþ* può indicare qualcosa che è 'senza valore' o 'di basso valore', come anche qualcosa di 'indegno' o 'immeritevole'. È spesso usato, infatti, per rendere in traduzione sia *vilis* che *indignus*⁵⁷. Tuttavia, i due testi in antico inglese si discostano dai *Mirabilia* perché in luogo del latino «pro sua obscenitate» si legge «for heora mycelnysse» 'per la loro dimensione esagerata'. Gibbs e Knock ritengono che la variante sia dovuta a confusione riguardo i tratti verticali

⁵⁴ *Publicare* può assumere il significato di 'esporre se stesso all'uso pubblico', quindi 'prostituirsi'; cfr. Plauto, *Bacchides* (4, 8, 22): «corpus publicat» (in C. Questa - G. Paduano - M. Scàndola (cur.) Tito Maccio Plauto, *Le Bacchidi*, Rizzoli, Milano 2011). Cfr. *Forcellini Lex*, s.v. *pūblico*.

⁵⁵ Il *Lexicon* di Forcellini definisce l'uso di *inhōnestus*: «1. Stricto sensu est turpis, inhonorus, foedus, vergognoso, disonorato, disonesto [...] 2. Latiori sensu ponitur pro sordido, deformi, brutto, sporco». Si veda Terenzio, *Eunuchus* (II, iii, 65): «Illum ne, obsecro, inhonestum hominem, quem mercatus est heri, senem, mulierem?» (in G. Zanetto (cur.), Publio Terenzio Afro, *Eunuco*, Rizzoli, Milano, 2002). Cfr. *Forcellini Lex*, s.v. *inhōnestus*.

⁵⁶ Riguardo alle differenze tra *æwisc* and *æwisc-mōd*, Powell scrive: «Admittedly, *æwisc* and *æwiscmod* seem to encompass somewhat different semantic fields: while *æwisc* seems to describe an innate and exteriorly observable characteristic of things, *æwiscmod* suggest the interior condition of a person who has been perverted by *æwisc* things. This distinction aside, women often seem to be associated with shame in some way and, whether or not forms of the word *æwisc* are used of them, they are more often represented as causing shame through their temptations than as being ashamed». K. Powell, *The Anglo-Saxon Imagery of the East: A Psychoanalytic Exploration of the Image of the East in Old English Literature*, Phd. Diss., University of Notre Dame, 2001, p. 160. Come sostantivo, infine, *æwisc* è attestato, nelle glosse antico inglesi del *De Virginitate* di Adelmo in corrispondenza di *obscēnitas*. Cfr. Napier, *Old English Glosses...* cit., p. 113, p. 161 e p. 167.

⁵⁷ Cfr. *ASD*, s.v. *unweorþ*: «of no value; of no dignity, little esteemed; unworthy, not of sufficient merit; worthless, bad, contemptible, despicable, ignoble; ignominious, dishonouring». Si vedano, per esempio, la traduzione antico inglese della *Regola Benedettina* (VII,7): «Gif munuc hine sylfne yttran and unweorðran talap ðonne ænigne oþerne» 'se un monaco riconosce se stesso come inferiore e indegno di qualsiasi altro' (in A. Schröer (hrsg.), *Die angelsächsischen Prosabearbeitungen der Benedictinerregel*, Kassel, 1885, Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p. 29); e la traduzione alfrediana della *Cura Pastoralis*: «Sua Sua Saul s[e] cyning, æresð he fleah ðæt rice, & tealde hine selfne his suiðe unwierðne» 'Così come Saul il re, egli per primo fuggì dal regno, e considerava se stesso molto indegno' (in Sweet, *op. cit.*, p. 35).

delle lettere iniziali di *micelness* ‘grandezza, dimensione esagerata’ e *unclænness* ‘sporcizia, impurità’⁵⁸, probabile lezione originaria, dal significato più affine al latino *obscēnitas*⁵⁹.

Indipendentemente da qualsiasi congettura successiva, la presenza di questa discordanza tra le versioni in anglosassone (*micelness*) e la versione latina (*obscēnitas*), invita a riflettere su una possibile discrepanza interpretativa del passaggio che sembrerebbe essere testimoniata nell’apparato iconografico. Le immagini di *Vit* e *Tib* enfatizzano, infatti, in modo diverso le caratteristiche fisiche della genia di mostri e sembrerebbero rispecchiare due valutazioni differenti di ciò che risulta vergognoso e spaventoso in queste donne.

In *Vit* che, come visto, conserva soltanto il testo in anglosassone, è ritratta una donna che è riconoscibile in quanto tale solo grazie ai grandi seni parzialmente esposti; nella figura sono chiaramente visibili sia le zanne di cinghiale, sia gli zoccoli da cammello, sia una folta coda sporgente dal fianco destro (Figura 7). L’illustrazione veicola l’impressione di una dimensione fuori dalla normalità attraverso la raffigurazione di braccia e gambe muscolose; inoltre, nella mano destra la donna stringe un bastone o una clava: l’aspetto complessivo appare intimidatorio. Il pericolo rappresentato in questa immagine è legato alla possibilità che queste creature possano fisicamente sopraffare e danneggiare l’esploratore occidentale⁶⁰.

Nell’illustrazione di *Tib*, che accanto al testo in antico inglese conserva anche il testo latino con la lezione «obscenitate», invece, le caratteristiche bestiali sono minimizzate, mentre è enfatizzata la femminilità. La donna ritratta è una figura nuda e slanciata, in gran parte coperta pudicamente da lunghi capelli; nel complesso dell’immagine, le zanne e gli zoccoli appaiono estremamente ridimensionati. Solo la coda bovina compare in prominenza ed è significativamente ricollocata sul posteriore rispetto all’indicazione fornita dal testo, che la posizionava ambigualmente sui lombi; una revisione che rivela un

⁵⁸ Cfr. ASD, s.v. *unclænness*: «1. in a physical sense, uncleanness, impurity, foulness, squalor [...] 2. in a moral sense, uncleanness, impurity, obscenity».

⁵⁹ Cfr. Gibbs, *op. cit.*, p. 171 e Knock, *op. cit.*, p. 757. Oltre a Orchard (cfr. *infra*, 5.2, n. 49), anche Fulk (The Beowulf *manuscript... cit.*, p. 28) emenda con «uncleennesse».

⁶⁰ Cfr. Powell, *op. cit.*, pp. 150 -151.

certo senso di disagio dell'artista per questa sporgenza fallica su un corpo altrimenti femminile (Figura 8)⁶¹.

La donna ibrida raffigurata in §27 potrebbe, pertanto, essere considerata come una figura perversa che, riportando il soggetto alla distinzione tra maschile e femminile, oltre che a quella tra umano e animale, incarnerebbe l'abietto secondo la definizione kristeviana, ovvero spingerebbe al confronto con i limiti del sé, e costituirebbe una minaccia per la sua integrità⁶². La reazione di Alessandro e dei suoi uomini è effetto del riconoscimento della fragilità di questi confini, una consapevolezza che impone necessariamente una purificazione attraverso mezzi estremamente violenti.

Come sintetizzato da Joy:

⁶¹ Il sostantivo latino *lumbus*, generalmente al plurale, indica le regioni muscolari ai lati della colonna vertebrale, per estensione talvolta può essere usato in riferimento a fianchi e reni. Tuttavia, già nel latino classico *lumbi* può essere usato in ambito sessuale, compare, infatti, spesso per descrivere i movimenti dell'accoppiamento. Si pensi al *Carme XVI* di Catullo, v. 11: «duros nequeunt mouere lumbos» (in G.B. Pighi (cur.), Gaio Valerio Catullo, *Il Liber e i frammenti dei «poeti nuovi»*, Utet, Torino, 2004); anche negli *Epigrammi* di Marziale (V, lxxviii, vv. 28-29) «vibrabunt sine fine prurientes / lascivos docili tremore lumbos» (in G. Norcio (cur.), Marco Valerio Marziale, *Epigrammi*, Utet, Torino, 2004). La regione lombare era pertanto considerata come la zona del corpo in cui nasceva il desiderio sessuale, come testimoniano da Isidoro (*Etimologie*, XI, i, 98): «Lumbi ob libidinis lasciviam dicti, quia in viris causa corporeae voluptatis in ipsis est, sicut in umilico feminis». (cfr. *Forcellini Lex*, s.v. *lumbus* e J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, Duckworth, London, 1982, p. 48). L'antico inglese *lendenu* (pl.) ricorre comunemente per indicare i reni (cfr. *ASD* s.v. *lendenu*), ma talvolta, è usato in forme analoghe a *lumbi*, in quanto sede del desiderio. In una delle sue omelie cattoliche ("Commons of Virgins", *Catholic Homilies II*), Ælfric invita alla corretta lettura di un passo del vangelo di Luca (12:35), incitando alla castità: «On þam ymbgyrdum lendenum is se mægðhad and on þam byrnendum leohtfatum sind þa godan weorc to understandenne» 'La cinta sui lombi rappresenta la verginità e le lanterne accese sono da comprendere come (simbolo del) buon lavoro'. Analogamente, nell'esegesi di un brano dell'*Esodo* (12:11) in un'omelia pasquale ("Ester", *Catholic Homilies II*) l'abate di Eynsham spiega: «On lendenum is seo galnys þæs lichaman» 'Nei lombi risiede la lussuria del corpo'; il collegamento è esplicitato anche in una lettera pastorale a Wulfstan (II, 28): «On þam lendenum is, swaswa we leornigað on bocum, seo fule galnys and we sceolan fæstlice þa gewriðan and gewealdan us to clænnysse» 'Nei lombi risiede, come impariamo dai libri, la turpe lussuria e dobbiamo legarli con fermezza e controllare noi stessi verso la purezza'. In B. Fehr (hrsg.), *Die Hirtenbriefe Ælfrics in altenglischer und lateinischer Fassung*, 1914, P. Clemoes (suppl.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966. Come evidenziato da Oswald, la coda di bue posizionata sulla sede del desiderio sessuale, avrebbe potuto generare disagio nell'artista chiamato a ritrarre la figura delle donne mostuose. In questo caso, non vi è censura esplicita ma un ricollocamento della protuberanza caudale in una posizione più consueta e quindi meno ambigua. Per una argomentazione più articolata in merito alle caratteristiche ermafrodite delle donne ibride si rimanda agli studi di Oswald in "Unnatural Women"... cit., pp. 18-22 e in *Monsters, Gender and Sexuality ...cit.*, pp. 59-63.

⁶² «Abietto. È un rigetto da cui non ci si separa, da cui non ci si protegge come si farebbe con un oggetto. Estraneità immaginaria e minaccia reale, ci chiama e finisce con l'inghiottirci. Non è l'assenza di pulizia o di salute a rendere abietto ma quel che turba un'identità. Un sistema, un ordine. Quel che non rispetta i limiti, i posti, le regole. L'intermedio, l'ambiguo, il misto». Kristeva, *op. cit.*, p. 6.

The readers of the Old English *Wonders* may very well have been drawn to the image of these women as both frightening and attractive, leading to feelings of both sexual desire (or sexual astonishment), followed by feelings of violent revulsion, the relief of which [...] might have been provided by Alexander's decisive act of execution⁶³.

Se, dunque, è possibile considerare le popolazioni ibride descritte nelle *Meraviglie d'Oriente* come una minaccia per la preservazione dei confini delimitanti l'identità umana di chi le osserva, nel caso delle donne mostruose la pericolosità di questa minaccia provocata è percepita come maggiore, perché esse mettono in discussione anche le distinzioni tra maschile e femminile.

⁶³ Joy, *art. cit.*, p. 220.

CAPITOLO SESTO

L'ESTRANEO E IL FAMILIARE

6.1 Due casi di antropomorfizzazione: i giganti leontocefali e i *donestri*

Tra gli altri ibridi uomo-animale che popolano le pagine delle *Meraviglie d'Oriente*, al capitolo §12 sono descritte delle creature leontocefale. Il loro aspetto, caratterizzato dall'accumulazione di elementi discordanti, sembra essere il risultato della sovrapposizione di interpolazioni, errori e correzioni della trasmissione manoscritta.

Item Ciconia in Gallia nascuntur homines tripartito colore, quorum capita capita leonum, longi pedibus .XX., ore amplissimo sicut uannum; hominem cum cognouerint, aut si qui persequatur, longe fugiunt et sanguinem sudant: hi putantur homines fuisse.

Ciconia in Gallia hatte þæt land þær beoð men acenned þreosellices hiwes þara heafda beoð gemonas swa leona heafdo, 7 hi beoð twentiges fota lange 7 hi habbað micelne muð swa fann. Gif hi hwylcne man on ðam landum ongitað oððe geseoþ oððe him hwylc folligende bið, þonne feorriað hi 7 fleoð, 7 blode þæt hi swætað. Þas beoð menn gewenede.

C'è una regione in Gallia che si chiama Ciconia dove nascono uomini dalla triplice forma, le cui teste hanno criniere come teste di leoni, sono alti venti piedi e hanno bocche grandi come ventilabri. Se riconoscono o vedono qualche uomo in quei territori, o se qualcuno li sta seguendo, allora si allontanano e fuggono via e sudano sangue. Si pensa siano uomini.

Come si evince dai corrispondenti capitoli conservati, nel gruppo P della supposta *Lettera di Farasmane*, queste creature erano state assimilate agli ippopotami¹:

¹ La lezione del gruppo F che identifica le creature come ippofagi, *ἵπποφαγοί* 'mangiatori di carne di cavallo' (cfr. s.v. *ἵπποφαγοί*, in H. Liddell - R. Scott - H. Jones (eds.), *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1843-1996; d'ora in poi: *LSJ*) è successiva e deriva dal dislocamento del nome attribuito nel ramo P agli uomini acefali, nel capitolo immediatamente successivo. «Item que [corr. queque] nascuntur bestiae colores [corr. colore] similes equorum, pedes habentes leonum et ipsi longitudinem pedum duodena edificio amplo. Hanc bestiam si quispiam persequi voluerit, sanguinem suum a quolibet se sequi adimens sugit et omnino ab is feris non nocetur, nam yppofogi appellantur. (*Lettera di Fermes*: XVII,4)»; «Ibique nascuntur bestie colore similes equorum pedes habentes leonum. Latitudine habentes pedum tricenum. Gossitudine pedum xii. Hanc bestiam si quispiam persequi voluerit harum sanguine aluntur homines qui yppophagi nominantur (*Feramen Rex*: XV)». Cfr. Knock, *op. cit.*, p. 700.

et quadrupedia colorem equorum, pedes leonum, ore amplissimo sicut vannum, habentia regunt: verum hos si aliquis sequitur, longe fugiunt et sanguinem sudant. Hos potamos appellant. (*Epistola Parmoenis*, XV) [P]

Nascuntur etiam ibi animalia triplici coloris, quorum capita sunt leonum, longa pedum decem et octo, ore amplissimo; homines cum viderint, si eos aliquis insequatur, longe fugiunt, ita ut sanguine sudent: hyppotami appellantur. (*Epistola Premonis*: XVII, 4) [P]

Après en vne region qui a non galle en le quele naiscent tripaire. qui ont testes de lion. et .xiiii. pies de lonc. Et ont si grant guele quil i porroit bien vn van. Sil voient homme qui les sieuent il fuient bien loins. Et suent sanc. on les apele ypotames. (*Lepistle*, XV) [P]

I due rami della tradizione differiscono nella descrizione delle caratteristiche fisiche da attribuire all'animale. Nella *Lettera di Fermes* [F], la creatura ha una pelle dal colore simile a quello dei cavalli² e i piedi di leone, così anche nell'*Epistola Parmoenis* [P], che, in questo, si distingue dal resto dei testi del gruppo P. Infatti, in questo ramo della tradizione, non sono più i piedi dell'essere a possedere tratti leonini ma il capo. Inoltre, il riferimento agli equini scompare. Il colore dell'animale nell'*Epistola Premonis* [P] è descritto come «triplice», mentre nei *Mirabilia* è definito come «tripertito»³.

Riguardo a questo aspetto triplice della creatura, è possibile ci fosse stata un'influenza della *Lettera di Alessandro ad Aristotele* (§27) latina, nella quale si legge:

belua noui generis prosiliuit serrato tergo, duo capita habens, alterum leoni simile, hippotamo pectore, corcodrilli gerens alterum simillimum duris munitum dentibus, quod caput duos milites repentino occidit ictu.

² L'accostamento dell'ippopotamo con il cavallo è spiegabile attraverso le leggende creatasi attorno alla figura dell'ippopotamo, connesse al significato letterale del nome greco, *ἵπποπόταμος*, da *ἵππος* 'cavallo' e *πόταμος* 'fiume' (cfr. *LSJ*, s.v. *ἵππος* e *πόταμος*).

³ L'illustrazione in *Tib* (Figura 9), in effetti, sembrerebbe ritrarre un essere umanoide, con una criniera di un colore marrone-dorato, una parte superiore del corpo dal tono grigio-rosato e una parte inferiore più chiara. Questa è la descrizione elaborata da Knock (*op. cit.*, p. 694.), che ha condotto l'analisi sul manoscritto, la qualità dell'immagine fornita dalla British Library non consente, tuttavia, di notare in modo palese questa differenza.

Anche in questo caso, infatti, la nuova bestia che Alessandro incontra sul suo cammino è descritta attraverso un confronto che coinvolge tre diversi animali: una delle sue due teste ricorda un leone, la seconda un cocodrillo, il suo petto è quello di un ippopotamo⁴.

A distinguere in maniera evidente gli esseri leontocefali delle *Meraviglie d'Oriente*, dal resto della tradizione appena analizzata, è la loro appartenenza alla specie umana. Le formule introduttive in *Tib* e *Vit* – «nascuntur homines», «þær beoð men acenned» – dichiarano fin da principio l'umanità dei leontocefali, mentre il corrispettivo capitolo nella *Lettera di Fermes* [F] esordisce parlando di «bestiae», l'*Epistola Premonis* [P] presenta degli «animalia» e le altre versioni del gruppo P non specificano nulla in questa parte di testo.

La sostituzione di «bestiae» e «animalia» con «homines» dell'antigrafo dei *Mirabilia* deve essersi rivelata necessaria evidentemente per ricostruire il senso della frase conclusiva del capitolo, che da un originario «hyppotami appellantur», come si legge nell'*Epistola Premonis* [P], si trasforma in «hi putantur homines fuisse» nella variante attestata nei *Mirabilia*. La corruzione testuale sembrerebbe aver attraversato diverse fasi: la prima sillaba di «hyppotami» potrebbe essersi separata dal resto della parola, e, successivamente, potrebbe esser stata identificata come pronome. La variante «hos potamos» dell'*Epistola Parmoensis* [P] rappresenta uno stadio intermedio. Nei *Mirabilia*, l'intero costrutto è sostituito da una voce verbale, «putantur» con l'aggiunta del predicato «homine fuisse». La traduzione in antico inglese, «þas beoð menn gewenede»⁵, sostanzialmente conclude il processo di reinterpretazione⁶.

È evidente che nelle versioni anglosassoni si sia portato a compimento un graduale percorso di antropomorfizzazione per colmare il dilemma interpretativo sorto con l'errore sulla chiusura del capitolo. Gli ippopotami trasformati in uomini leontocefali di §12 non

⁴ Knock opportunamente nota come l'accostamento tra un ippopotamo e la testa di un leone appaia troppo azzardato per ipotizzarne una genesi parallela e indipendente. Cfr. Knock, *op. cit.*, pp. 692-693.

⁵ Per «gewenede» in *Vit* è tradita la variante «gewende» che, secondo Mittman e Kim, potrebbe essere interpretato non come forma preteritale di *gewēnan*, 'sperare, supporre, pensare, ritenere', «to hope, expect, suppose, think, esteem» (cfr. ASD, s.v. *gewēnan*), quanto piuttosto come preterito di *gewendan* 'girare, cambiare', «to turn, change, translate, incline, bring about» oppure «to turn [one's self], change, go, return» (cfr. ASD, s.v. *gewendan*). In questo caso, «þas beoð menn gewende», potrebbe pertanto essere resa in italiano come 'questi sono uomini trasformati', anziché 'si pensa siano uomini'. Il participio preterito di *gewendan* contiene in sé un'idea di movimento e di trasformazione, che potrebbe suonare come un avvertimento: la metamorfosi da una specie a un'altra, la degenerazione, è possibile. Cfr. Mittman - Kim, *Inconceivable Beasts ... cit.*, pp. 79-80.

⁶ Per una ricostruzione puntuale si veda Knock, *op. cit.*, pp. 687-702.

sono gli unici tra gli esseri descritti nelle *Meraviglie d'Oriente* a subire un processo di antropomorfizzazione. Anche il capitolo §11, per esempio, potrebbe aver avuto un'evoluzione analoga. Le corrispondenti versioni del gruppo F narrano la leggenda secondo la quale le cicogne erano, in origine, uomini capaci di mutare la propria forma. Nel gruppo P, le creature descritte non presentano alcuna caratteristica legata agli uccelli migratori e sono identificate come giganti albinici e bicefali:

Nascuntur et ibi homines habentes staturam pedum .XV., corpus habentes candidum, duas in uno habentes capite facies, rubra genua, naso longo, capillis nigris; cum tempus gignendi fuerit, sui nauibus transferuntur in Indiam et ibi prolem reddunt.

Ðær beoð akende men, ða beoð fiftyne fota lange 7 hi habbað hwit lic 7 tu neb on anum heafde, fet 7 cneowu swiðe read, 7 lange nosu 7 sweart feax. Þonne hi kennan willað, þonne farað hi on scipum to Indeum, 7 þær hyra gecynd on weorold bringað.

Qui nascono uomini, che sono alti quindici piedi e hanno il corpo bianco e due colli su una sola testa, piedi e ginocchia molto rossi, e un naso lungo e capelli neri. Quando vogliono partorire, viaggiano su navi verso l'India e lì fanno venire alla luce la loro progenie nel mondo.

Questi cambiamenti testuali, da creature animali a esseri umani mostruosi caratterizzati da tratti bestiali, derivano inequivocabilmente da errori di copia nella trasmissione del testo; si può, nondimeno, supporre che nel congetturare i significati persi i compilatori delle varie versioni trovassero più probabile e comprensibile l'esistenza di queste popolazioni umane, piuttosto che quella degli animali descritti in origine. Ad esempio, ritornando al capitolo §12, gli ippopotami descritti nella supposta *Lettera di Farasmane* dovevano essere percepiti come distanti, difficili da immaginare. Seppur portati per la prima volta a Roma da Marco Scauro⁷ e pertanto conosciuti nell'Europa medievale da lungo tempo, restavano comunque una visione poco familiare.

Nelle opere di narrativa che hanno come protagonisti degli animali, come si è visto per gli *Enigmi* anglosassoni, le strategie di personificazione e antropomorfizzazione risultano spesso inevitabili: il modo umano di osservare e indagare il mondo è, d'altra parte, fortemente antropocentrico per natura⁸. L'esperienza animale è preclusa all'uomo,

⁷ Secondo il resoconto di Plinio. Cfr. *Naturalis Historiae*, VIII, 26.

⁸ Fudge, analizzando il ruolo che le narrazioni antropomorfiche hanno all'interno della percezione umana sugli animali, ne giustifica la centralità in quanto realizzazione di un necessario desiderio di conoscenza: se queste narrazioni non esistessero l'essere umano non avrebbe la possibilità di entrare

pertanto trasferire sugli animali voce ed emozioni umane è l'unico modo per comprenderla. Il processo di antropomorfizzazione che alcune creature subiscono nel corso della tradizione testuale delle *Meraviglie d'Oriente* potrebbe essere spiegato da logiche simili: potrebbe essere il risultato di una mancanza di immaginazione e allo stesso tempo di un istinto di conoscenza. Se consideriamo la prospettiva umana come la naturale posizione da cui l'uomo osserva il mondo, si potrebbe immaginare che, in un contesto in cui le popolazioni mostruose sono parte integrante della cultura, un copista costretto a dover congetturare a cosa o a chi si riferisca il significato di un dettaglio descrittivo, possa ritenere che l'interpretazione sia in qualche modo suggerita da elementi appartenenti alla dimensione nota dell'umano.

Le creature risultanti da questa graduale antropomorfizzazione, proprio perché conservano comunque vestigia animali, riuniscono categorie della familiarità e dell'estraneità. In questo senso, interessante è il caso dei *donestri* (§20), che congiungono le originarie caratteristiche attribuite sia al coccodrillo che alla iena o alla sua prole ibrida, il corocotta⁹.

Il nome *donestre* compare ex novo nei *Mirabilia* e nelle *Meraviglie d'Oriente* per designare una popolazione mostruosa che risiede in un'isola sul Mar Rosso e che, sfruttando l'insolita capacità di parlare tutte le lingue del mondo, attrae ogni ignaro viaggiatore per mangiarne le carni. Dall'atto di consumazione violenta è salvata unicamente la testa, sulla quale, a pasto terminato, la creatura versa lacrime di pentimento.

Itaque insula est in rubro mari. In qua hominum genus est quod apud nos appellatur donestre. quasi divine. a capite usque ad umbilicum quasi homines. reliquo corpore similitudine humana nationum linguis loquentes. Cum alieni generis hominem viderint ipsius lingua appellanbunt eum & parentum eius & cognatorum nomina blandientes sermone ut decipiant comedunt. et postea comprehendunt caput ipsius hominis quem comederunt et super ipsum plorant.¹⁰

in contatto e provare a capire il mondo circostante. Cfr. E. Fudge, *Animal*, Reaktion Books, London, 2002, p. 89. Si veda, inoltre, S. Budiansky, *Se un leone potesse parlare: Intelligenza animale ed evoluzione della coscienza*, M. Sampaolo (trad.), Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2007, pp. 16-23.

⁹ Cfr. P. Lendinara, "I donestri, pericolosi indovini delle *Meraviglie dell'Oriente*", in S. Serafin – P. Lendinara, D'Aronco (cur.), ... *un tuo serto di fiori in man recando. Scritti in onore di Maria Amalia D'Aronco*, 2 voll., Udine, 2008, II, pp.259-273.

¹⁰ L'edizione di Orchard, nel tentativo di accordare il testo latino con la versione antico inglese, modifica la punteggiatura presente in *Tib*, alternandone significativamente la lezione. Per tale motivo,

Donne is sum ealand in ðære Readan Sæ, þær is moncynn þæt is mid us Donestre genemned, þa syndon geweaxene swa frihteras fram ðan heafde oð ðone nafelan, 7 se oðer dæl byð mannes lice gelic. 7 hi cunnon eall mennisc gereord. Þonne hi fremdes kynnnes mann geseoð, ðonne næmnað hi hine 7 his magas cuðra manna naman, 7 mid leaslicum wordum hine beswicað, 7 him onfoð, 7 þænne æfter þan hi hine fretað ealne butan his heafde 7 þonne sittað 7 wepað ofer ðam heafde.

Poi c'è un'isola nel Mar Rosso in cui si trova una stirpe di uomini che da noi è nominata Donestre, che sono nati come indovini dalla testa all'ombelico, mentre l'altra parte è simile all'uomo. Ed essi conoscono tutte le lingue degli uomini. Quando vedono qualcuno di stirpe straniera, lo chiamano per nome e nominano i suoi familiari con nomi conosciuti e con parole ingannevoli lo illudono e lo afferrano, e dopo che hanno divorato tutto di lui tranne la testa, si siedono e piangono su quella testa.

All'interno della tradizione della *Lettera di Farasmane*, il capitolo costituisce un'interpolazione presente solo in alcune versioni appartenenti al gruppo P¹¹. Nell'*Epistola Premonis* [P] questa genia di mostri è presentata senza alcuna denominazione specifica:

Est quoque insula in Mari rubro in qua est genus hominum qui a capite usque ad umbilicum sunt homines, reliquum vero corpus dissimile humano, omnium nationum linguis loquentes, et, si alienigenam viderint, ipsius lingua appellant et parentum cognatorumque dicunt nomina, blandientes sermone ut decipiant et comprehendant; et, cum comprehenderint, perdunt illos et comedunt. (*Epistola Premonis*: XXVI,3)

Oltre all'assenza del nome, si nota in questo caso anche l'assenza del dettaglio conclusivo che ritrae la creatura nel momento di rimorso successivo al pasto. Nel corrispondente brano in antico francese [P], manca ancora una volta qualsiasi appellativo, mentre è presente la reazione conclusiva:

Et la en le rouge mer est vne isle. en le quele sont gens qui parolent de tous langages. et saluent tous chlaus qui la vont. chascun en sen propre langage. Et leur nomment leur cousins et leur lignage. et par beles paroles les decholvent et les prenent et menguent et quant il les ont mengie si se metent en orisons sur les testes. (*Lepistle*, XXIX)

si è scelto in questo caso di ricorrere all'edizione diplomatica curata da Knock, che conserva la punteggiatura originaria. Cfr. Knock, *op. cit.*, p. 891.

¹¹ È probabile che il capitolo su *soraci* o *tritonides* del gruppo F, animali dotati di poteri divinatori sia connesso al capitolo sui *donestri*. Nella *Lettera di Fermes* (XXV) si legge una proposizione che appare molto vicina alla lezione dei *Mirabilia*: «In illo loco nascuntur soraci, qui apud vos tritognides appellantur, quasi divini». Cfr. Knock, *op. cit.*, p. 797.

Il nome della genia mostruosa, *donestre*, è pertanto un'aggiunta propria dei manoscritti insulari, che non chiariscono il senso attribuito all'appellativo, diversamente da quanto accade in entrambi gli episodi con protagonisti gli *homodubii*. I tre testi riferiscono che la creatura assume il nome *donestre* «mid us», «apud nos» 'da noi', una precisazione che potrebbe indicare specificamente il contesto anglosassone. L'appellativo, dunque, avrebbe dovuto essere di facile comprensione per il pubblico insulare. D'altra parte, il significato attribuito alle denominazioni delle popolazioni mostruose nelle *Meraviglie d'Oriente* è spesso deducibile in base all'aspetto o al comportamento delle creature: i giganti cannibali *hostes* (§13) sono nemici perché attaccano chiunque incontrino, i cinocefali contengono in qualsiasi nome a essi assegnato (*healfhundingas*, *cenocephale o conopoenas*) un riferimento alle fattezze canine. Pertanto, anche in relazione al capitolo §20, il significato della forma *donestre* potrebbe essere dedotto dal comportamento della creatura.

Una plausibile spiegazione riconduce l'origine del nome alla radice del verbo anglosassone *dōn*, 'fare, agire, causare'¹². In questa prospettiva, la denominazione, indicante 'colui che agisce/colui che causa', denoterebbe il ruolo attivo del mostro nell'incontro con il visitatore. Il suffisso *-estre*, usato per formare *nomina agentis* principalmente femminili¹³, suggerirebbe un'interpretazione androgina della creatura. Pur avendo un aspetto fisico maschile, il mostro, con i suoi discorsi ingannevoli, si comporterebbe secondo vizi convenzionalmente attribuiti alle donne, ovvero, inganno e disonestà, in opposizione ai codici di rispetto della parola data tipici della società guerriera e prettamente maschile anglosassone¹⁴. Secondo altri, invece, l'etnonimo rimanderebbe alle capacità profetiche del mostro: *donestre*, infatti, considerata la possibile interferenza del suffisso antico inglese *-estre*, potrebbe essere corruzione della forma tardolatina *dīvinātores*¹⁵.

¹² Cfr. DOE, s.v. *dōn*. Tra le diverse sfumature di significato che può assumere, il senso primario è indicato come «to do, perform, act, achieve, make».

¹³ Cfr. Torre Alonso, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴ Cfr. R. Saunders, "Becoming Undone: Monstrosity, *leaslicum wordum*, and the Strange Case of the Donestre", *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art*, 2, 2010, pp. 26-27; A. Lehr, "Sexing the cannibal in the *Wonders of the East* and *Beowulf*", *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies*, 9, 2, 2018, pp. 179-195, in particolare, pp. 183-184.

¹⁵ Si vedano Friedman, *The Monstrous Races... cit.*, p. 15 e Lendinara, "I Donestri..." *cit.*, pp. 270-271.

In effetti i poteri divinatori sono uno dei principali elementi che rendono mostruosa la creatura, poiché forniscono una spiegazione sovranaturale alla capacità di indovinare la lingua di ciascun visitatore. Nel testo latino queste abilità profetiche sono espresse come apposizione al nome del mostro, «quasi divine»; nella versione anglosassone diventano, invece, una caratteristica fisica della creatura: il corpo del *donestre* è ritratto come diviso in una parte superiore, simile a quella degli indovini, «*swa frihteras*» in *Tib*, «*swa frifteras*» in *Vit*, e in una parte inferiore di forma umana, «*mannes lice gelic*». Questa insolita contrapposizione è frutto di scelte interpretative determinate evidentemente da una tradizione testuale corrotta. È probabile che, in questo passaggio, il testo latino a disposizione del traduttore fosse poco chiaro.

Infatti, i *Mirabilia* di *Tib* concordano con l'*Epistola Premonis* [P] nel rappresentare la parte superiore della creatura come umana, ma rivelano un errore nel prosieguo della descrizione:

Itaque insula est in rubro mari. in qua hominum genus est quod apud nos appellatur donestre. quasi divine. a capite usque ad umbilicum quasi homines. reliquo corpore similitudine humana nationum linguis loquentes¹⁶.

Da un punto di vista sintattico, «quasi homines» e «similitudine humana» sono posti in contrapposizione ma, dal punto di vista semantico, non è presente alcuna opposizione, poiché sia la parte superiore, «a capite usque ad umbilicum», sia la parte inferiore, «reliquo corpore», sono descritte come umane nella forma. Se il traduttore della versione antico inglese operava su un testo latino con una lezione molto simile a quella di *Tib*, si può supporre che abbia tentato di superare questa illogicità modificando la struttura della frase; «quasi diuine»¹⁷ è letto come un dettaglio fisico, cui si aggiunge il verbo «*syndon geweaxene*» viene eliminata la doppia ripetizione¹⁸:

¹⁶ Traslitterazione di *Tib*, f. 83v: «Itaq: insula est in rubro mari. in qua hominū | genus est qđ apud nos appellat^r donestre. | qsi diuine. a capite usq: adumbilicum quasi | homines reliq corpore similitudine humana | nationū linguis loquentes».

¹⁷ È bene notare che la lezione di *Tib* «quasi diuine» parrebbe confondere l'aggettivo *dīvīnus*, -a, -um 'divino, degli dei; straordinario, meraviglioso; profetico, ispirato dagli dei' con il sostantivo *dīvīnus*, -i, 'indovino' (cfr. *ALD*, s.v.). Per questo motivo, Orchard emenda in «quasi diuini». Cfr. Orchard, *Pride and Prodigies ... cit.*, p. 179.

¹⁸ Il testo di *Bod*, seguendo il modello di entrambe le versioni, latina e anglosassone, emenda, sostituendo sia «quasi homine» che «similitudine humana». La proposizione è così formata: «quasi divinum. a capite usque ad umbilicum deformatum ab hominum spetie. reliquo corpore similitudine existens humana» (Knock, *op. cit.*, p. 891); translitterazione di *Bod*, f.42v: «quasi di | vinū. a capite usq:

þær is moncynn þæt is mid us Donestre genemned, þa syndon geweaxene swa frihteras fram ðan heafde oð ðone nafelan, 7 se oðer dæl byð mannes lice gelic.

Unica occorrenza attestata nel corpus anglosassone, il sostantivo *frihtere* sembrerebbe tradurre in volgare il latino *dīvīnus*, ‘indovino’. Si tratterebbe di un *nomen agentis* dal verbo *frihtan* o *frihtian* ‘praticare la divinazione’¹⁹ corradicale del sostantivo astratto *friht*, che indica una richiesta di anticipazione del futuro, ‘divinazione, àugurio’ ma anche ‘presagio, auspicio’ e che parrebbe connesso anche a pratiche pagane proibite²⁰. La lezione di *Vit*, «*frihteras*», invece, ha suggerito una diversa etimologia per questa connotazione pensando all’antropofagia dei *donestri*, *frihteras* potrebbe essere una forma sconosciuta o corrotta legata al verbo *fretan* ‘divorare, mangiare con voracità’ o all’aggettivo *frettol* ‘vorace’²¹.

Qualsiasi sia stato il significato di *frihtere/frihteras*, appare evidente che l’aspetto esteriore della creatura dovesse essere caratterizzato da una separazione tra una parte riconoscibile come umana e una parte visivamente differente. In effetti, le illustrazioni dei manoscritti concordano nel rappresentare la figura come un ibrido uomo-animale. In *Vit* (Figura 10), il mostro è ritratto con un corpo umanoide e il capo di un animale dal muso allungato; nella mano sinistra brandisce una gamba recisa, sventolandola in direzione della spaventata figura femminile con cui condivide la cornice. Nell’illustrazione di *Tib* (Figura 11), la parte inferiore del corpo del mostro è chiaramente rappresentata come umana, mentre la parte superiore possiede tratti animaleschi: la figura è colorata come se fosse dotata di un manto di pelliccia e il capo possiede una criniera

ad umbilicū deformatū | ab hominū spetie. reliq̃ corpore similitudine | existens humana.» Per una discussione più dettagliata si rimanda a Knock, *op. cit.*, pp. 797-799.

¹⁹ Verbo debole di prima o seconda classe, equivalente al latino *facere auguria*, si veda la glossa n° 55, in H.D. Meritt (ed.), *Old English Glosses: A Collection*, MLA General Series 16, New York, 1945, rist. 1971.

²⁰ Cfr. DOE, s.v. *friht*: «that which forecasts or anticipates the future; a. divination, augury (ref. to heathen practices)». Indicherebbe pertanto una richiesta di anticipazione del futuro. In una preghiera rubricata come *Ora’ ad barbas tondendas*, il sostantivo traduce *auspiciū*, nel significato di ‘auspicio, presagio’ (A.H. Thompson - U. Lindelöf (eds.), *Rituale Ecclesiae Dunelmensis. The Durham Collectar. A New and Revised Edition of the Latin Text with the Interlinear Anglo-Saxon Version*, Andrews & Co., Durham, 1927, p. 97). Nello specifico, però, nelle altre due attestazioni, *friht* ricorre in codici legali, inserito in liste di pratiche vietate, in correlazione con l’esercizio dei sacrifici di sangue. Cfr. *Cnut*, II, 5,1 e *Norðhymbra preosta lagu*, 48 in F. Liebermann (hrsg.), *Die Gesetze der Angelsachsen*, Halle, Max Niemeyer, 1903, rispettivamente p. 312 e p. 380.

²¹ Cfr. DOE, s.v. *frettol*: «glossing *edax*, ‘voracious, gluttonous’». Cfr. Mittman - Kim, *Inconceivable Beasts... cit.*, p. 19.

leonina. L'immagine di *Tib* ritrae un incontro tra un *donestre* e un viaggiatore, sviluppandolo in tre scene: nella prima, i due sono impegnati in una pacifica conversazione; nella seconda, in basso a destra, il *donestre* assale il viaggiatore costringendolo a terra per divorarlo e, nella terza, ne rimpiange la perdita, versando lacrime sul capo mozzato. L'illustrazione di *Bod* (Figura 12) è sostanzialmente basata su quella di *Tib*²².

Questo aspetto bestiale accentuato nel ciclo illustrativo sembra indicare una strategia degli illustratori per rappresentare visivamente il senso dell'ibridità esplicitata in termini indefiniti nella descrizione testuale; e contemporaneamente forse esprime ancora il retaggio dell'origine animale della popolazione mostruosa descritta nel capitolo.

Infatti, i *donestri* subiscono quel medesimo processo di antropomorfizzazione deformante, avvenuto anche nella trasmissione del capitolo sugli ippopotami-leontocefali (§12) o sugli uomini-cicogne (§11). A differenza di questi ultimi esempi di cui si è vista traccia anche nel ramo F della *Lettera di Farasmane*, le fonti dirette del capitolo §20 non sono facilmente rintracciabili; tuttavia, le caratteristiche della popolazione mostruosa rimandano a una più antica commistione tra le tradizioni sulla iena, sul corocotta e sul coccodrillo.

La iena era considerato un animale da disprezzare sin dalla tarda antichità, caratterizzato da una presunta natura ermafrodita, perché capace di cambiare sesso ogni anno, e da facoltà magiche, tra cui quella di incantare gli esseri umani, spingendoli a perdere il senno.

Hyaenam Magi ex omnibus animalibus in maxima admiratione posuerunt, utpote cui et ipsi magicas artes dederint vim que, qua alliciat ad se homines mentes alienans.
(*Naturalis Historiae* XXVIII, xxvii, 92)

Plinio riferisce le informazioni che egli stesso considera straordinarie su questo animale: della iena, infatti, si credeva che essa si appostasse all'esterno delle capanne dei pastori, e che imitasse la voce degli umani, imparando a pronunciarne i nomi, per richiamarli e distruggerli:

²² Unica differenza tra *Bod* e *Tib* riguarda la visibilità degli organi genitali del mostro: evidenziati dall'inchiostro rosso in *Tib*, completamente censurati in *Bod*. Anche in *Vit* gli organi genitali sono visibili, solo apparentemente coperti da un triangolo di tessuto.

Multa praeterea mira traduntur, sed maxime sermonem humanum inter pastorum stabula adsimulare nomen que alicuius addiscere, quem evocatum foris laceret, item vomitionem hominis imitari ad sollicitandos canes quos invadat. Ab uno animali sepulcra erui inquisitione corporum. (*Naturalis Historiae*, VIII, xlv, 106)

Un comportamento simile era attribuito anche al corocotta, la iena maculata, che in antichità si credeva fosse un animale ibrido frutto dell'unione tra il maschio di una iena striata e una leonessa. Per questa natura violenta e ingannevole, Claudio Eliano (*De natura animalium*, VII, 19) introduce le due belve come animali di indole malvagia, *κακόηθες*.

L'affinità nella descrizione tra il comportamento dei *donestri* e di questi animali è evidente. Si può ipotizzare che il nucleo centrale del capitolo traesse origine dalla rappresentazione del corocotta in commistione con il dettaglio finale derivante, invece, dalle leggende sul pianto del coccodrillo. L'immagine del coccodrillo piangente sul corpo delle proprie vittime nasce dall'osservazione del comportamento in natura del rettile, le cui secrezioni lacrimali sono causate dalla necessità di idratazione quando l'animale è costretto a nutrirsi lontano dall'acqua²³. Nella tradizione del *Fisiologo* greco le caratteristiche che prima erano attribuite al coccodrillo si combinano alle descrizioni del drago e del serpente²⁴, il rettile inizia a essere considerato come creatura distinta solo dal X secolo in poi nelle versioni *B* del *Fisiologo* latino. La summa della conoscenza sul coccodrillo disponibile nel tardo XI secolo si trova nel secondo libro di *De bestiis et aliis rebus*, un'opera attribuita a Ugo di San Vittore, costituita da alcuni capitoli del *Fisiologo*, con interpolazioni da Solino (32, 22-24) e Isidoro (XII, vi, 19):

Crocodilus a colore croceo dicitur, et nascitur in Nilo flumine, quadrupes animal, terra et aqua vivens, longitudine plerumque viginti cubitorum, dentium et unguium

²³ Si rimanda a D. M. Shaner - K. A. Vliet, "Crocodile Tears: And thei eten hem wepynge", *BioScience*, 57, 2007, pp. 615-617. Questa particolarità sul coccodrillo è, per Knock, un elemento che si lega alla descrizione del corocotta in area latina nella tarda antichità (cfr. Knock, *op. cit.*, pp. 178-179), Lendinara, invece, suggerisce l'ipotesi che l'interpolazione sia di ambito greco, poiché il motivo del coccodrillo addolorato dopo un pasto è attestato a lungo unicamente in opere di lingua greca; le lacrime di coccodrillo sono menzionate, infatti, per la prima volta in un'omelia di Asterio di Amansea (380 - 410 ca.). Cfr. Lendinara, "I Donestri..." *cit.*, pp. 267-268.

²⁴ Cfr. i capitoli §10 e §11, sulla vipera e sul serpente, oltre a tutti i capitoli dedicati ai nemici del drago (§16 sulla pantera, §30 sul cervo, §43, sull'elefante). F. Zambon (ed.), *Il fisiologo*, Adelphi, Milano, 1975.

immanitate armatum, cuius cutis tantae duritiae dicitur, ut quamvis percutiatur in tergo lapidum ictibus, nihil laedatur. Nocte in aquis, die in humo quiescit; qui si aliquando inveniat hominem comedit eum, si vincere potest, et postea eum semper plorat²⁵.

Nella tradizione della *Lettera di Farasmane*, i testi del gruppo P che tramandano il capitolo non menzionano né corocotta, né coccodrillo. La commistione tra le due tradizioni potrebbe verosimilmente essere avvenuta a causa della somiglianza tra i due nomi: nel corso della tradizione qualche copista potrebbe aver avuto accesso a un bestiario oppure a un simile testo enciclopedico organizzato in ordine alfabetico²⁶. L'aggettivo latino *crōcēus*, usato per descrivere il colore tra il giallo e l'arancione dello zafferano, dal greco *κρόκος* 'zafferano', che forniva una falsa etimologia al nome del coccodrillo in Isidoro e in Ugo da San Vittore, è stato a lungo considerato all'origine del nome del corocotta, a causa della pelliccia giallognola tendente al rossiccio dell'animale²⁷. Anche le rappresentazioni iconografiche spesso sovrapponibili avrebbero potuto contribuire a questa confusione iniziale. Infatti, nelle immagini dei bestiari le squame del rettile e la criniera del mammifero venivano abitualmente ritratte con il medesimo dorso crestatato. Ad esempio, nel caso del bestiario del manoscritto New York, Pierpont Morgan Library M. 81 (XII secolo; Lincoln o York), sia la iena (f.14v), che il coccodrillo (f.70r) ([Figure 13](#) e [14](#)) sono rappresentati con il corpo color corallo, gambe lunghe e un dorso crestatato, che si potrebbe definire di colore *croceo*, mentre le enormi fauci sono impegnate a divorare un essere umano²⁸.

Il percorso che porta all'antropomorfizzazione dell'ibrido animale tra corocotta e coccodrillo non è documentato in modo lineare, ma ha radici profonde. Già nelle descrizioni della iena di Plinio ed Eliano, insieme alle poche osservazioni fattuali e

²⁵ *De Bestiis et Aliis Rebus: (De crocodili natura)* II, viii; in *De bestiis et aliis rebus*, J.P. Migne (ed.), 1854 in *Corpus Corporum: repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*, < <http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=AuInHuD.DeBeEtA> >.

²⁶ Cfr. Knock, *op.cit.*, pp. 70-71.

²⁷ Il *Dictionnaire étymologique de la langue latine* a cura di A. Ernout e A. Meillet (Paris, Éditions Klincksieck, 1979), alla voce *crocus*, -ī annota tra i derivati anche *crōcūta*, *as*, ma il termine non è mai stato utilizzato nelle fonti greco-romane in questo senso. *Crōcūta* in realtà deriva dal greco *κροκόττας* 'iena maculata', a sua volta derivante dal sanscrito *koṭṭhâraka*, originariamente indicante lo sciacallo dorato. Cfr. H. Funk, "How the Ancient 'Krokottas' Evolved into the Modern Spotted Hyena 'Crocota Crocuta'", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica: New Series*, 101, 2012, pp. 145-166, in particolare p. 154-155.

²⁸ Simile nella colorazione e nelle lunghe gambe anche l'illustrazione che ritrae la leucrota, ulteriore ibrido leone-iena, spesso confuso con il corocotta (f.47v). Cfr. Lendinara, "I Donestri"... *cit.*, p. 269.

naturalistiche, l'animale è investito di tratti chiaramente antropomorfici: di per sé anche solo attribuire alla iena e al corocotta delle volontà proprie è un primo esempio di antropomorfizzazione, un tentativo di trasferire una *forma mentis* umana all'animale. L'imitazione delle voci umane, da una parte, le lacrime versate dopo il pianto, dall'altra, aggiungono ulteriori livelli alla stratificazione di caratteri umanizzanti.

Secondo Harpham, il carattere animale assopito nella tradizione testuale del trattato sarebbe stato recuperato nelle immagini che, come visto, ritraggono il mostro come ibrido e potrebbero spingere a leggerne il comportamento come infuso di principi di «primitivism or bestiality»²⁹. Eppure, questa prospettiva non appare del tutto convincente: non sembra che il testo e le illustrazioni pongano unicamente in risalto il lato bestiale, non c'è solo istintività brutale nel comportamento della popolazione descritta. Piuttosto, nel testo la caratteristica principale parrebbe essere affidata a una forte capacità di manipolazione. La figura del *donestre* sembra prendere forma all'interno dello spettro continuo tra umanità e animalità, rivelando una perturbante combinazione tra brutalità ferina ed evoluta razionalità. La creatura supera le remore dei visitatori di passaggio non con atteggiamento violento ma con l'uso seducente delle parole, ed è in tal modo che riesce a sopraffare la propria vittima con un minimo sforzo fisico. Se è vero, come scrive Cohen, che nell'illustrazione in *Tib*, i dettagli come la criniera leonina e il muso allungato del mostro prendono il sopravvento nel momento dell'aggressione³⁰, è altrettanto vero, e forse più sorprendente, che la prima scena ritrae una conversazione dall'aspetto del tutto pacifico: il *donestre* fronteggia il suo ospite e le braccia gesticolanti dei due suggeriscono un dialogo coinvolgente.

A differenza di tutte le altre popolazioni mostruose, infatti, il *donestre* possiede proprietà di linguaggio e, nel tipico processo iperbolizzante dei caratteri delle *Meraviglie d'Oriente*, conosce tutte le lingue degli uomini, «eall mennisc gereord», ed è in grado di indovinare la lingua di ciascun viaggiatore. Pertanto, da una parte supera i limiti di incomprensione imposti alle popolazioni terrestri, dall'altra, la facoltà stessa di usare il linguaggio umano lo pone oltre la linea di confine tra uomini e animali³¹. Il *donestre* può

²⁹ G. G. Harpham, *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*, Princeton University Press, Princeton, 1982, p. 9.

³⁰ Cfr. J.J. Cohen, *Of Giants: Sex and Monsters in the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 1999, p. 2.

³¹ Cfr. Williams, *op. cit.*, p. 141.

essere, in questo senso, considerato come la risposta alla fantasia umana di sentire un animale parlare, una fantasia che, in ultima istanza, non può che produrre una creatura ibrida e perturbante, perché, come sottolinea Fudge, un aspetto fondamentale dell'animale antropomorfizzato è la capacità di «upset all kinds of assumptions by saying something we don't want to hear»³².

Più di altre creature mostruose, il *donestre* è definito dal suo apparire contemporaneamente familiare e distruttivo³³, si potrebbe, in realtà, affermare che il mostro sia fondamentalmente distruttivo *perché* familiare: nel sembrare familiare e accogliente, trasforma ciò che appare sicuro in qualcosa di alieno e spaventoso, crea una minaccia nella familiarità³⁴.

Ingannatori e aggressivi, i *donestri* sono considerabili una delle popolazioni più pericolose tra quelle incontrate nel viaggio tra le *Meraviglie d'Oriente*. In quanto allo stesso tempo poliglotta e cannibale, questa popolazione mostruosa trasgredisce i limiti concernenti la bocca; organo attorno al quale ruota tutta la sua attività ingannatrice e soglia fondamentale nel corpo, limite tra l'interno e l'esterno, proprio la bocca circonda i confini del sé³⁵. I *donestri* incarnano contemporaneamente una mostruosità legata al corpo e una mostruosità legata al linguaggio, compromettendo così entrambi i caratteri distintivi che Isidoro di Siviglia attribuiva all'essere umano, in opposizione agli animali. Nelle *Etimologie* (XII, i, 5) si legge, infatti: «Pecus dicimus omne quod humana lingua et effigie caret». L'uomo si identifica in quanto tale attraverso il proprio aspetto, quindi attraverso il proprio corpo, ed è rappresentato dal linguaggio.

Il *donestre* nell'apparire fisicamente, almeno in parte, «mannes lice gelic», come un uomo, e nell'usare un linguaggio familiare per il viaggiatore di passaggio, rivendica la propria appartenenza al lato più umano dello spettro di continuità uomo-animale. In un

³² Fudge, *op. cit.*, p. 89.

³³ Cfr. S. Kim, "The Donestre and the person of both sexes", in *Naked before God... cit.*, pp. 162-180.

³⁴ Interessanti a riguardo anche le recenti osservazioni di Roby che, sottolineando le caratteristiche umane attribuite al mostro, ha evidenziato la complessità emotiva manifestata dal *donestre*. La creatura, infatti, sorprende, seduce, attacca e poi piange. La sua psicologia implicita permette di esplorare aspetti indesiderati presenti all'interno del contesto culturale.: «They compel us to analyze how medieval English readers might have considered the monsters' behaviors of crime and sorrow as emanating from within their own cultural context; they do not reveal the other, but the self». M. Roby, "Eating People and Feeling Sorry: Cannibalis, Contrition, and the Didactic Donestre in the Old English *Wonders of the East* and Latin *Mirabilia*", in R. Wehlau, *Darkness, Depression and Descent in Anglo-Saxon England*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, 2019 pp. 167-205, in particolare p. 176.

³⁵ Cfr. Williams, *op. cit.*, pp. 141-149.

primo momento, è la familiarità della conversazione a sedurre il visitatore: la capacità di usare le lingue umane risveglia nella mente il ricordo della casa e della famiglia. Il mostro attrae il viaggiatore fino a conquistare la fiducia per poterlo, infine, divorare. Il linguaggio umano diventa, quindi, la causa della distruzione totale del corpo: poiché attraverso il linguaggio viene espressa la sua identità, le parole pronunciate dal *donestre*, cioè il suo nome e il nome dei suoi familiari, fanno sì che il viaggiatore si riconosca in essi, ma è impossibile per l'uomo che entra in contatto con il mostro mantenere contemporaneamente sia l'aspetto che la lingua umana. La differenza tra significante e significato diventa, perciò, il senso di alienazione che l'essere umano ritrova dentro di sé, tra il sé rappresentato tramite la lingua e il sé compreso come corpo³⁶.

L'episodio di cannibalismo successivo può essere letto come esplorazione del timore di perdere i confini che circoscrivono l'identità umana. Nell'atto antropofagico, infatti, il corpo dell'uomo è materialmente assimilato all'interno del corpo mostruoso, il viaggiatore diventa parte costituente di una nuova creatura ibrida, in una fusione totale tra vittima e carnefice, soggetto e oggetto, essere umano e creatura mostruosa. Come visto, il *donestre*, in quanto poliglotta e ibrido, è un Altro dal punto di vista culturale e linguistico e, attraverso la capacità di sembrare familiare e accogliente, oltre a trasformare ciò che appare sicuro in qualcosa di alieno e spaventoso, crea una scissione all'interno del soggetto. Nell'illustrazione presente in *Tib* (Figura 11), il mostro, dopo aver divorato il viaggiatore ne osserva con fascinazione e compassione la testa mozzata; Cohen vede in questa immagine il risultato straniante dell'antropofagia: il viaggiatore, divenuto mostro perché inglobato da esso e vittima delle proprie differenze intrinseche, piange su ciò che resta di un corpo che non gli appartiene più, osserva e considera dall'esterno ciò che egli stesso era un tempo e, così facendo, comprende di esser sempre stato uno straniero per se stesso. L'incontro con il mostro lascia emergere l'«intimate alterity» del soggetto, un ineludibile estraneamento dal sé, «the restless presence at its center of everything it abjects in order to materialize and maintain its borders»³⁷. Per essere del tutto umani, bisognerebbe rigettare lo spazio che l'inumano, il mostruoso, occupa all'interno di ogni

³⁶ Cfr. S. Kim, "Man-Eating Monsters and Ants as Big as Dogs", in L.A.J.R. Houwen (ed.), *Animals and the Symbolic in Mediaeval Art and Literature*, Groningen, Egbert Forsten, 1997, pp. 39-51, in particolare p. 42.

³⁷ Cohen, *Of Giants... cit.*, 1999, pp. 3-4.

soggetto capace di esprimersi in una lingua, il *donestre* è figura di un corpo culturale che per sopravvivere deve continuamente ingerire se stesso.

È in questo senso che l'ibrido rivela ciò che non si vorrebbe conoscere riguardo la natura umana, il momento del pianto sulla testa della sua vittima può esser interpretato come il momento del riconoscimento di un'identità umana tradita.

6.2 L'alterità necessaria del mostro

Le razze pliniane rispondevano al bisogno psicologico di costruire delle figure di contrasto su cui delimitare i confini dell'umanità stessa. La preoccupazione per le categorie dell'ibrido che emerge dal testo delle *Meraviglie d'Oriente*, così come l'esperimento di organizzazione enciclopedica, rivela il tentativo di imporre una categorizzazione precisa alla molteplicità del mondo. Le figure che popolano il trattato, suscitando allo stesso tempo orrore e meraviglia a causa dei confini che violano, rappresentano un tentativo di comprensione per un mondo che è fluido e disordinato³⁸.

In quanto ibride commistioni dell'umano e dell'animale, queste creature racchiudono, allo stesso tempo, l'Altro e il Sé, sono contemporaneamente *Loro* e *Noi*; riuniscono in un unico essere tutto ciò che è familiare e tutto ciò che è estraneo. Le creature mostruose sono *quasi* umane, forniscono un'opposizione necessaria che è solo apparentemente binaria, fungono da carta di contrasto sulla quale la società occidentale può costruire un'identità culturale, e, allo stesso tempo, sono ricettacolo per paure represses, ansie, fantasie e desideri della cultura cristiana.

Nella Grecia ellenistica, le popolazioni mostruose venivano collocate appena oltre le regioni più vicine dell'Asia, il territorio con cui il mondo classico era entrato in più stretto contatto negli scambi commerciali e culturali. Nel medioevo, si continuò a porre il mostruoso a est per convenzione e abitudine, tuttavia, l'ambiente che fa da cornice alle *Meraviglie d'Oriente* non ritrae affatto l'effettiva geografia dei luoghi citati, Armenia, Persia, o Babilonia. Come le popolazioni mostruose rappresentano la costruzione immaginata dell'Altro, così anche l'oriente delle *Meraviglie* è il luogo dell'Altrove, l'unico luogo in cui potevano nascere e prosperare le mostruosità descritte, perché il confine estremo della realtà conosciuta è uno spazio investito di significati morali³⁹. La

³⁸ Cfr. Bynum, *op. cit.*, p. 31.

³⁹ Cfr. Campbell, *op. cit.*, pp. 47-69.

prospettiva medievale cristiana implicava un etnocentrismo fondamentale, evidente nella suddivisione concentrica dell'universo che veniva rappresentato sia nelle mappe che nelle opere etnografiche. Le *mappae mundi* riservavano alle creature mostruose uno spazio ai margini estremi del mondo, sulle rive dell'Oceano, a nord e a sud, quasi fossero proprio i mostri il segnale del confine stesso. La teoria macrobiana divideva la terra in cinque regioni climatiche: due aree di clima gelido ai poli, due zone intermedie di clima temperato, le uniche reputate adatte a ospitare vita intelligente, e una regione equatoriale di clima torrido. La zona centrale era ritenuta impossibile da attraversare e, pertanto, si supposeva che l'emisfero meridionale fosse disabitato. Il luogo riservato all'umanità era costituito, dunque, dal solo continente europeo, considerato come *οἰκουμένη*, che si estendeva attorno a Gerusalemme, centro ideale del mondo. Attraverso questa visione puramente etnocentrica, il mondo naturale si dimostrava più benevolo, grazie al clima temperato e all'assenza di mostruosità, proprio nella regione mediterranea, proprio nei luoghi abitati dagli autori e dai cartografi che propugnavano questa prospettiva. Più lontano ci si spingeva dal centro ideale, meno *umani* erano gli uomini.

Con la cristianizzazione, la società anglosassone acquisisce questa visione del mondo, che, di fatto, sembra anche relegare l'isola ai margini della civiltà e influenzare la percezione che gli Anglosassoni avevano della loro stessa società. Sin dall'alto medioevo, infatti, gli intellettuali stanziati in territorio britannico consideravano la loro posizione nel mondo come isolata e liminale, l'ultimo avamposto solitario prima dell'oceano insuperabile. Le mappe "T-O" collocavano le isole britanniche, in quanto ultime regioni europee, all'estremo nord del globo. Gildas, che lamenta la conquista dell'isola da parte delle popolazioni germaniche, scrive, riguardo alla posizione geografica: «Britannia insula in extremo ferme orbis limite circium» (*De Excidio Britanniae*: III, 1); immagine riecheggiata nell'incipit dell'*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* di Beda: «Britannia Oceani insula» (*Historia Ecclesiastica*: I, 1). Nella concezione Mediterraneo-centrica, *Britannia* e *Hybernia*, circondate solo dall'oceano, risultavano distanti dal centro del mondo cristiano tanto quanto regioni confuse e mitiche come Scizia ed Etiopia⁴⁰.

Dalla sua formazione e per tutto il periodo anglosassone, l'Inghilterra ha una composizione culturale ed etnica molto eterogenea. Quando, alla fine del VI secolo, la

⁴⁰ Per una dettagliata analisi di come la percezione geografica influenza l'identità culturale anglosassone cfr. Mittman, *Maps and Monsters... cit.*, pp. 11-26.

dottrina cristiana allarga la sua influenza sui territori un tempo appartenenti a genti britanniche e da poco conquistati dalle popolazioni germaniche di Angli, Sassoni e Juti, la struttura epistemologica romano-cristiana si sovrappone alle tradizioni preesistenti. Scegliendo di non distruggere i luoghi di culto precedentemente dedicati alle divinità pagane⁴¹, le gerarchie ecclesiastiche favorirono l'innesto di un sincretismo religioso e culturale all'interno di una società già fortemente caratterizzata da incontri e scontri tra identità politiche ed etniche differenti. Ai regni romano-britannici, spesso distinti tra loro, si sostituirono e mescolarono popolazioni di origine germanica (V secolo) – anch'esse distinte – che col tempo vennero scosse prima dalla conversione al cristianesimo (VI secolo), poi dalle successive invasioni dell'era vichinga (IX-X secolo), fino alla conquista normanna (XI secolo). La storia dell'Inghilterra anglosassone, l'idea stessa della nazione inglese, si cementa su frammenti di identità eterogenee derivanti da costruzioni differenti. Come opportunamente scrive Cohen:

The history of Anglo-Saxon England is a narrative of resistant hybridity, of small groups ingested into larger bodies without a full assimilation, without cultural homogeneity: thus the realms of Hwicce, Sussex, Kent, Lindsey, Surrey, Essex, East Anglia, Northumbria, Mercia, and Wessex were sutured over time into progressively larger kingdoms; but although they were eventually unified in political hegemony, these areas retained enough force of heterogeneity to remain dialect regions that persist to the present day⁴².

L'identità unica di una comunità anglosassone, la *Englishness* ricercata dai re del Wessex, nel IX e nel X secolo, in ideale opposizione allo straniero e pagano *Dene*, si fondava, in realtà, su radici molteplici e contraddittorie. Non deve, pertanto, stupire che tra la posizione liminale in cui gli Anglosassoni ponevano la loro stessa cultura e l'esperienza di «resistant hybridity» che ne caratterizza la formazione della comunità, le categorie del mostruoso ricorrono con frequenza nella produzione culturale anglosassone.

Come per l'identità ibrida e contraddittoria della comunità anglosassone, infatti, non esiste categorizzazione definitiva per il mostro ibrido: l'ibridità perturbante del corpo deformato rifugge ogni tentativo di strutturazione sistematica. L'essere liminale, dalla

⁴¹ Riguardo alle strategie da adottare nella conversione degli Angli, sono note le indicazioni di Gregorio Magno all'abate Mellito, nella epistola tramandata anche da Beda, in *Historia Ecclesiastica*, I, 30. Cfr. Gregorio Magno, *Lettere*, XI, 56, in V. Recchia (cur.), Gregorio Magno, *Lettere*, IV, Roma, Città Nuova Editrice, 1999.

⁴² Cohen, *Of Giants... cit.*, p. 4.

natura doppia, minaccia costantemente di dissolvere il confine tra l'altro e il simile, tra natura e cultura, tra esteriorità e interiorità, e rende evidente la fragilità delle distinzioni categoriche. Infatti, il mostruoso, in quanto Altro assoluto, rivela i paradossi della costruzione del concetto stesso di alterità: i poli di qualsiasi confronto di tipo binario non sono mai opposti radicalmente l'uno all'altro, anzi, dipendono uno dall'altro e interagiscono tra loro; il confine tra ciò che è considerato Sé e ciò che è considerato Altro ha necessariamente un doppio stato, poiché è allo stesso tempo una linea di separazione e un tratto di continuità⁴³.

Come scrive Cohen, parafrasando il vangelo di Giovanni (1:14) : «The monster is difference made flesh, come to dwell among us»⁴⁴. Le creature-a-metà che popolano l'Oriente delle *Meraviglie* inglobano al loro interno tutto ciò che viene retoricamente posto a distanza, ma che in realtà nasce da dentro: questi esseri straordinari affiorano nell'immaginario e nella realtà di chi li ha creati per fornire un elemento di comparazione attraverso il quale esorcizzare le ansie culturali riguardo alla loro identità in quanto anglosassoni ed esseri umani.

⁴³ Cfr. M. Uebel, "Unthinking the monster", in *Monster Theory: Reading Culture*, J.J. Cohen (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1996, p. 265.

⁴⁴ Cohen, "Monster Culture (Seven Theses)", in *Monster Theory... cit.*, pp. 3-25.



Figura 1 Dettaglio: uomo acefalo (blemme). British Library, Cotton Tiberius B V, f. 82v.

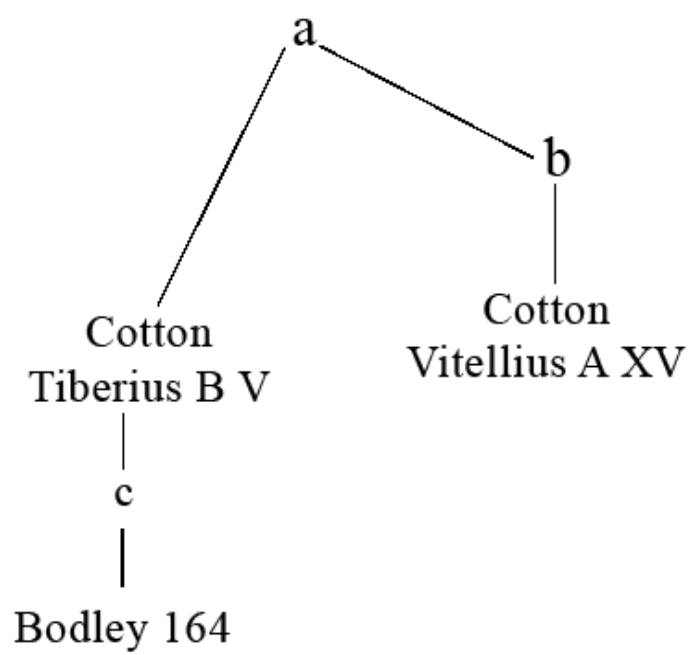


Figura 2 Stemma codicum delle Meraviglie d'Oriente. Cfr. A. Knock, op. cit., p. 57.



Figura 3 Cinocefalo e homodubius ittiofago. British Library, Cotton Tiberius B V, f.80r.



Figura 4 Dettaglio: cinocefalo. British Library, Cotton Vitellius A XV, f. 100r.



Figura 5 Dettaglio: homodubius onocentauro. British Library, Cotton Tiberius B V, f.82v.



Figura 6 Dettaglio: *homodubius onocentauro*. British Library, Cotton Vitellius A XV, f. 102v.



Figura 7: Dettaglio: donna con zanne di cinghiale. British Library, Cotton Vitellius A XV, f.105v.



Figura 8: Dettaglio: donna con zanne di cinghiale. British Library, Cotton Tiberius B V, f. 85r.

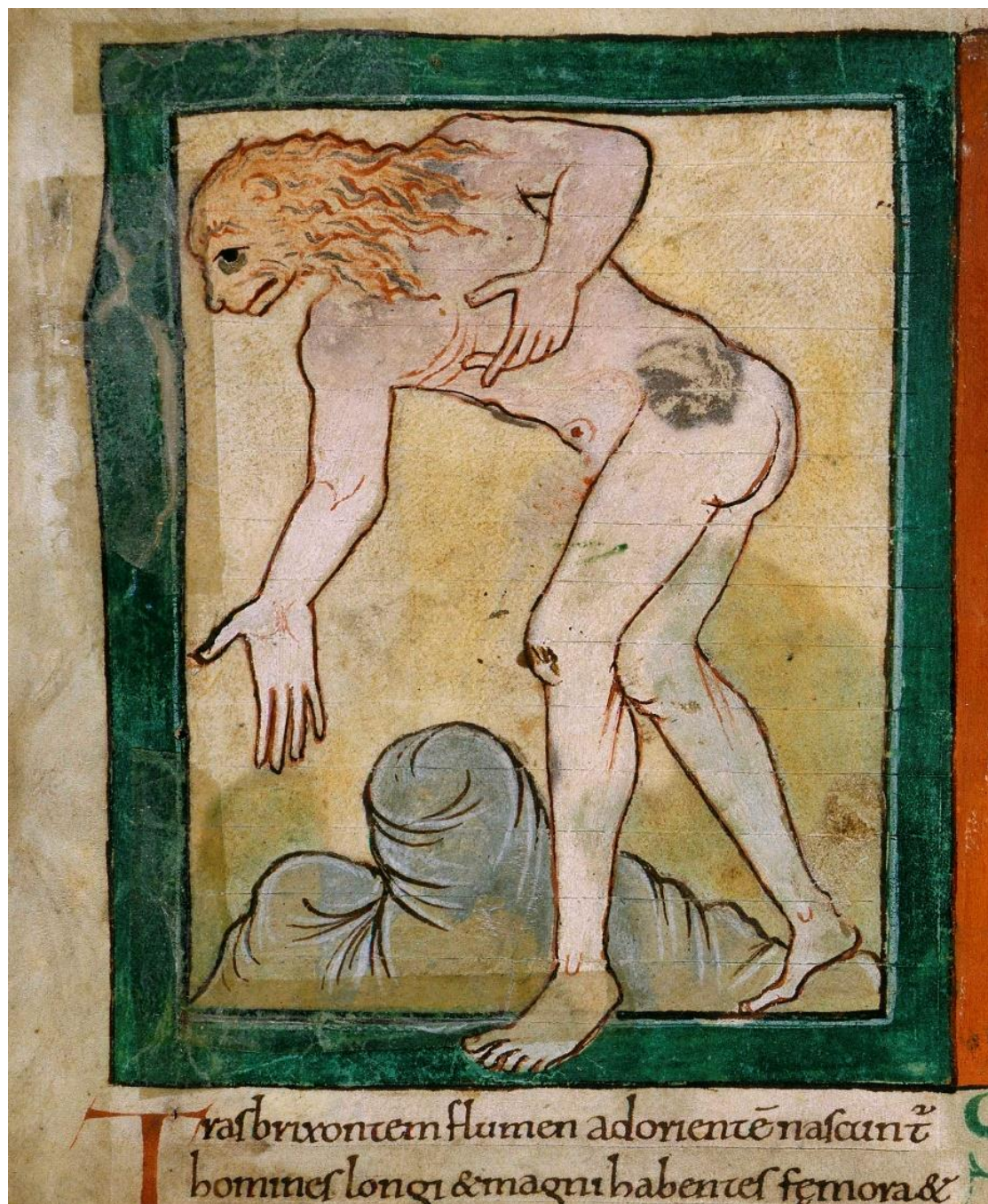


Figura 9 Dettaglio: gigante leontocefalo. British Library, Cotton Tiberius B V, f. 81v.



Figura 10 Dettaglio: *donestre*. British Library, Cotton Vitellius A XV, f. 103v.



Figura 11 Dettaglio: *donestre*. British Library, Cotton Tiberius B V, f. 83v.



Figura 12 Dettaglio: *donestre*. Oxford, Bodleian Library 614, f. 42r.



Figura 13 Dettaglio: iena. New York, Pierpont Morgan Library M. 81, f. 14v.

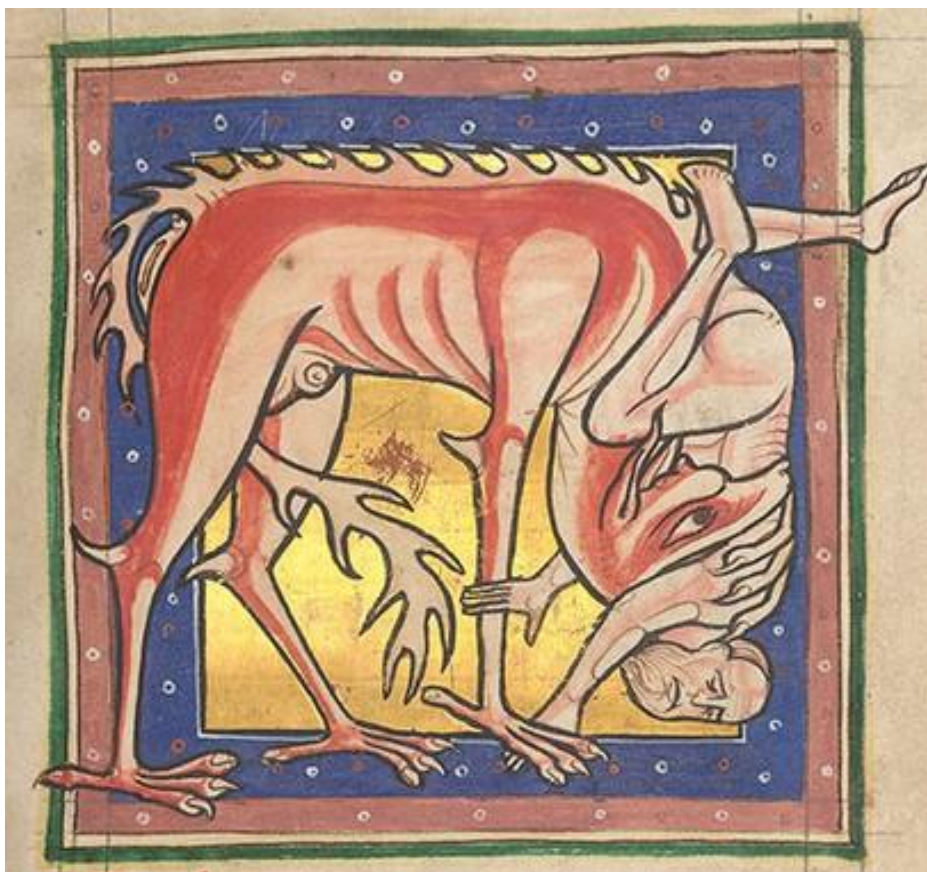


Figura 14 Dettaglio: cocodrillo. New York, Pierpont Morgan Library M. 81, f. 70v.

CONCLUSIONI

Alla luce dell'analisi condotta, le creature delineate negli *Enigmi* dell'*Exeter Book* e le figure ritratte nel trattatello teratologico sulle *Meraviglie d'Oriente* mettono in discussione la prospettiva ereditata dalle tradizioni filosofico-naturalista e giudaico-cristiana, negando una netta separazione tra le qualità umane e l'universo animale.

Nell'esplorazione delle modalità di rappresentazione dei soggetti protagonisti degli *Enigmi*, il costante ricorso alla metafora presenta personaggi rappresentati in modo ambivalente; le figure che popolano la collezione exoniense hanno una natura doppia o metamorfica. L'enigma, spesso, è costruito su contraddizioni e passaggi di stato: da essere animato a oggetto inanimato, da creatura viva a utensile costruito dopo la morte, da un inizio di vita felice a un'esistenza adulta piena di sofferenza. La libertà di immaginazione concessa alla poesia in genere, e al genere enigmatografico in particolare, permette, infatti, a questi poemetti di indagare a fondo la mutevolezza degli elementi naturali, come esemplificato nell'enigma #26/24. Spesso, come avviene negli enigmi #15/13 e #72/70 la strategia retorica della prosopopea, associata all'uso di un lessico attinto da altri generi poetici, facilita il processo di mimesi con il personaggio parlante, oltre a risultare un passaggio fondamentale nella risoluzione del gioco enigmistico; si attiva, così, una connessione empatica con il soggetto protagonista. Le strategie antropomorfe che, in talune occasioni, sono state percepite come un limite di prospettiva, si sono rivelate, nel caso degli *Enigmi*, come strumenti utili per favorire l'autonomia della creatura parlante: nel prestare una voce umana agli animali è agevolata una migliore comprensione degli stessi, l'attenzione si focalizza sulle similarità e non sulle differenze. Peraltro, la personificazione, talvolta, può anche facilitare una inversione nelle posizioni reciproche di uomo e animale, come in #77/74. La personificazione, infatti, permette di identificare la creatura come un'entità diversa dall'umano, ma allo stesso tempo offre agli esseri umani la possibilità di supporre, e dunque tentare di comprendere, il punto di vista animale. Nella varietà delle figure descritte, gli *Enigmi* sembrerebbero, pertanto, riconoscere agli animali una forza vitale analoga a quella degli uomini e lasciano emergere una sofferenza condivisa.

Nelle *Meraviglie d'Oriente* la connessione tra uomini e animali trova invece espressione nella figura dell'ibrido. Nell'organizzazione strutturale del trattato, le

popolazioni ibride assumono la posizione fondamentale di anello di congiunzione tra mostri puramente animali ed esseri completamente umani. Nelle figure mostruose del trattato sono emersi chiaramente i paradossi insiti nelle popolazioni pliniane e le questioni che esse sollevano sul concetto di umanità. Pur identificate come appartenenti ad etnie umane (*manncynn*), le etnie ibride, infatti, riuniscono e confondono aspetti di categorie differenti, impossibili da armonizzare e confutanti la loro umanità: che sia nell'aspetto esteriore oppure nelle abitudini considerate antisociali, popolazioni liminali quali i cinocefali, gli ittiofagi e gli onocentauri oltrepassano la definizione di umano. Appare pertanto specifica l'identificazione degli ittiofagi e degli onocentauri come esseri dalla natura incerta, fin dall'appellativo a essi assegnato, *homodubii*; denominazione che, invero, potrebbe essere estesa a tutte le popolazioni mostruose. Analogamente sfuggente è l'identificazione dei giganti leontocefali e dei *donestri*, due popolazioni che assumono la forma testimoniata nelle *Meraviglie d'Oriente* a seguito di una continua mutazione nella trasmissione testuale: subendo un processo di antropomorfizzazione, queste figure sembrerebbero formarsi proprio all'interno delle possibilità infinite delle commistioni nello spettro continuo tra umanità e animalità. In particolare, il *donestre*, creatura antropofaga e ingannatrice, poiché è uomo nella lingua e nell'aspetto, è contemporaneamente familiare e distruttivo, rappresenta perfettamente il pericolo riconosciuto nell'idea del mostro ibrido. In questo contesto di narrazioni distaccate e neutre, è, infine, emersa come anomala la posizione delle donne ibride: unica etnia mostruosa a subire una censura morale esplicita, perché considerata come una figura perversa che riporta il soggetto alla distinzione tra maschile e femminile, oltre che a quella tra umano e animale. Figure come i *donestri* e le donne ibride sono riflesso di una necessità psicologica: la creazione di elementi di contrasto su cui definire i limiti del concetto di umanità; incarnano, pertanto, il concetto kristeviano di abietto, ovvero spingono al confronto con i confini del sé e minacciano di dissolvere le delimitazioni tra l'Altro e il simile.

È emerso, infine, che, pur lontani dal costituire una riproduzione fedele delle condizioni naturali, i soggetti protagonisti di *Enigmi* e *Meraviglie d'Oriente* offrono nella loro eterogeneità e complessità una visione polivalente degli animali non-umani, una prospettiva che permette di esplorare parallelamente sia le affinità tra le specie che la preoccupazione per il diverso. In questo quadro, l'animalità diventa *locus* dell'Altro, e il

mostruoso una deformazione del sé nel quale l'identità culturale anglosassone potrebbe riconoscere il proprio riflesso.

APPENDICE I

GLI ENIGMI DELL'EXETER BOOK

Numerazione nelle principali edizioni			Soluzioni proposte da	
Krapp & Dobbie (1936)	Williamson (1977)	Muir (2000)	Williamson (1977)	Niles (2006)
K-D 1	W 1	M 1	STORM 'tempesta'	STORM 'tempesta'
K-D 2		M 2		WIND 'vento'
K-D 3		M 3		GOD 'Dio'
K-D 4	W 2	M 4	---	WÆTER-STOPPA 'secchio d'acqua'
K-D 5	W 3	M 5	SHIELD 'scudo'	SCILD 'scudo'
K-D 6	W 4	M 6	SUN 'sole'	SUNNE 'sole'
K-D 7	W 5	M 7	SWAN 'cigno'	SWĀN 'cigno'
K-D 8	W 6	M 8	NIGHTINGALE 'usignolo'	NIHTEGALE 'usignolo'
K-D 9	W 7	M 9	CUCKOO 'cuculo'	GĒAC 'cuculo'
K-D 10	W 8	M 10	BARNACLE GOOSE 'oca facciabianca'	BYRNETE 'oca facciabianca'
K-D 11	W 9	M 11	GLASS OF WINE 'bicchiere di vino'	WĪN OND WĪN-FÆT 'boccale di vino'
K-D 12	W 10	M 12	OX 'bue'	OXA AND OXAN-HYÐ 'bue e pelle'
K-D 13	W 11	M 13	TEN CHICKENS 'dieci pulcini'	TĒN CICENU 'dieci pulcini'
K-D 14	W 12	M 14	DRINKING HORN 'corno pоторio'	OXA OND OX-HORN 'bue e corno'
K-D 15	W 13	M 15	FOX 'volpe'	FOX OND HUND 'volpe e cane'
K-D 16	W 14	M 16	ANCHOR 'ancora'	ANCOR 'ancora'

K-D 17	w 15	M 17	BEEHIVE ‘alveare’ / soluzione incerta	<i>COCER OR BĒO-LĒAP</i> ‘faretra’ o ‘alveare’
K-D 18	w 16	M 18	JUG ‘brocca’	<i>CRŌG; WINCRŌG</i> ‘brocca; brocca di vino’
K-D 19	w 17	M 19	SHIP ‘nave’	<i>SNAC(C)</i> ‘vascello’
K-D 20	w 18	M 20	SWORD ‘spada’	<i>SWĒORD</i> ‘spada’
K-D 21	w 19	M 21	PLOW ‘aratro’	<i>SULH</i> ‘aratro’
K-D 22	w 20	M 22	URSA MAJOR ‘orsa maggiore’	<i>CARLES WĒN</i> ‘carro di Carlo (orsa maggiore)’
K-D 23	w 21	M 23	BOW ‘arco’	<i>BOGA</i> ‘arco’
K-D 24	w 22	M 24	MAGPIE/JAY ‘gazza’/ ‘ghiandaia’	<i>HIGORÆ</i> ‘gazza’
K-D 25	w 23	M 25	ONION ‘cipolla’	<i>CĪPE-LĒAC</i> ‘cipolla’
K-D 26	w 24	M 26	BOOK/BIBLE ‘libro’/‘bibbia’	<i>CRISTES BŌC</i> ‘vangelo’
K-D 27	w 25	M 27	MEAD ‘idromele’	<i>MELE-DĒAW OND MEDU</i> ‘indromele e nettare’
K-D 28	w 26	M 28	---	<i>BERE OND EALU</i> ‘birra e sidro’
K-D 29	w 27	M 29	MOON AND SUN ‘luna e sole’	<i>MŌNA OND SUNNE</i> ‘luna e sole’
K-D 30	w 28	M 30	TREE ‘albero’	<i>TRĒOW</i> ‘albero/ Legno/ oggetto di legno’
K-D 31	w 29	M 31	BAGPIPE ‘cornamusa’	<i>*BLÆST-PIPE</i> ‘cornamusa’
K-D 32	w 30	M 32	SHIP ‘nave’	<i>CĒAP-SCIP</i> ‘nave mercantile’
K-D 33	w 31	M 33	ICEBERG ‘iceberg’	<i>ĪS</i> ‘ghiaccio’
K-D 34	w 32	M 34	RAKE ‘rastrello’	<i>RACA</i> ‘rastrello’
K-D 35	w 33	M 35	MAILCOAT ‘cotta di maglia’	<i>BYRNE</i> ‘cotta di maglia’
K-D 36	w 34	M 36	SHIP ‘nave’	---
K-D 37	w 35	M 37	BELLOWS ‘mantice’	<i>BLÆST-BELG</i> ‘mantice’

K-D 38	w 36	M 38	BULL CALF ‘vitello’	<i>BULLUC</i> ‘vitello’
K-D 39	w 37	M 39	SPEECH ‘discorso’	<i>SWEFN</i> ‘sogno premonitore
K-D 40	w 38	M 40	CREATION ‘creazione’	<i>GESCEAFT</i> ‘creazione’
K-D 41	w 39	M 41	WATER ‘acqua’	<i>WÆTER</i> ‘acqua’
K-D 42	w 40	M 42	COCK AND HEN ‘gallo e gallina’	<i>HANA OND HÆN</i> ‘gallo e gallina’
K-D 43	w 41	M 43	SOUL AND BODY ‘anima e corpo’	<i>GÆST ON LĪC-HAMA</i> ‘anima e corpo’
K-D 44	w 42	M 44	KEY ‘chiave’	<i>CÆG OND CLUSTOR</i> ‘chiave e serratura’
K-D 45	w 43	M 45	DOUGH ‘impasto’	<i>DĀH</i> ‘impasto’
K-D 46	w 44	M 46	LOT AND HIS FAMILY ‘Lot e la sua famiglia’	<i>LŌÐ OND HIS TŪDOR</i> ‘Lot e i suoi figli’
K-D 47	w 45	M 47	BOOKWORM ‘tarma da libro’	<i>MAÞA OND SEALM-BŌC</i> ‘tarma e salterio’
K-D 48	w 46	M 48	PATEN OR CHALICE ‘Patena o calice’	<i>HŪSEL-DISC</i> ‘Patena’
K-D 49	w 47	M 49	soluzione incerta	<i>HLĀF OND OFEN</i> ‘pane e forno’
K-D 50	w 48	M 50	FIRE ‘fuoco’	<i>LĪG</i> ‘fiamma’
K-D 51	w 49	M 51	PEN AND FINGERS ‘penna e dita’	<i>FEPER OND FINGRAS</i> ‘penna e dita’
K-D 52	w 50	M 52	FLAIL ‘mazzafrusto’	<i>ÞERSCEL</i> ‘mazzafrusto’
K-D 53	w 51	M 53	BATTERING RAM ‘ariete’	<i>GEALG-TREOW</i> ‘gogna/croce’
K-D 54	w 52	M 54	CHURN ‘zangola’	<i>CYRN OND BUTERE</i> ‘zangola e burro’
K-D 55	w 53	M 55	---	<i>*WÆPEN-HENGEN</i> ‘rastrelliera per armi’
K-D 56	w 54	M 56	WEB AND LOOM ‘arazzo e telaio’	<i>WEBB OND WEB-BĒAM</i> ‘arazzo e telaio’
K-D 57	w 55	M 57	SWALLOWS ‘rondini’	<i>CRĀWAN</i> ‘corvi’

K-D 58	w 56	M 58	WELL SWEEP ‘pozzo’	* <i>RĀD-RŌD</i> ‘pozzo’
K-D 59	w 57	M 59	CHALICE ‘calice’	<i>HŪSEL-FÆT</i> ‘calice’
K-D 60	w 58	M 60	RUNESTAFF	<i>HRĒOD</i> ‘calamo’
K-D 61	w 59	M 61	HELMET ‘elmo’	<i>CYRTEL</i> ‘veste’
K-D 62	w 60	M 62	BORER ‘punteruolo’	<i>NAFU-GĀR</i> ‘augure’
K-D 63	w 61	M 63	BEAKER ‘ampolla’	<i>GLÆS-FÆT</i> ‘ampolla di vetro’
K-D 64	w 62	M 64	SHIP ‘nave’	<i>BRIM-HENGEST</i> ‘nave’
K-D 65	w 63	M 65	ONION ‘cipolla’	<i>CĪPE</i> ‘cipolla’
K-D 66	w 64	M 66	CREATION ‘creazione’	<i>GESCEAFT</i> ‘creazione’
K-D 67	w 65	M 67	BIBLE ‘bibbia’	---_____
K-D 68	w 66	M 68	ICEBERG ‘iceberg’	---
K-D 69				<i>ĪS OR ĪS-MERE</i> ‘ghiaccio’ o’ stagno ghiacciato’
K-D 70	w 67	M 69	LYRE ‘lira’	<i>CYRICEAN BELLE</i> ‘campana della chiesa’
	w 68	M 70	LIGHTHOUSE ‘faro’	<i>CANDEL</i> ‘candela’
K-D 71	w 69	M 71	SWORD ‘spada’	<i>SWĒORD</i> ‘spada’
K-D 72	w 70	M 72	OX ‘bue’	<i>OXA</i> ‘bue’
K-D 73	w 71	M 73	SPEAR ‘lancia’	<i>ÆSC</i> ‘lancia’
K-D 74	w 72	M 74	SHIP’S FIGUREHEAD ‘polena’	<i>ĀC OND BĀT</i> ‘quercia, nave di quercia’
K-D 75	w 73	M 75	PISS ‘urina’	<i>HUND OND HIND</i> ‘cane e cerva’
K-D 76				
K-D 77	w 74	M 76	OYSTER ‘ostrica’	<i>OSTRE</i> ‘ostrica’
K-D 78	w 75	M 77	LAMPREY ‘lampreda’	<i>CRABBA</i> ‘granchio’
K-D 79	w 76	M 78	HORN ‘corno’	<i>HORN</i> ‘corno’
K-D 80		M 79		
K-D 81	w 77	M 80	WEATHERCOCK ‘segnavento’	* <i>WEDER-COC</i> ‘segnavento’

K-D 82	W 78	M 81	HARROW ‘erpice’	---___
K-D 83	W 79	M 82	GOLD ‘oro’	<i>ŌRA</i> ‘minerale metallico/moneta’
K-D 84	W 80	M 83	WATER ‘acqua’	<i>WÆTER</i> ‘acqua’
K-D 85	W 81	M 84	FISH IN THE RIVER ‘pesce nel fiume’	<i>FISC OND FLŌD</i> ‘pesce e fiume’
K-D 86	W 82	M 85	ONE-EYED SELLER OF GARLIC ‘venditore di aglio con un occhio solo’	<i>ĀN-ĒAGEDE GĀR-LĒAC</i> <i>MONGER</i> ‘venditore di aglio con un occhio solo’
K-D 87	W 83	M 86	BELLOWS ‘mantice’	<i>BLÆST-BELG</i> ‘mantice’
K-D 88	W 84	M 87	INKHORN ‘calamaio’	<i>HEORTES HORN</i> ‘calamaio da corna di cervo’
K-D 89	W 85	M 88	---	---
K-D 90	W 86	M 89	<i>enigma in latino</i>	<i>enigma in latino</i>
K-D 91	W 87	M 90	KEY ‘chiave’	<i>CÆG</i> ‘chiave’
K-D 92	W 88	M 91	BEECH/BOOK ‘faggio/libro’	<i>BŌC</i> ‘albero di faggio/libro’
K-D 93	W 89	M 92	INKHORN ‘calamaio’	<i>BLÆC-HORN</i> ‘calamaio’
K-D 94	W 90	M 93	CREATION ‘creazione’	<i>GESCEAFT</i> ‘creazione’
K-D 95	W 91	M 94	BOOK ‘libro’	<i>MŌN</i> ‘luna’

ENIGMA #12/10

Oxa ond oxan-hȳd, ‘bue e derivati’, cfr. “La Metamorfosi negli Enigmi”, pp. 60-62.

ENIGMA #15/13

Fox (oððe igil oððe brocc), ‘volpe’ (o ‘istricce’ o ‘tasso’), cfr. “2.1 #15/13: combattere come un uomo”, pp. 34-42.

ENIGMA #26/24:

Biblio-þēce oððe godspell-bōc, ‘Bibbia’ o ‘Vangelo’, cfr. “3.1 #26/24: da animale a libro”, cfr. pp. 62-73.

ENIGMA #36/38:

Bulluc, ‘vitello’, cfr. “2.3: 72/70: sgobbare come un bue”, pp. 49-53.

ENIGMA #72/70:

Oxa, ‘bue’, cfr. “2.3 #72/70: sgobbare come un bue”, pp. 53-57.

ENIGMA #77/74:

Ostre, ‘ostrica’, cfr. “2.2 #77/74: mangiare come un animale”, cfr. pp. 42-48.

ENIGMA #12/10

- Fotum ic fere, foldan slite,
grene wongas, þenden ic gæst bere.
- 3 Gif me feorh losað, fæste binde
swearte Wealas, hwilum sellan men.
Hwilum ic deorum drincan selle
- 6 beorne of bosme; hwilum mec bryd triedeð
felawlonc fotum, hwilum feorran broht
wonfeax Wale wegeð ond þyð,
- 9 dol druncmennen deorcum nihtum,
wæteð in wætre, wyrmeð hwilum
fægre to fyre; me on fæðme sticap
- 12 hygegalan hond, hwyrfeð geneahhe,
swifeð me geond sweartne. Saga hwæt ic hatte,
þe ic lifgende lond reafige
- 15 ond æfter deaþe dryhtum þeowige.

Cammino sui miei piedi, dissodo la terra e i campi verdi, finché ho vita. Se la vita mi lascia, lego saldamente talvolta gli schiavi scuri, talvolta uomini migliori. Talvolta do agli uomini coraggiosi delle bevande dalle mie parti interne; talvolta una sposa mi calpesta orgogliosa coi piedi, talvolta una schiava dai capelli scuri, mi porta lontano, mi sposta e mi calpesta, la sciocca serve ubriaca, nelle notti oscure, mi inumidisce nell'acqua e, qualche volta, mi riscalda piacevolmente al fuoco; una mano libidinosa mi posiziona sul grembo, ruota ripetutamente, mi fa scivolare nell'oscurità. Di' come mi chiamo, io che, vivente, rivolto la terra e, dopo la morte, servo gli uomini.

ENIGMA #15/13

- Hals is min hwit ond heafod fealo,
sidan swa some. Swift ic eom of feþe,
3 beadowæpen bere. Me on bæce standað
her swylce swe on hleorum; hlifiað tu
earan ofer eagam. Ordum ic steppe
6 in grene græs. Me bið gyrn witod
gif mec onhæle an onfindeð
wælgrim wiga þær ic wic buge,
9 bold mid bearnum, ond ic bide þær
mid geoguðcnosle. Hwonne gæst cume
to durum minum, him biþ deað witod;
12 forþon ic sceal of eðle eaforan mine
forhtmod fergan, fleame nergan.
Gif he me æfterweard ealles weorþeð –
15 hine breost berað – ic his bidan ne dear,
reþes on geruman – ne ic þæt ræd teale –
ac ic sceal fromlice feþemundum
18 þurh steapne beorg stræte wyrcan.
Eaþe ic mæg freora feorh genergan
gif ic mægburge mot mine gelædan
21 on degolne weg þurh dunþyrel
swæse ond gesibbe; ic me sibþan ne þearf
wælhwelpes wig wiht onsittan.
24 Gif se niðsceaþa nearwe stige
me on swaþe seceþ, ne tosæleþ him
on þam gegnpaþe gupgemotes,

27 siþþan ic þurh hylles hrof geræce
ond þurh hest hrino hildepilum
laðgewinnan þam þe ic longe fleah.

Il mio collo è bianco e il capo marroncino, così come i miei fianchi. Sono agile nel passo, porto con me armi da guerra. Sul mio dorso c'è il pelo, così come sulle guance; s'alzano ritte due orecchie sopra gli occhi. Cammino in punta di piedi sul prato verde. Il mio destino sarà di sofferenza se un guerriero bramoso di stragi mi scova nascosta là dove abito, a riparo con i miei figli, e resto là con la mia giovane famiglia. Quando arriverà lo straniero alle mie porte, il loro destino sarà di morte; perciò dovrò condurre i miei figli lontano da casa e difenderli, fuggendo con animo spaventato. Se costui dopo mi seguirà – striscia sul petto –, non potrò rischiare, attendere quell'essere crudele in casa – il buon senso non lo consiglia – ma dovrò, con coraggio e con le zampe anteriori costruire una strada attraverso la collina alta. Potrò con facilità difendere le vite dei parenti, se riuscirò a condurre i miei familiari, per un percorso segreto, attraverso una cavità nella collina, i cari consanguinei; dopo, non avrò bisogno di occuparmi affatto per l'attacco del cucciolo devastatore. Se il nemico malvagio cercherà le mie tracce attraverso lo stretto passaggio, non gli verrà a mancare lo scontro sul sentiero ostile dopo che avrò raggiunto la cima della collina e colpirò ferocemente con lance di guerra l'odiato nemico da cui per lungo tempo sono fuggita.

ENIGMA #26/24

- Mec feonda sum feore besnyðede,
woruldstrenga binom wætte siþþan,
3 dyfde on wætre, dyde eft þonan
 sette on sunnan þær ic swiþe beleas
 herum þam þe ic hæfde. Heard mec siþþan
6 snað seaxses ecg, sindrum begrunden;
 fingras feoldan, ond mec fugles wyn
 geondsprenge speddropum spyrede geneahhe,
9 ofer brunne brerd, beamtelge swealg,
 streames dæle, stop eft on mec,
 siþade sweartlast. Mec siþþan wraþ
12 hæleð hleobordum, hyde beþenede,
 gierede mec mid golde; forþon me glisedon
 wrætlic weorc smiþa, wire bifongen.
15 Nu þa gereno ond se reada telg
 ond þa wuldorgesteald wide mære
 dryhtfolca helm – nales dol wite.
18 Gif min bearn wera brucan willað,
 hy beoð þy gesundran ond þy sigefæstran,
 heortum þy hwætran ond þy hygebliþran,
21 ferþe þy frodran, habbaþ freonda þy ma,
 swæsra ond gesibbra, soþra ond godra,
 tilra ond getreowra, þa hyra tyr ond ead
24 estum ycað, ond hy arstafum,
 lissum bilecgað, ond hi lufan fæþmum
 fæste clyppað. Frige hwæt ic hatte,
27 niþum to nytte; nama min is mære,
 hæleþum gifre ond halig sylf.

Uno dei miei nemici mi strappò la vita, mi privò della forza vitale, in seguito mi bagnò, mi immerse nell'acqua, poi mi spostò da lì e mi posò al sole dove fui costretto a perdere i peli che avevo. In seguito la lama del coltello mi squarciò con durezza, fui sfregato con ceneri; le dita mi piegarono, e la gioia dell'uccello sparse su di me utili gocce, lasciando sufficienti tracce oltre il margine bruno, ingoiò la tintura d'albero, una parte di quello zampillo avanzò di nuovo su di me, lasciando una traccia scura. Dopo un uomo valoroso mi coprì con assi protettive, mi avvolse nella pelle, mi adornò con oro; perciò risplendono su di me le mirabili opere degli orafi, avvolte in filigrana. Ora gli ornamenti e la tinta rossa e i gloriosi addobbi celebrano in lungo e in largo il protettore della schiera dei popoli – lo stolto non vi troverà alcun errore. Se di me i figli degli uomini vorranno fare uso, essi saranno tanto più sicuri e vittoriosi, più valorosi nel cuore e lieti nell'animo, più saggi nella mente; avranno tanti amici in più, cari e vicini, veri e buoni, utili e fedeli, accresceranno di buon animo la loro gloria e prosperità, e ricopriranno loro di favori e servigi, e li stringeranno forte in abbracci d'amore. Chiedi come mi chiamo, io al servizio degli uomini; il mio nome è famoso, utile agli uomini e sacro in sè.

ENIGMA #38/36

- Ic þa wiht geseah wæpnedcynnes
geoguðmyrþe grædig: him on gafol forlet
- ³ ferðfriþende feower wellan
scire sceotan, on gesceap þeotan.
Mon maþelade, se þe me gesægde:
- ⁶ “Seo wiht, gif hio gedygeð, duna briceð;
gif he tobirsteð, bindeð cwise.”

Vidi una creatura di sesso maschile avida nelle gioie della gioventù: come tributo per lui la sostentatrice della vita lasciava che scorressero quattro limpide fontane, a mormorare in delizia. Un uomo parlò, e mi disse: “Questa creatura, se vive, fende i colli; se va in pezzi, lega i vivi.”

ENIGMA #72/70

- Ic wæs lytel [.....]
fo [.....]
3]te geaf [.....
.....]pe þe unc gemæne [.....
.....] sweostor min
6 fedde mec [.....] oft ic feower teah
swæse broþor, þara onsundran gehwylc
dægtidum me drincan sealde
9 þurh þyrel þearle. Ic þæh on lust
oþþæt ic wæs yldra ond þæt anforlet
sweartum hyrde; siþade widdor,
12 mearcpaþas træd, moras pæðde,
bunden under beame, beag hæfde on healse,
wean on laste weorc þrowade,
15 earfoða dæl. Oft mec isern scod
sare on sidan; ic swigade,
næfre meldade monna ængum
18 gif me ordstæpe egle wæron.

Io ero piccolo ... dava ... in comune a noi due ... mia sorella mi nutriva ... spesso tiravo quattro fratelli gentili, là dove ciascuno separatamente mi dava ogni giorno abbondantemente da bere attraverso un'apertura. Crebbi nel piacere finché non diventai adulto e lo abbandonai per uno scuro mandriano; viaggiai in lungo e in largo, calcai sentieri attraverso confini, oltrepassai le brughiere, legato al legno, portavo un anello al collo, patii un calvario su un cammino di miseria, la mia parte di tribolazioni. Spesso il ferro mi colpiva intensamente sul fianco; io restavo in silenzio, non ho mai accusato alcuno anche se i bastoni appuntiti mi erano odiosi.

ENIGMA #77/74

- Sæ mec fedde, sundhelm þeahte,
ond mec yþa wrugon eorþan getenge,
3 feþelease; oft ic flode ongean
muð ontynde. Nu wile monna sum
min flæsc fretan; felles ne recceð,
6 siþþan he me of sidan seaxes orde
hyd arypeð, [...]ec hr[.]þe siþþan
iteð unsodene ea[.....]d

Il mare mi nutrì, l'elmo dell'acqua mi nascose, e le onde mi coprirono vicino alla terra, privo di piedi; spesso aprivo la bocca verso il flutto. Ora un uomo vuole divorare la mia carne; non si cura della mia pelle, quando con la punta del coltello strappa le interiora, [...] e poi mi mangia crudo [...]

GLOSSARIO

La lemmatizzazione si basa sul *DOE* (A-I) e sull'*ASD* (J-Z). Le lezioni considerate dubbie sono precedute da †. Sono state usate le seguenti abbreviazioni:

acc. *accusativo*
agg. *aggettivo*
atem. *atematico*
art. det. *articolo determinativo*
art. indet. *articolo indeterminativo*
avv. *avverbio*
compar. *comparativo*
congiun. *coniuntivo*
cong. *coniunzione*
dat. *dativo*
f. *femminile*
gen. *genitivo*
imper. *imperativo*
ind. *indicativo*
indecl. *indeclinabile*
inf. *infinito presente, se non altrimenti specificato*
lett. *letteralmente*
m. *maschile*
n. *neutro*
nom. *nominativo*
num. card. *numerale cardinale*
num. ord. *numerale ordinale*
pl. *plurale*
pp. *participio passato*
ppr. *participio presente*
pr. *presente indicativo, se non altrimenti specificato*
prep. *preposizione*
pron. *pronome*
pt. *preterito indicativo, se non altrimenti specificato*
sg. *singolare*
sost. *sostantivo*
str. *strumentale*
superl. *superlativo*
v. *verbo*

A

ac, cong., *ma*; AC #15/13, v17a.

æfter, avv. / prep., *dopo, dopo che*; ÆFTER #12/10, v15a.

æfterweard, avv., *dopo*; ÆFTERWEARD #15/13, v14a.

ānig ænig, agg./pro. indef., *alcuno*; dat. sg. ÆNGUM #72/70, v17b.

ānforlætan, v. ft. VII, [ānforlætan, ānforlēt/anforleōrt/anforleōt, ānforlēton, ānforlæten], *abbandonare, lasciare*; pt. 1 sg. ANFORLET #72/70, v10b.

ārstæf, sost. m. -a, *favore*; dat. pl. ARSTAFUM #26/24, v24b.

arȳpan, v. db. I, [arȳpan, arȳpede, arȳpedon, arȳped], *strappare*; pr. 3 sg. ARYPEÐ #77/74, v7a.

B

bæc, sost. n. -a, *dorso*; dat. sg. BÆCE #15/13, v3b.

beaduwaepen, sost. n. -a, *arma da guerra*; acc. sg. BEADOWÆPEN #15/13, v3a.

bēag, sost. m. -a, *anello, collare*; acc. sg. BEAG #72/70, v13b.

bēam, sost. m. -a, *legno*; dat. sg. BEAME #72/70, v13a.

bēamtelg, sost. m. -a, *tintura d'albero*; dat. sg. BEAMTELGE #26/24, v9b.

bearn, sost. n. -a, *figlio, prole*; nom. pl. BEARN #24/26, v18a; dat. pl. BEARNUM #15/13, v9a.

befōn, v. ft. VII, [befōn, befēng, befēngon, befangen/befongen], *avvolgere*; pp. nom. m. sg. BIFONGEN #26/24, v14b.

begrindan, v. ft. III, [begrindan, begrand, begrundon, begrunden]. *sfregare*; pp. nom. sg. m. BEGRUNDEN #26/24, v6b.

belecgan, v. db. I, [belecgan, belegde/belēde, belegdon, belegd/belēd] *ricoprire di*; pr. 3 pl. BILECGAÐ #26/24, v25a.

beleōsan, v. ft. II, [beleōsan, beleās, beluron, beloren] *perdere*; pt. 1 sg. BELEAS #26/24, v4b.

beniman, v. ft. IV, [beniman, benam, benāmon, benumen], (con acc. e gen.) *privare di*; pt. 3 sg. BINOM #26/24, v2a.

beōn, wesan, v. atem., [beōn/wesan, wæs, wæron], *essere*; pr. 1 sg. EOM #15/13, v2b; pr. 3 sg. IS #15/13, v1a; #26/24, v27b; BYÐ #15/13, v6b; BIÐ #15/13, v11b; pr. 3 pl. BEOÐ #26/24, v19a; pt. 1 sg. WÆS #72/70, v1a, v10a; pt. pl. WÆRON #72/70, v18b.

beorg, beorh, sost. m. -a, *collina, montagna*; acc. sg. BEORG #15/13, v18a.

beorn, sost. m. -a, *uomo, nobile, guerriero*; dat. pl. BEORNE #12/10, v6a.

beran, v. ft. VI, [beran/beoran, bær, bæron, boren] *portare, sopportare, avere; strisciare*; pr. 1 sg. BERE #12/10, v2b; #15/13, v3a; pr. 3 sg. BERAÐ #15/13, v15a.

besnyppan, v. db. I, [besnyppan, besnyþede, besnyþedon, besnyþed], (con acc. e dat.) *strappare di*; pt. 3 sg. BESNYÞEDE #26/24, v1b.

beþennan, v. db. I, [beþennan, beþenede, beþenedon, beþened], *avvolgere*; pt. 3 sg. BEÞENEDE #26/24, v12b.

bīdan, v. ft. I, [bīdan, bād, bidon, biden], *restare, attendere*; pr. 1 sg. BIDE #15/13, v9b; inf. BIDAN #15/13, v15b.

bindan, v. ft. III, [bindan, band/ bond, bundon, bunden], *legare*; pr. 1 sg. BINDE #12/10, v3b; pr. 3 sg. BINDEÐ #38/36, v7b; pp. BUNDEN #72/70, v13a.

botl, bold, sost. n. -a, *riparo, dimora, abitazione*; acc. sg. BOLD #15/13, v9a.

bōsm, sost. m. -a, *parte interna, interiora; grembo*; dat. sg. BOSME #12/10, v6a.

brecan, v. ft. IV, [breca, bræc, bræcon, brocen], *fendere*; pr. 3 sg. BRICEÐ #38/36, v6b.

brengan, v. db. I, [brengan, brohte, brohton, broht], *portare, condurre*; pp. BROHT #12/10, v7b.

breōst, sost. n. -a, *petto*; nom. sg. BREOST #15/13, v15a.

brerd, brord, sost. m. -a, *margin*e; acc. sg. BRERD #26/24, v9a.

brōþor, sost. m. indecl. -r, *fratello*; BROÞOR #72/70, v7a.

brūcan, v. ft. II, [brūcan, breāc, brucon, brocen], (con gen.) *fare uso*; inf. BRUCAN #26/24, v 18b.

brūn, agg., *bruno*; acc. sg. m. BRUNNE #26/24, v9a.

brȳd, sost. f. -i, *sposa, donna*; nom. sg. BRYD #12/10, v6b.

būgan, būan, v. atem. /db. III, [būgan, bude, budon] *abitare*; pr. 1 sg. BUGE #15/13, v8b.

C

clyppan, v. db. I, [clyppan, clypte, clypton, clypt], *stringere, abbracciare*; pr. 3 pl. CLYPPAÐ #26/24, v26a.

cuman, v. ft. IV, [cuman, com/cwom, cōmon/cwōmon, cumen/cymen], *venire, arrivare*; pr. 3 sg. CUME #15/13, v10b.

cwic, **cucu**, agg., *vivo*; acc. pl. m. CWICE #38/36, v7b.

D

dægtidum, avv., *ogni giorno*; DÆGTIDUM #72/70, v8a.

dæl, sost. m. -i, *parte*; nom. sg. DÆL #72/70, v15a; dat. sg. DÆLE #26/24, v10a.

dēap, sost. m. -a, *morte*; nom. sg. DEAP #15/13, v11b; dat. sg. DEAPE #12/10, v15a.

dēor, agg., *coraggioso*; dat. pl. m. DEORUM #12/10, v5a.

deorc, agg., *oscuro*; dat. pl. f. DEORCUM #12/10, v9b.

gedīgan, v. db. I, [gedīgan, gedīgde, gedīgdon, gedīged], *vivere, sopravvivere*; pr. 3 sg. GEDYGEÐ #38/36, v6a.

dīgol, agg., *segreto, nascosto*; acc. sg. m. DEGOLNE #15/13, v21a.

dol, agg., *sciocco, stolto*; nom. sg. m. DOL #12/10, v9a; # 24/26, v17b.

dōn, v. atem., dōn, dyde, dydon, dōn/dēn], *fare; spostare*; pt. 3 sg. DYDE #26/24, v3b.

drincan, v. ft. III, [drincan, dranc, druncon, druncen], *bere*; inf. DRINCAN #72/70, v8b.

druncmenn, sost. f. -o, *serva ubriaca*; nom. sg. DRUNCMENNEN #12/10, v9a.

dryht, sost. f. -i, *uomini; popolo, stirpe*; dat. pl. DRYHTUM #12/10, v15b.

dryhtfolc, sost. n. -a, *schiera dei popoli*; gen. pl. DRYHTFOLCA #26/24, v17a.

drync, **drynca**, sost. m. -i, *bevanda*; acc. pl. DRINCAN #12/10, v5b.

dūn, sost. f., *collina*; acc. pl. DUNA #38/36, v6b.

duru, sost. f. -n, *porta*; dat. pl. DURUM #15/13, v11a.

durran, v. pt.-pr. [durran, dorste, dorston, dorren], *rischiare*; pr. 3 sg. DEAR #15/13, v15b.

dýfan, v. db. I, [dýfan, dýfde, dyfdon, dyfed], *immergersi*; pt. 3 sg. DYFDE #26/24, v3a.

dynþyrel, sost. n. -a, *cavità nella collina*, acc. sg. n. DUNÞYREL #15/13, v21b

E

ēad, sost. n. -a, *prosperità*; acc. sg. EAD #26/24, v23b.

eāpe, avv., *con facilità*; EAPE #15/13, v19a.

eafora, sost. m. -n, *figlio, successore*; acc. pl. EAFORAN #15/13, v12b.

ēage, sost. n., *occhio*; dat. pl. EAGUM #15/13, v5a.
eald, agg., *adulto, vecchio*; nom. sg. m. compar. YLDRA #72/70, v10a.
ealles, avv., *del tutto*; EALLES #15/13, v14b.
ēare, **ēar**, sost. n. -n., *orecchio*; nom. pl. EARAN #15/13, v5a.
earfoþ, **earfoþe**, **earfoþu**, sost. n. -a e f. -o, *tribolazione*; gen. pl. EARFOÐA #72/70, v15a.
ecg, sost. f. -o, *lama, bordo*; nom. sg. ECG #26/24, v6a.
eft, avv., *poi, di nuovo*; EFT #26/24, v3b, v10b.
egle, agg., *odioso*; gen. sg. f. EGLE #72//0, v18b.
eorþe, sost. f. -n., *terra*; dat. sg. EORÐAN #77/74, v2b.
ēst, sost. f. -i, *buon animo*; dat. pl. ESTUM #26/24, v24a.
etan, v. ft. v, [etan, æt, æton, eten], *mangiare*; pr. 3 sg. ITED #77/74, v8a.
ēpel, sost. m. -a, *casa*; dat. sg. EDLE #15/13, v12a.

F

fæþm, sost. m./f. -a, *abbraccio, grembo*; dat. sg. FÆÐME #12/10, v11b; dat. pl. FÆÐMUM #26/24, v25b.
fægere, avv., *piacevolmente*; FÆGRE #12/10, v11a.
fæste, avv., *fermamente, saldamente, con forza*; FÆSTE #12/10, v3b; #26/24, v26a.
fealdan, v. ft. VII, [fealdan, feōld, feōldon, fealden], (con acc.) *piegare*; pt. 3 pl. FEOLDAN #26/24, v7a.
fealu, agg., *marroncino; (color maggese, giallo, rosso pallido)*; nom. sg. n. FEALO #15/13, v1b.
fēdan, v. db. I, [fēdan, fēdde, fēddon, fēded/fēdd], *nutrire, sostenere*; pt. 3 sg. FEDDE #72/70, v6a; #77/74, v1a.
felawlanc, agg., *orgogliosa*; nom. sg. f. FELAWLONC #12/10, v7a.
fell, sost. n. -a, *pelle*; gen. sg. FELLES #77/74, v5b.
fēond, sost. m. -nd, *nemico*; gen. pl. FEONDA #26/24, v1a.
feorh, sost. n./m. -a, *vita, forza vitale*; acc. sg. FEORH #12/10, v3a; #15/13, v19b; dat. sg. FEORE #26/24, v1b.
feorran, **fyrran**, avv., *lontano*; FEORRAN #12/10, v7b.
fēower, agg. num. card., *quattro*; FEOWER #38/36, v3b; #72/70, v6b.

fēran, v. db. I, [feran, ferde, ferdon, fered], *andare, camminare, partire, viaggiare*; pr. 1 sg. FERE #12/10, v1a.

ferian, v. db. I, [ferian/fergan; ferede; fered], *condurre*; inf. FERGAN #15/13, v13a.

ferhþ, sost. m. -a, *mente*; dat. sg. FERÐE #26/24, v21a.

ferþfripende, agg., *sontentatore di vita*; nom. sg. f. FERÐFRIPENDE #38/36, v3a.

fēþe, sost. n. -a, *passo*; dat. sg. FEÐE #15/13, v2b.

fēþelēas, agg., *privo di piedi*; acc. sg. f. FEÐELEAS #77/74, v3a.

fēþemund, sost. f. -o, *zampa anteriore*; dat. pl. FEÐEMUNDUM #15/13, v17b.

finger, sost. m. -a, *dito*; nom. pl. FINGRAS #26/24, v7a.

flāsc, sost. n. -i, *carne*; nom. sg. FLÆSC #77/74, v5a.

flēam, sost. m. -a, *fuga*; dat. sg. FLEAME #15/13, v13b.

flēogan, v. ft. II, [fleōgan, fleāg/ fleāh, flugon, flogen], *fuggire*; pt.1 sg. FLEAH #15/13, v29b.

flōd, sost. m. -n e -a, *flutto*; dat. sg. FLODE #77/74, v3b.

folde, sost. f. -n, *terra*; acc. sg. FOLDAN #12/10, v1b.

forþæm, forþon, forþȳ, avv. e cong., *perciò, a causa di ciò*; FORÐON #15/13, v12a; #26/24, v13b.

forhtmōd, agg., *con animo spaventato*; nom. sg. FORHTMOD #15/13, v13a.

forlāetan, v. ft. VII, [forlāetan, forlēt, forlēton, forlāeten], *lasciare*; pt. 3 sg. FORLET #38/26, v2b.

fōt, sost. m. atem., *piede*; dat. sg. FOTUM #12/10, v1a, v7a.

framlice, avv., *con coraggio*; FROMLICE #15/13, v17a.

frēo, frīg, agg., *parente; persona libera*; acc. sg. m. FREORA #15/13, v19a.

frēond, sost. m. -nd, *amico*; gen. pl. FREONDA #26/24, v21b.

fretan, v. ft. V, [fretan, fræt, fræton, freten], *divorare, mangiare*; inf. FRETAN #77/74, v5a.

frignan, v. ft. III, [frignan, frægn/ fregn, frugnon, frugnen], *chiedere, domandare*; imp. 2 sg. FRIGE #26/24, v26b.

frōd, agg., *saggio*; nom. pl. m. compar. FRODRAN #26/24, v21a.

fugel, sost. m. -a, *uccello*; gen. sg. FUGLES #26/24, v7b.

fȳr, sost. n. -a, *fuoco*; dat. sg. FYRE #12/10, v11a.

G

gāst, gæst, sost. m. -a, *vita, anima, spirito*; acc. sg. GÆST #12/10, v2b.
gærs, græs, sost. n. -a, *prato, erba*; acc. sg. GRÆS #15/13, v6a.
gafol, sost. n. -a, *tributo*; acc. sg. GAFOL #38/36, v2b.
gēanpæþ, gegnpæþ, sost. m. -a, *sentiero ostile*; dat. sg. GEGNPAÐE #15/13, v26a.
geondsprengan, v. db. I, [geondsprengan, geondsprengde, geondsprengdon geondsprenged], *spargere*; pt. 3 sg. GEONDSPRENGDE #26/24, v8a.
geogupcnōsl, sost. n. -a, *giovane famiglia*; acc. sg. GEOGUÐCNOSLE #15/13, v10a.
geogupmyrgþ, sost. f. -o, *gioia della gioventù*; gen. sg. GEOGUÐMYRÐE #38/36, v2a.
geond, prep. (con acc.), *attraverso*; GEOND #12/10, v13a.
gif, cong., *se*; GIF #12/10, v3a; #15/13, v7a, v14a, v20a, v24a; #24/26, v18a; #38/36, v7a
gifan, v. ft. V, [gifan, geaf/gæf, geāfon/gēfon, gifen], *dare*; pt. 3 sg. GEAF #72/70, v3a.
gifre, agg., *utile, benevolo*; nom. sg. m. GIFRE #26/24, v28a.
glisian, v. db. II, [glisian, glisode, glisedon, glised], *risplendere*; pt. 3 pl. GLISEDON #26/24, v13.
gōd, agg., *buono*; gen. pl. m. GODRA #26/24, v22b.
gold, sost. n. -a, *oro*; dat. sg. GOLDE #26/24, v13a.
grædig, agg., *avido*; nom. sg. m. GRÆDIG #38/36, v2a.
grene, agg., *verde*; acc. sg. n. GRENE #15/13, v6a; acc. pl. GRENE #12/10, v2a.
gūþgemōt, sost. n. -a, *scontro*; gen. sg. GUÐGEMOTES #15/13, v26b.
gyrn, sost. n., *sofferenza, dolore, pena*; nom. sg. GYRN #15/13, v6b.
gyrwan, v. db. I, [gyrwan, gyrwede, gyrwedon, gyrwed], *adornare*; pt. 3 sg. GIEREDE #26/24, v13a.
gyst, sost. m. -i, *straniero*; nom. sg. GÆST #15/13, v10b.

H

habban, v. db. III, [habban, hæfde, hæfdon, hæfed], *avere*; pr. 3. pl. HABBAÐ #26/24, v21b pt.1 sg. HÆFDE #26/24, v5a; #72/70, v13b.
hæle, hæleþ, sost. m. -a, *uomo, uomo valoroso, eroe*; nom. sg. HÆLEÐ #26/24, v12a; dat. pl. HÆLEÐUM #26/24, v28a.
hær, sost. n. coll. -a, *pli, capelli*; nom. sg. HER #15/13, v4a; dat pl. HERUM #26/24, v5a.

hæst, avv., *ferocemente*; HEST #15/13, v28a.

hālig, agg., *sacro, santo*; nom. sg. m. HALIG #26/24, v28b.

hand, sost. f. -u, *mano*; nom. sg. HOND #12/10, v12a.

hātan, v. ft. VII, [hātan, hēht/hēt, hēhton/hēton, hāten], *essere chiamato*; pr. 1 sg. HATTE #12/10, v13b; #26/24, v26b.

hē, hēo, hit, pron. pers. 3, *egli, ella, esso*; nom. sg. m. HE #15/13, v14a; #38/36, v7a; gen. sg. m. HIS #15/13, v15b; dat. sg. m. HIM #15/13, v11b, v25b; #38/36, v2b; acc. sg. m. HINE #15/13, v15a; nom. pl. m. HY #26/24, v19a, v24b; HI #26/24, v25b; gen. pl. m. HYRA #24/26, v23b; nom. sg. f. HIO #38/36, v6a.

hēafod, sost. n. -a, *capo, testa*; nom. sg. HEAFOD #15/13, v1b.

heals, sost. m. -a, *collo*; nom. sg. HALS #15/13, v1a; dat. sg. HEALSE #72/70, v13b.

heard, agg. /avv., *duro/con durezza*; avv. HEARD #26/24, v5b.

helm, sost. m. -a, *protettore*; acc. sg. HELM #26/24, v17a.

heorte, sost. f. -n, *cuore*; dat. pl. HEORTUM #26/24, v20a.

hildepīl, sost. m. -a, *lancia di guerra*; dat. pl. HILDEPILUM #15/13, v28b.

hleōr, sost. n., *guancia*; dat. pl. HLEORUM #15/13, v4a.

hleowbōrd, sost. n. -a, *asse protettiva*; dat. pl. HLEOBORDUM #26/24, v12a.

hlīfian, v. db. II, [hlifian, hlifode, hlifodon, hlifod], *alzarsi, stare ritto*; pr. 3 sg. HLIFIAD #15/13, v4b.

hrīnan, v. ft. I, [hrīnan, hrān, hrinon, hrinen], *colpire*; pr. 1 sg. HRINO #15/13, v28a.

hrōf, sost. m. -a, *cima, tetto*; acc. sg. HROF #15/13, v27b.

hwā, hwæt, pro. interr., *chi, che cosa*; HWÆT #12/10, v13b; #26/24, v26b.

hwæt, agg., *valoroso*; nom. pl. m. compar. HWÆTRAN #26/24, v20a.

hwanon, avv., *quando*; HWONNE #15/13, v10b.

hwīlum, avv., *talvolta, qualche volta*; HWILUM #12/10, v4b, v5a, v6b, v7a, v10b.

hwīt, agg., *bianco*; nom. sg. m. HWIT #15/13, v1a.

gehwīlc, pro. indecl., *ciascuno, ognuno*; GEHWYLC #72/70, v7b.

hwyrfan, v. db. I, [hwyrfan/hwerfan, hwyrfde, hwyrfdon, hwyrfed], *ruotare, girare*; pr. 3 sg., HWYRFED #12/10, v12b.

hȳd, sost. f. -i, *pelle, interiora*; acc. sg. HYD #77/74, v7a; dat. sg. HYDE #26/24, v12b.

hygeblīpe, agg., *lieto nell'animo*; nom. pl. m. compar. HYGEBLIÐRAN #26/24, v20b.

hygegāl, agg., *libidinoso, lascivo*; acc. sg. f. HYGEGALAN #12/10, v12a.

hyll, sost. m. -a, *collina*; gen. sg. HYLLES #15/13, v27a.

hyrde, sost. m. -a, *mandriano, pastore*; dat. sg. HYRDE #72/70, v11a.

I

ic, pron. pers. 1, *io*; nom. IC #12/10, v2b, v5a, v14a; #15/13, v2b, v5b, v8b, v9b, v12a, v15b, v16b, v17a, v19a, v20a, v22b, v27a, v29b; #26/24, v4b, v5a, v26b; #36/38, v1a; #38/36, v5b; #72/70, v1a, v6b, v10a; dat. MEC #15/13, v7a; #26/24, v1a; MEC #12/10 v6b; #72/70, v6a; ME #15/13, v3b, v6b; acc. ME #12/10, v11b, v13a; #15/13, v14a, v22b, v25a; #26/24, v13b; #72/70, v8a; MEC #26/24, v5b, v7b, v10b, v11b, v13a

īcan, ŷcan, v. db. I, [īcan/ŷcan/ēcan, īcte/ēcte, īcton/ēcton, īced/ŷced/ēced], (con acc.) *accrescere*; pr. 3 pl. YCAÐ #26/24, v24a.

in, prep. (con dat.), *in*; #12/10, v10a; #15/13, v6a.

īsen, īsern, īren, sost. n. -a, *ferro*; nom. sg. ISERN #72/70, v15b.

L

lāðgewinna, sost. m. -n, *odiato nemico*; acc. sg. LAÐGEWINNAN #15/13, v29a.

land, sost. n. -a, *terra, regione, territorio*; acc. sg. LOND #12/10, v14a.

lange, avv., *a lungo*; LONGE #15/13, v29b.

lāst, sost. m. -a, *cammino*; dat. sg. LASTE #72/70, v14a.

gelædan, v. db. I, [gelædan, gelædde, gelæddon, gelæded/gelædd], *condurre, portare*; pr. pl. LÆDAD; inf. GELÆDAN #15/13, v20b.

lifian, libban, v. db. III, [libban/lifian, lifde, lifdon, (ge)lifd], *vivere*; ppr. LIFGENDE #12/10, v14a.

liss, sost. f. -o, *servigio*; dat. pl. LISSUM #26/24, v25a.

losian, v. db. II, [losian, losode, losodon, (ge)losod], *lasciare, perdere*; pr. 1 sg. LOSAD #12/10, v3a.

lufu, sost. f. -o (e -n.), *amore*; gen. sg. LUFAN #26/24, v25b.

lust, sost. m. -a, *piacere*; acc. sg. LUST #72/70, v9b.

lytel, agg., *piccolo*; nom. sg. LYTEL #72/70, v1a.

M

ma, indecl., (con gen.) *in più*; MA #26/24, v21b.

mægburh, sost. f. atem., *familiare, parente*; acc. pl. MÆGBURGE #15/13, v20a.

gemæne, agg., *in comune; mutuale*; nom. pl. GEMÆNE #72/70 v4b.

mæran, v. db. I, [mæran, mæarde, mærdon, (ge)mæarden], *celebrare*; congiun. pr. 3 pl. MÆRE #26/24, v16b.

mære, agg., *famoso*; nom. sg. m. MÆRE #26/24, v27b.

maðelian, v. db. II, [maðelian, maðelode, maðelodon, maðelod], *parlare, declamare*; pt. 3 sg MAÐELADE #38/36, v5a.

magan, v. pt.-pr., [magan, meahte, meahton], *potere*; pr. 1 sg. MÆG #15/13, v19a.

mann, sost. m. atem., *uomo*; nom. sg. MON #38/36, v5a; dat. sg. MONNA #72/70, v17b; gen. pl. MONNA #77/74, v4b; acc. pl. MEN #12/10, v4b.

mearcpæð, sost. m. -a, *sentiero attraverso i confini*; acc. pl. MEARCPAÐAS #72/70, v12a.

meldian, v. db. II, [meldian, meldode, meldodon, (ge)meldod], *parlare; accusare*; pt. 1 sg. MELDADE #72/70, v17a.

mid, prep., (con dat., acc., str.) *con*; MID #15/13, v9a, v10a; #26/24, v13a.

min, agg. poss., *mio, mia*; nom. sg. MIN #15/13, v1a; #26/24, v18a, v27b; #72/70, v5b; dat. pl. MINUM #15/13, v11a; acc. pl. MINE #15/13, v12a, v20b.

mōr, sost. m. -a, *brughiera*; acc. pl. MORAS #72/70, v12b.

mōtan, v. pt.-pr., [motan, moste, mostan], *dovere, riuscire*; pr. 1 sg. MOT #15/13, v20a.

mūð, sost. m. -a, *bocca*; nom. sg. MUÐ #77/74, v4a.

N

næfre, avv., *mai*; NÆFRE #72/70, v17a.

nama, sost. m. -n, *nome*; nom. sg. NAMA #26/24, v27b.

ne, avv., *non*; NE #15/13, v15b, v16b, v25b; #77/74, v5b.

geneahhe, avv., *ripetutamente, a sufficienza*; GENEAHHE #12/10, v12b; #26/24, v8b.

nealles, avv., (negazione) *non; nient'affatto*; NALES #24/26, v17b.

nearu, agg., *stretto*; acc. sg. m. NEARWE #15/13, v24b.

(ge)nerian, v. db. I, [(ge)nerian, (ge)nerede, (ge)neredon, (ge)nered], *salvare, difendere*; inf. NERGAN #15/13, v13b; inf. GENERGAN #15/13, v19b.

niht, sost. f. atem., *notte*; dat. pl. NIHTUM #12/10, v9b.

nīpsceaða, sost. m. -n, *nemico malvagio*; nom. sg. NİDSCEAÐA #15/13, v24a.

nīþpas, sost. m. pl. -a, *uomini*; dat. NİÞUM #26/24, v27a.

nū, avv., *ora*; NU #26/24, v15a; #77/74, v4b.

nytt, sost. f. -o, *servizio*; dat. sg. NYTTE #26/24, v27a.

O

of, prep., (con dat.) *di, da, fuori da*; OF #12/10, v6a; #15/13, v12a.

ofer, prep., (con dat.) *sopra; oltre*; OFER #15/13, v5a; #26/24, v9a.

oft, avv., *spesso*; #72/70, v6b, v15b; #77/74, v3b.

on, prep., (con dat.) *in, sopra*; ON #12/10, v11b; #15/13, v2b, v3b, v4a, v16a, v21a, v25a, v26a; #24/26, v4a, v10b; etc.

ond, cong., *e*; OND #12/10, v8b; v15a; #15/13, v1b, v9b, v22a, v28a; #26/24, v7b; etc.

onfindan, v. ft. III, [findan, fand, fundon, funden], *scovare*; pr. 3 sg. ONFINDEÐ #15/13, v7b.

ongeagn, prep., *verso*; ONGEAN #77/74, v3b.

onhæle, agg., *segreto, nascosto*; nom. sg. f. ONHÆLE #15/13, v7a.

onsittan, v. ft. V, [onsittan, onsæt, onsæton, onseten], *occupare*; inf. ONSITTAN #15/13, v23b.

onsundrum, avv., *separatamente*; ONSUNDRAN #72/70, v7b.

ontȳnan, v. db. I, [ontȳnan, ontȳnde, ontȳndon, ontȳned], *aprire*; pt. 1 sg. ONTYNDE #77/74, v4a.

ord, sost. m. -a, *punta (d'arma, di piedi)*; dat. sg. ORDE #77/74, v6b; dat. pl. ORDUM #15/13, v5b.

ordstapu, sost. f. -o, *bastone appuntito*; gen. sg. ORDSTÆPE #72/70, v18a.

oppæt, cong., *finché, quando*; OPÐÆT #72/70, v10a.

P

pæþþan, v. db. I, [pæþþan, pæþde, pæþdon, pæþed] *oltrepassare*; pt. 1 sg. PÆÐDE #72/70, v12b.

R

geræcan, v. db. I, [geræcan, geræhte, geræhton, geræht], *raggiungere*; pr. 1 sg. GERÆCE #15/13, v27b.

ræd, sost. m. -a, *consiglio*; nom. sg. RÆD #15/13, v16b.

reād, agg., *rosso*; nom. sg. m. READA #26/24, v15b.

reāfian, v. db. II, [reāfian, reāfode, reāfodon, reāfod], *rivoltare*; pr. 1 sg. REAFIGE #12/10, v14b.

rēcan, rēccan, v. db. I, [rēccan, rōhte, rōhton, roht], *curarsi*; pr. 3 sg. RECCEÐ #77/74, v5b.

rēðe, agg., *crudele*; gen. sg. m. REÐES #15/13, v16a.

gerēne, sost. n. -a, *ornamento*; nom. pl. GERENO #26/24, v15a.

gerūma, sost. m. -n, *casa*; dat. sg. GERUMAN #15/13, v16a.

S

sæ, sost. m. -i, *mare*; nom. sg. SÆ #77/74, v1a.

same, avv., *come*; SOME #15/13, v2a.

sāre, avv., *intensamente*; SARE #72/70, v16a.

gesceap, sost. n. -i e -n., *delizia*; acc. sg. GESCEAP #38/26, v4b.

sceōtan, v. ft. II, [sceōtan, sceāt, scuton/sceoton, scoten], *scorrere*; inf. SCEOTAN #38/36, v4a.

sceþþan, v. db. I, [sceþþan, sceþede, sceþed], *colpire*; pt. 3 sg. SCOD #72/70, v15b.

scīr, agg., *limpido*; acc. pl. SCIRE #38/36, v4a.

sculan, v. pt.-pr., [sculan, sceolde, sceoldon] *dovere*; pr.1 sg. SCEAL #15/13, v12a, v17a.

sē, sēo, þæt, art. det./ pro. dim, *il, lo, la; questo, questa*; nom. sg. m. SE #15/13, vv24a, #26/24, v15a; #38/36, v5b; nom. sg. f. SEO #38/36, v6a; acc. sg. f. ÞA #38/36, v1a; acc. sg. n. ÞÆT #15/13, v16b; #72/70, v10b; nom. pl. n. ÞA #26/24, v15a, v15b, dat. pl. n. ÞÆT #26/24, v5a.

seax, sost. n. -a, *coltello*; gen. sg. SEAXSES #26/24, v6a, SEAXES #77/74, v6b.

sēcan, v. db. I, [sēcean, sōhte, sōhton, gesōht], *cercare*; pr. 3 sg. SECEÐ #15/13, v25a.

secgan, v. db. III, [secgan, sægde, sægdon, gesægd], *dire, raccontare*; imp. SAGA #12/10, v13b; pt. 3 sg. GESÆGDE #38/36, v5b.

sēl, agg. super., *migliore*; acc. pl. m. SELLAN #12/10, v4b.

sellan, v. db. I, [sellan, sealde, sealdon, (ge)seald], *dare*; pr. 1 sg. SELLE #12/10, v5b; pt. 3 sg. SEALDE #72/70, v8b.

geseōn, v. ft. V, [geseōn, geseah, gesāwon, gesawen], *vedere*; pt.1 sg. GESEAH #38/36, v1a.

settan, v. db. I, [settan, sette, setton, seted], (con acc.) *posare*; pt. 3 sg. #26/24, v4a.

gesib, agg., *familiare, vicino*; acc. pl. GESIBBE #15/13, v22a; gen. pl. m. GESIBBRA #26/24, v22a.

siððan, avv., *dopo, in seguito, successivamente*; SIÐÐAN #15/13, v22b, v27a, #26/24, v11b; SIÐÐAN #26/24, v2b, v5b; #77/74, v6a, v7b.

side, sost. f. -n, *fianco*; gen. sg. SIDAN #15/13, v2a; dat. sg. SIDAN #72/70, v16a; #77/74, v6a.

sigefæst, agg., *vittorioso*; nom. pl. m. compar. SIGEFÆSTRAN #26/24, v19b.

sinder, sost. n. f. m. -a / -n, *cenere*; dat. pl. SINDRUM #26/24, v6b.

sīþian, v. db. II, [sīþian, sīþode, sīþodon, sīþod], *viaggiare, lasciare*; pt. 1 sg. SİÐADE #72/70, v11b; pt. 3 sg. SİÐADE #26/24, v11a.

slitan, v. ft. I, [slitan, slāt, sliton, sliten], *dissodare*; pr. 1 sg. SLITE #12/10, v1b.

smiþ, sost. m. -a, *orafo*; gen. pl. SMİÐA #26/24, v14a.

snīðan, v. ft. I, [snīðan, snāð, snidon, sniden], (con acc.) *squarciare*; pt. 3 sg. SNAÐ #26/24, v6a.

sōþ, agg., *vero*; gen. pl. m. SOPRA #26/24, v22b.

speddropa, sost. m. -n, *utile goccia*; dat. pl. SPEDDROPUM #26/24, v8a.

spyrian, v. db. I, [spyrian, spyrede, spyredon, (ge)spyred], *lasciare*; pt. 3 sg. SPYREDE #26/24, v8b.

standan, v. ft. VI, [standan, stōd, stōdon, standen], *stare*; pr. 3 sg., STANDAÐ #15/13, v3b.

steāp, agg., *ritto, alto*; acc. sg. m. STEAPNE #15/13, v18a.

stæppan, v. ft. VI, [stæppan, stōp, stopon, stæpen], *camminare, andare, avanzare*; pr. 1 sg. STEPPE #15/13, v6a; pt. 3 sg. STOP #26/24, v10b.

stician, v. db. II, [stician, sticode, sticodon, (ge)sticod], *posizionare, infilare*; pr. 3 sg. STICAÐ #12/10, v11b.

stige, sost. m. -a, *passaggio*; acc. sg. STIGE #15/13, v24b.

stræt, sost. f. -o, *strada, sentiero*; acc. sg. STRÆTE #15/13, v18b.

streām, sost. m. -a, *zampillo*; gen. sg. STREAMES #26/24, v10a.

sum, agg./pro. indef., *uno, qualcuno*; nom. sg. m. SUM #26/24, v1a; #77/74, v4b.

gesund, agg., *sicuro*; nom. pl. m. compar. GESUNDRAN #26/14, v19a.

sundhelm, sost. m. -a, *elmo d'acqua*; nom. sg. SUNDHELM #77/74, v1b.

sunne, sost. f. -n, *sole*; dat. sg. SUNNA #26/24, v4a.

swā, cong., *come*; SWA #15/13, v2a; SWE #15/13, v4a.

swæs, agg., *caro, gentile*; acc. pl. SWÆSE #15/13, v22a; #72/70, v7a; gen. pl. m. SWÆSRA #26/24, v22a.

swaþu, sost. f. -o, *traccia, impronta*; acc. sg. SWAÐE #15/13, v25a.

sweart, agg., *nero, scuro*; acc. sg. m. SWEART #12/10, v13a; dat. sg. m. SWEARTUM #72/70, v11a. acc. pl. m. SWEARTE #12/10, v4a.

sweartlāst, agg., *dalla traccia scura*; nom. sg. f. SWEARTLAST #26/24, v11a.

swilce, swelce, avv., *anche, alla stessa maniera*; SWYLCE #15/13, v4a.

swelgan, v. ft. II, [swelgan, swealh, swulgon, swolgen], *ingoiare*; pt. 3 sg. SWEALG #26/24, v9b.

sweostor, sost. f. indecl. -r, *sorella*; SWEOSTOR #72/70, v5b.

swiðe, avv., *con forza, forzatamente*; SWIÐE #26/24, v4b.

swīfan, v. ft. I, [swīfan, swāf, swifon, swifen], *fare scivolare*; pr. 3 sg. SWIFED, #12/10, v13a.

swift, agg., *rapido, celere, tempestivo*; nom. sg. f. #15/13, v2b.

swigian, v. db. II, [swigian, swigode, swigodon, swiged], *stare in silenzio*; pt. 1 sg. SWIGADE #72/70, v16b.

sylf, agg./pro., *stesso*; nom. sg. m. SYLF #26/24, v28b.

T

telg, sost. m./n. -a, *tintura*; nom. sg. TELG #26/24, v15b.

tellan, v. db. I, [tellan, tealde, tealdon, (ge)teald], *dire, raccontare, considerare*; pr. 1 sg. TEALE #15/13, v16b.

getenge, agg., *vicino*; acc. sg. f. GETENGE #77/74, v2b.

tēon, v. ft. II, [tēon, tēah, tugon, togen], *tirare*; pt. 1 sg. TEAH #72/70, v6b.

til, agg., *utile*; gen. pl. m. TILRA #26/24, v23a.

to, prep., *a*; #12/10, v11a; #15/13, v11a.

tōberstan, v. ft. III, [tōberstan, tōbærst, tōburston, tōborsten], *fare a pezzi*; pr. 3 sg. TOBIRSTED #38/36, v7a.

tōsælan, v. db. I, [tōsælan, tōsælde, tōsældon, tōsæled], *mancare, essere mancante*; pr. 3 sg. TOSÆLED #15/13, v25b.

tredan, v. ft. V, [tredan, træd, trædon, treden], *calpestare, percorrere, calcare*; pr. 3 sg. TRIEDED #12/10, v6b; pt. 1 sg. TRÆD #72/70, v12a.

getreōwe, agg., *fedele*; gen. pl. m. GETREOWRA #26/24, v23a.

twā, twēgen, agg. num. Card., *due*; TU #15/13, v4b.

tīr, sost. m. -a, *gloria*; acc. sg. TYR #26/24, v23b.

Þ

þær, avv., *dove, là*; #15/13, v8b, v9b; #26/24, 4b; ÞARA #72/70, v7b.

þanan, avv., *di là*; ÞONAN #26/24, v3b.

þan, þon, avv., *così, come*; ÞAM #15/13, v26a, v29b.

þe, pro. rel. indecl., *che*; #12/10, v14a, v29b; #26/24, v5a; #38/36, v5b.

þearfan, v. db. I, [þearfan, þearfede, þearfedon, þearfed], *avere bisogno di*; pr. 1 sg. ÞEARF #15/13, v22b.

þearle, avv., *abbondantemente*; ÞEARLE #72/70, v9a.

þeccan, v. db. I, [þeccan, þeahte, þeahton, þeaht], *nascondere*; pt. 3 sg. ÞEAHTE #77/74, v1b.

þenden, cong., *finché*; ÞENDEN #12/10, v2b.

þeōn, v. ft. I, [þeon, þāh/þeāh, þigon/þugon, þigen/þogen], *crescere*; pt. 1 sg. ÞÆH #72/70, v9b.

þeōtan, v. ft. II, [þeotan/þūtan, þeāt, þuton, þoten], *mormorare*; inf. ÞEOTAN #38/36, v4b.

þeōwan, v. db., [þeōwan, þeōwde, þēd], *calpestare, premere*; pr. 3 sg. ÞYÐ #12/10, v8b.

þēowian, v. db. II, [þēowian, þēowode, þēowodon, þēowod], (con dat.) *servire*; pr. 1 sg. ÞEOWIGE #12/10, v15b.

þrowian, v. db. II, [þrowian, þrowode, þrowodon, þrowod], *patire, soffrire*; pt. 3 sg. ÞROWADE #72/70, v14b.

þurh, prep., *attraverso*; #15/13, v18a, v21b, v27a, v28a; #72/70, v9a.

þy, avv., *tanto*; #26/24, v19a, v19b, v20a, etc.

þyrel, sost. n. -a, *apertura, orefizio*; acc. sg. ÞYREL #72/70, v9a.

U

under, prep. (con dat.), *sotto*; UNDER #72/70, v13a.

unsoden, agg., *crudo*; acc. sg. f. UNSODENE #77/74, v8a.

W

wælgrim, agg., *bramoso di strage*; nom. sg. m. WÆLGRIM #15/13, v8a.

wælhwerp, sost. m. -a, *cucciolo devastatore*; lett. *cucciolo della strage*; gen. sg. WÆLHWELPES #15/13, v23a.

wæpnedcyn, sost. n. -a, *sesso maschile*; lett. *stirpe degli armati*; gen. sg. WÆPNEDCYNNES, #38/36, v1b.

wāetan, v. db. I, [wāetan, wāette, wāetton, wāeted], *bagnare, inumidire*; pr. 3 sg. WĀETED #12/10, v10a; pt. 3 sg. WĀETTE #26/24, v2b.

wāeter, sost. n. -a, *acqua*; dat. sg. WĀETRE #12/10, v10a; #26/24, v3a.

wang, sost. m. -a, *campo*; acc. pl. WONGAS #12/10, v. 2a.

wannfeax, agg, *dai capelli scuri*; nom. sg. f. WONFEAX #12/10, v8a.

wēā, sost. m. -n, *miseria*; gen. sg. WEAN #72/70, v14a.

weale, sost. f. -n, *serva, schiava*; nom. sg. WALE #12/10, v8a.

wealh, sost. m.-a, *straniero, schiavo*; acc. pl. WEALAS #12/10, v4a.

weg, sost. m. -a, *percorso, modo*; acc. sg. WEG #15/13, v21a.

wegan, v. ft. V, [wegan, wæg, wægon, wegen], *spostare, muovere, portare*; pr. 3 sg. WEGED #12/10, v8b.

weorc, sost. n. -a, *opera, lavoro; calvario*; acc. sg. WEORC #72/70, v14b; nom. pl. WEORC #26/24, v14a.

weoroldstrengu, sost. f. -i, *forza vitale*; gen. pl. WORULDSTRENGA #26/24, v2a.

weorþan, v. ft. III, [weorþan, wearþ, wurdon, worden], *seguire; diventare, avvenire*; pr. 3 sg. WEORÞED #15/13, v14b.

wer, sost. m. -a, *uomo*; gen. pl. WERA #26/24, v18a.

wesan vd. **beon**

wīc, sost. f. -o (n. -a), *abitazione, casa, riparo, rifugio*; acc. sg. #15/13, v8b.

wīde, avv., *in lungo e in largo*; WIDE #26/24, v16b; compar. WIDDOR #72/70, v11b.

wīg, sost. n. -a, *attacco, conflitto*; acc. sg. WIG #15/13, v23a.

wiga, sost. m. -n, *guerriero, combattente*; nom. sg. WIGA #15/13, v8a.

wiht, sost. f. -i, *creatura, essere*; nom. sg. WIHT #38/36, v6a; acc. sg. WIHT #15/13, v23b; #38/36, v1a.

willan, v. atem., [willan, wolde] *volere, desiderare*; pr. 3 sg. WILE #77/74, v4b; pr. 3 pl. WILLAD #26/24, 18b.

wille, sost. m. -a, *fontana*; acc. pl. WELLAN #38/36, v3b.

wīr, sost. m. -a, *filigrana*; dat. sg. WIRE #26/24, v14b.

wirman, v. db. I, [wirman, wirmede, wirmedon, wirmed], *riscaldare*; pr. 3 sg. WYRMED #12/10, v10b.

wit, pro. pers. duale, *noi due*; dat. UNC #72/70, v4b.

wītan, v. db. I, [wītan, wītede, wītedon, wīted] *trovare errore*; WITE #24/26, v. 17b.

witod, agg. (con dat.), *destinato, assicurato*; nom. sg. #15/13, v6b, v11b.

wrætlic, agg., *mirabile*; nom. pl. n. WRÆTLIC #26/24, v14a.

wreon, v. ft. I, [wreōn, wrāh/wreāh, wrigon/ wrugon, wrigen/ wrogen] *coprire*; pt. 3 sg. WRAH #26/24, v11b; pt. pl. WRUGON #77/74, v2a.

wuldorgesteald, sost. n. -a, *glorioso addobbo*; nom. pl. WULDORGESTEALD #26/14, v16a.

wynn, sost. f. -o, *gioia*; nom. sg. WYN #26/24, v7b.

wyrcan, v. db. I, [wyrcan, worhte, worhton, (ge)worht], *lavorare; fare, costruire*; inf. WYRCAN #15/13, v18b.

Y

ycan vd. **ica**n

yþ, sost. f. -o, *onda*; nom. pl. YþA #77/74, v2a.

Appendice II

LE MERAVIGLIE D'ORIENTE¹

- §1 Antimolina; isola delle pecore;
- §2 Archemedon; arieti grandi come buoi; monumenti di Alessandro;
- §3 Lentibelsinea; galline urenti;
- §4 Animali incendiari, bicefali e ottopodi;
- §5 Hascellentia; serpenti dagli occhi lucenti;
- §6 Asini con corna bovine; serpenti *Corsias*; terra del pepe e regioni sterili;
- §7 *Conopoenas* (cinocefali);
- §8 *Homodubii* (ittiofagi);
- §9 Formiche giganti cercatrici d'oro;
- §10 Nilo; Brixonte; cammelli;
- §11 Giganti bicefali e albin;
- §12 Giganti leontocefali;
- §13 *Hostes* (giganti cannibali);
- §14 *Lertici*;
- §15 Uomini acefali;
- §16 Draghi;
- §17 *Homodubii* (onocentauri);
- §18 Popolo barbaro; laghi del Sole e della Luna;
- §19 Alberi simili all'ulivo e all'alloro;
- §20 *Donestri*;
- §21 Uomini dalle grandi orecchie;
- §22 Uomini con occhi infuocati;
- §23 Eliopoli; tempio e sacerdote;
- §24 Vigneto d'oro;
- §25 Montagna altissima; uomini onesti; pietre preziose;
- §26 Donne barbute;
- §27 Donne giganti con zanne di cinghiale;
- §28 *Catini*; uomini che si nutrono di carne cruda e miele;

¹ Si segue la suddivisione in paragrafi di A. Orchard, in *Pride and Prodigies... cit.*, pp. 173-203.

- §29 Uomini ospitali con molti re;
§30 Uomini generosi;
§31 Alberi su cui crescono pietre preziose;
§32 *Sigelwaras* (Etiopi);
§33 Paese delle vigne; letto d'avorio (*Tib*);
§34 Montagna Adamans; grifone (*Tib*);
§35 Fenice (*Tib*);
§36 Montagna che arde; uomini neri (*Tib*).
§37 Iambres e Mambres (*Tib*)

§1

Seo landbunes is on fruman from Antimolima þam lande; ðæt land is on rime þæs læssan milgetæles ðe stadia hatte fif hund, 7 þæs micclan milgetæles þe leuua hatte ðreo hund 7 eahta 7 syxtig. On ðam ealande byð micel menigeo sceapa. 7 þanon is to Babilonia þæs læssan milgeatæles stadia hundteontig 7 eahta 7 syxtig, 7 ðæs micclan þe leuua hatte fiftyne 7 hundteontig.

§2

Seo landbunes is swiðost cypemonnum geseted. Þær beoð weðeras acennede on oxna micelnesse; þa buað oð Meda burh. Þære burhge noma is Archemedon. Seo is mæst to Babilonia byrig. Þanon is to Babiloniam þæs læssan milgetæles stadia .CCC. 7 þæs maran þe leuua hatte .CC. from Archemedon. Þær syndan þa mycclan mærdæ þæt syndan ða geweorc þe se miccla macedonisca Alexander het gewyrcean. Ðæt lond is on lenge 7 on bræde ðæs læssan milgetæles ðe stadia hatte .CC. 7 þæs micclan ðe leuua hatte .C.XXXIII. 7 an half mil.

§1

La colonia è all'inizio della terra di Antimolima; questa regione è distante cinquecento nella misurazione dell'unità minore, che è chiamata *stadio* e trecentosessantotto nell'unità maggiore che è chiamata *lega*. In quell'isola c'è una gran moltitudine di pecore. E da lì a Babilonia ci sono centosessantotto unità della misura minore chiamata *stadio* e centoquindici unità della misura maggiore chiamata *lega*.

§2

La colonia è abitata soprattutto da mercanti. Qui nascono arieti della grandezza di buoi, che abitano vicino alla città di Meda. Il nome di questa città è Archemedon. È il più grande centro abitato dopo Babilonia. Per Babilonia da Archemedon ci sono trecento unità della misura minore *stadio* e duecento unità della misura maggiore chiamata *lega*. Là si trovano grandi monumenti che sono opere costruite dal grande Alessandro di Macedonia. Questa regione misura, in lunghezza e in ampiezza, duecento unità dell'unità minore chiamata *stadio* e

centotrentatré e mezzo unità dell'unità
maggiore chiamata *lega*.

§3

Sum stow is ðonne mon færð to ðare
Readan Sæ, seo is gehaten Lentibelsinea.
On ðan beoð henna akende gelice ðam þe
mid us beoð reades hiwes. 7 gyf hi hwylc
mon niman wile oððe hyra æthrined ðonne
forbærnað hi sona eall his lic. Þæt syndon
ungefregelicu lyblac.

§3

Sulla via verso il Mar Rosso si trova un
luogo che è chiamato Lentibelsinea, nel
quale nascono delle galline come quelle
che abbiamo tra di noi di colore rosso. Se
qualcuno vuole prenderle o toccarle,
queste immediatamente danno fuoco al
loro corpo. Queste sono magie inaudite.

§4

Eac swa ðær beoð wildor kennede. Þa
deor þonne hi monnes stefne gehyrað,
þonne raðe hi fleoð. Þa deor habbað eahta
fet, 7 wælkyrian eagan, 7 twa heafda. Gyf
hi hwylc mann gefon wile, þonne hiera
lichoman þæt hy onælað. Þæt syndon
ungefregelicu deor.

§4

Qui nascono anche delle bestie
selvatiche. Quando questi animali sentono
la voce umana, fuggono via in fretta. Gli
animali hanno otto piedi, occhi da
Valchiria e due teste. Se qualcuno vuole
toccarli, questi danno fuoco al proprio
corpo. Sono animali inauditi.

§5

Hascellentia hatte þæt land, þonne mon
to Babilonia færð, þæt is þonne ðæs
læssan milgetæles þe stadia hatte .IX. mila
lang 7 brad. Þæt bugeð to Meda rice. Þæt
land is eallum godum gefylled. Ðeos
steow næddran hafað. Þa næddran habbað

§5

Hascellentia è chiamata quella regione
che, sulla via per Babilonia, è lunga e
ampia nove unità della misura minore
chiamata *stadio*. È assoggettata al regno di
Meda. Il territorio è ricolmo di cose
buone. In questo luogo ci sono dei
serpenti. Questi serpenti hanno due teste, i

twa heafda, ðæra eagan scinað nihtes swa
leohte swa blacern.

cui occhi brillano di notte luminosamente
come lanterne.

§6

On sumon lande assan beoð akende þa
habbað swa micle hornas swa oxan. Þa
syndon on ðam mæstan westene þæt is on
ða suð healf fram Babilonia. Þa bugað to
þære Readan Sæ, for ðæra næddrena
mænigeo þe in ðam stowum beoð þa
hattan Corsias. Ða habbað swa micle
hornas swa weðeras. Gyf hi hwylcne
monn sleað oððe æthrinað þonne swylt he
sona. On ðam londum byð piperes
genihtsumnys. Þone pipor þa næddran
healdað on hyra geornfulnysse. Ðone
pipor mon swa nimeð þæt mon þa stowe
mid fyre onæleð 7 þonne ða næddran of
dune on eorðan þæt hi fleoð; forðan se
pipor byð sweart. Fram Babilonia oð
Persiam þa burh ðær se pipor weaxet is
þæs læssan milgetæles þe stadia hatte
eahta hund mila. Of þam is geteald þæs
miclan milgetæles þe leuua hatte syx hund
7 .III. 7 .XX. 7 .I. healf mil. Seo stow is
unwæstmberendlicu for þæra næddrena
menigeo.

§6

In una regione nascono degli asini che
hanno corna grandi come buoi. Questi
sono in quel grande deserto che è nella
metà meridionale da Babilonia. Essi si
ritirano verso il Mar Rosso, a causa delle
moltitudini di serpenti, chiamati Corsias,
che sono in questi luoghi. Hanno corna
grandi come arieti. Se colpiscono o
toccano qualcuno, questi muore
immediatamente. In quei territori c'è pepe
in abbondanza. I serpenti conservano il
pepe con solerzia. Per poter prendere il
pepe, gli uomini appiccano un fuoco sul
luogo, così da far fuggire i serpenti dalle
colline nella terra; per questo motivo il
pepe è nero. Da Babilonia alla città Persia
dove è coltivato il pepe ci sono ottocento
unità della misura minore chiamata *stadio*.
Della misura maggiore che è chiamata
lega si contano seicentoventitrè unità e
mezzo. Il luogo è desertico a causa della
moltitudine di serpenti.

§7

§7

Eac swylce þær beoð cende
Healfhundingas ða syndon hatene
Conopoenas. Hi habbað horses manan 7
eoferes tucxas 7 hunda heafda, 7 heora
oruð byð swylce fyres lig. Þas land beoð
neah ðam burgum þe beoð eallum
woruldwelum gefylled, þæt is on þa suð
healfe Aegiptna landes.

Qui nascono anche i metà-cani, che
sono chiamati Conopoenas. Essi hanno
criniera di cavallo, zanne di cinghiale e
testa di cane, e il loro respiro è simile alla
fiamma del fuoco. Questa regione è vicina
alle città che sono ricolme di tutta la
ricchezza terrena: cioè nella metà
meridionale della regione d'Egitto.

§8

On sumon lande beoð menn akende ða
beoþ on lenge six fotmæla lange. Hi
habbað beardas oþ cneow side 7 feax oð
helan. Homodubii hi sindon hatene, þæt
bioð twylice, 7 be hreawan fisceon hi
libbað 7 þa etað.

In una terra sono nati degli uomini che
sono alti sei piedi. Hanno barbe fino alle
ginocchia e capelli fino ai talloni. Sono
chiamati Homodubii, cioè incerti, e
mangiano pesce crudo e vivono di esso.

§8

§9

Capi hatte seo ea in ðære ylcan stowe
þe is haten Gorgoneus, þæt is Wælcyrinc.
Þær beoð akende æmættan swa micle swa
hundas. Hi habbað fet swylce
græshoppan, hi syndon reades hiwes 7
blaces. Þa æmettan delfað gold up of
eorðan fram foran nihte oð ða fiftan tid
dæges. Ða menn ðe to ðam dyrstige beoð
þæt hi þæt gold nimen, þonne lædað hi
mid him olfenda myran mid hyra folan 7
stedan. Þa folan hi getigað ær hi ofer þa ea
faran. Þæt gold hi gefætað on ða myran 7

È chiamato Capi il corso d'acqua nello
stesso luogo che è chiamato Gorgoneo,
cioè del genere delle Valchirie. Qui
nascono formiche grandi come cani. Esse
hanno piedi come grilli, sono di colore
rosso e nero. Le formiche estraggono oro
dalla terra da prima della notte fino alla
quinta ora del giorno. Gli uomini che sono
abbastanza audaci da prendere l'oro,
allora portano con loro maschi di
cammello e con i loro piccoli, le femmine.
Essi legano i cuccioli prima di attraversare

§9

hi sylfe onsittað 7 þa stedan þær forlætað. Donne ða æmettan hi onfindað, 7 þa hwile ðe þa æmettan ymbe ða stedan abiscode beoð, þonne ða men mid þam myran 7 þam golde ofer ða ea farað. Hi beoð to þam swifte þæt ða men wenað þæt hi fleogende syn.

il fiume. Caricano l'oro sulle femmine e loro stessi cavalcano i maschi che abbandonano là. Quando le formiche li trovano, e mentre le formiche sono occupate con i cammelli maschi, allora gli uomini attraversano il fiume con i cammelli femmina e l'oro. Essi sono così veloci che si penserebbe che stiano volando.

§10

Betwyn þyssum twam ean is londbunes Loctheo hatte, þæt is betwyh Nile 7 Brixonte geseted. Seo Nil is ealdor fullicra ea, 7 heo floweð of Ægiptna lande. 7 hi næmnað ða ea Archoboleta, þæt is haten þæt miccle wæter. On þyssum stowum beoð akende þa miclan menigeo ylpenda.

§10

Tra questi due corsi d'acqua c'è una colonia che si chiama Loctheo, che è situata tra il Nilo e il Brixonte. Il Nilo è il capostipite dei corsi d'acqua più pieni e scorre attraverso la regione d'Egitto. Ed essi chiamano il fiume Archoboleta, cioè grande acqua. In questi luoghi nascono moltitudini di grandi elefanti.

§11

Ðær beoð akende men, ða beoð fiftyne fota lange 7 hi habbað hwit lic 7 tu neb on anum heafde, fet 7 cneowu swiðe read, 7 lange nosu 7 sweart feax. Þonne hi kennan willað, þonne farað hi on scipum to Indeum, 7 þær hyra gecynd on weorold bringað.

§11

Qui nascono uomini, che sono alti quindici piedi e hanno il corpo bianco e due colli su una sola testa, piedi e ginocchia molto rossi, e un naso lungo e capelli neri. Quando vogliono partorire, viaggiano su navi verso l'India e lì fanno venire alla luce la loro progenie nel mondo.

§12

Ciconia in Gallia hatte þæt land þær beoð men acenned þreosellices hiwes, þara heafda beoð gemona swa leona heafdo, 7 hi beoð twentiges fota lange 7 hi habbað micelne muð swa fann. Gif hi hwylcne man on ðam landum ongitað oððe geseoþ oððe him hwylc folligende bið, þonne feorriað hi 7 fleoð, 7 blode þæt hi swætað. Þas beoð menn gewenede.

§12

C'è una regione in Gallia che si chiama Ciconia dove nascono uomini dalla triplice forma, le cui teste hanno criniere come teste di leoni, sono alti venti piedi e hanno bocche grandi come ventilabri. Se riconoscono o vedono qualche uomo in quei territori, o se qualcuno li sta seguendo, allora si allontanano e fuggono via e sudano sangue. Si pensa siano uomini.

§13

Begeondan Brixonte ðære ea, east ðanon, beoð men acende lange 7 micle, þa habbað fet 7 sceancan twelf fota lange, sidan mid breostum seofan fota lange. Hi beoð sweartes hiwes 7 hi syndan Hostes nemde. Cuðlice swa hwylcne mann swa hi gefoð, þonne fretað hi hine.

§13

Oltre il fiume Brixonte, a est da lì, nascono uomini alti e grandi, che hanno piedi e gambe lunghe dodici piedi, fianchi con petto lunghi sette piedi. Essi sono di colore nero e sono chiamati Hostes. È noto che non appena catturano una persona, la divorano.

§14

Donne syndon on Brixonte wildeor þa hattan Lertices. Hi habbað eoseles earan 7 sceapes wulle 7 fugles fet.

§14

Poi sul Brixonte ci sono animali selvaggi chiamati Lertici. Hanno orecchie d'asino, lana di pecora e piedi d'uccello.

§15

Donne is oðer ealand suð fram Brixonte on þam beoð menn akende butan

§15

Poi c'è un'altra isola a sud del Brixonte nella quale sono nati degli uomini senza

heafdum, þa habbaþ on heora breostum heora eagan 7 muð. Hi syndan eahta fota lange 7 eahta fota brade.	testa, che hanno sui loro petti occhi e bocca. Sono alti otto piedi e larghi otto.
---	---

§16

§16

Ðær beoð dracan kende, ða beoð on lenge hundteontiges fotmæla and fiftiges lange, 7 beoð greate swa stænene sweras micle. For ðara dracena micelnysse nænig mann naht eaðelice on þæt land gefaran mæg.	Qui sono nati anche draghi, i quali sono in lunghezza centocinquanta piedi, e sono grossi come grandi colonne di pietra. Per via del gran numero di draghi, nessun uomo può viaggiare facilmente attraverso questa regione.
--	--

§17

§17

Fram þisse stowe is oðer rice on ða suð halfe þæs garsecgas, þæt is geteald þæs læssan milgetæles stadia .CCC. 7 þreo 7 twentig, 7 þæs miclan ðe leuua hatte .CC.L.V. 7 an mil. 7 þær beoð kende Homodubii, þæt byð twylice. Hi beoþ oð ðene nafelan on menniscum gescape 7 syððan on eoseles gescape; hi habbað long sceancan swa fugelas 7 liðelice stefne. Gyf hi hwylcne mon on ðam landum ongitað oððe geseoð, þonne feorriað hi 7 fleoð.	Oltre questo luogo è un altro regno, nel sud dell'oceano, che si dice misuri trecentoventitré dell'unità minore <i>stadio</i> e duecentoventicinque di quella maggiore chiamata <i>lega</i>. Di là sono nativi gli Homodubii, cioè incerti. Essi sono di forma umana fino all'ombelico e dopo somigliano all'asino; e hanno lunghe gambe d'uccello e voce mite. Se vedono o percepiscono qualcuno presso il loro territorio, essi corrono e fuggono via.
---	---

§18

§18

Donne is oðer stow ellreorde men beoð on, 7 þa habbað kyningas under him ðæra	Quindi c'è un altro luogo in cui risiedono uomini barbari, ed essi, si
--	---

is getald .CX. Þæt syndon ða wyrstan men
7 þa ellreordigestan. Þær syndan .II.
seaðas, oðer sunnan 7 oðer monan. Se ðe
sunnan is se byð dæges hat 7 nihtes ceald,
7 se ðe monan is se bið neahtes hat 7
dæges cald. Heora widnes is .CC. mila
ðæs læssan getales þe stadia hatte 7 ðæs
maran ðe leuua hatte .CXXXIII. 7 an healf
mil.

ritiene, abbiano sottomesso centodieci re.
Sono i peggiori uomini e i più barbari. Là
ci sono due laghi, uno del sole e uno della
luna. Il lago del sole è caldo di giorno e
freddo di notte, e quello della luna è caldo
di notte e freddo di giorno. La loro
ampiezza è di duecento unità nella misura
minore chiamata *stadio* e nella misura
maggiore chiamata *lega* centotrentatré
unità e mezzo.

§19

§19

On þysse stowe beoð treowcynn þa beoð
laurbeame 7 eletreowum gelice. Of ðam
treowum balsamum se deorweorðesta ele
bið eall kenned. Seo stow is þæs læssan
milgetæles ðe stadia hatte .CLI. 7 þæs
maran þe leuua hatte .LI.

In questo luogo ci sono delle specie di
albero che sono simili agli allori e agli
ulivi. Da questi alberi sono interamente
prodotti balsami e olii tra i più preziosi.
Questo luogo misura centocinquantuno
nell'unità minore chiamata *stadio* e
cinquantuno nell'unità maggiore chiamata
lega.

§20

§20

Donne is sum ealand in ðære Readan
Sæ, þær is moncynn þæt is mid us
Donestre genemned, þa syndon
geweaxe ne swa frihteras fram ðan heafde
oð ðone nafelan, 7 se oðer dæl byð mannes
lice gelic. 7 hi cunnon eall mennisc
gereord. Þonne hi fremdes kynnes mann
geseoð, ðonne næmnað hi hine 7 his

Poi c'è un'isola nel Mar Rosso in cui si
trova una stirpe di uomini che da noi è
nominata Donestre, che sono nati come
indovini dalla testa all'ombelico, mentre
l'altra parte è simile all'uomo. Ed essi
conoscono tutte le lingue degli uomini.
Quando vedono qualcuno di stirpe
straniera, lo chiamano per nome e

magas cuðra manna naman, 7 mid leaslicum wordum hine beswicað, 7 him onfoð, 7 þænne æfter þan hi hine fretað ealne butan his heafde 7 þonne sittað 7 wepað ofer ðam heafde.

nominano i suoi familiari con nomi conosciuti e con parole ingannevoli lo illudono e lo afferrano, e dopo che hanno divorato tutto di lui tranne la testa, si siedono e piangono su quella testa.

§21

Ðanan is east ðær beoð men akenned þa beoð awæstmæ fiftyne fota lange 7 on bræde tyn fotmæla. Hi habbað micle heafda 7 earan swa fann. Oþer eare hi him on niht underbredað, 7 mid oðran hy wreoð him. Beoð þa earan swiðe leohte 7 hi beoð an lichoman swa hwite swa meolc. 7 gif hi hwylcne mann on ðam landum geseoð oðþe ongytað, þonne nimað hi heora earan on hand 7 feorriað hi 7 fleoð, swa hrædlice swa is wen þætte hi fleogen.

Di là andando verso est nascono degli uomini che sono alti quindici piedi e dieci piedi in ampiezza. Hanno grandi teste e orecchie come ventilabri. Di notte, stendono sotto di loro un orecchio e si avvolgono nell'altro. Le orecchie sono molto leggere ed essi sono nel corpo bianchi come latte. E se vedono o percepiscono qualcuno sul loro territorio, allora prendono le proprie orecchie in mano e corrono lontano e fuggono, così precipitosamente da far supporre che stiano volando.

§21

§22

Ðonne is sum ealand in ðam beoð men akend þara eagan scinað swa leohte swa man micel blacern onæle on þystre nihte.

Quindi c'è un'isola in cui sono nati degli uomini che hanno occhi che scintillano luminosi come se avessero acceso grandi lanterne nella notte scura.

§22

§23

§23

Ðonne is sum ealand þæt is ðæs læssan milgetæles ðe stadia hatte on lenge 7 on bræde .CCC. 7 .LX., 7 þæs miclan ðe leuua hatte .XC. Þær wæs timbred on Beles dagum þæs cinges 7 Iobes templ of isernum geweorcum 7 of ærenum geworht. 7 on ðære ylcan stowe is east ðanon eac oþer templ sunnan halig to þam is sum gepungen 7 gedefe sacerd to gesett, 7 he ða hofa gehealdeð 7 begymeþ.

Quindi c'è un'isola che nell'unità minore chiamata *stadio* misura trecentosessanta, in lunghezza e larghezza, e in quella maggiore chiamata *lega*, novanta. Nei giorni del re Beles e di Giove di là era stato costruito un tempio lavorato in ferro e ottone. In quello stesso luogo, a est da lì, c'è anche un altro tempio, sacro al sole, nel quale è situato un sacerdote venerabile e gentile, ed egli governa le sale e se ne prende cura.

§24

§24

Ðonne is gylde wingearð æt sunnan upgange se hafað berian hundteontiges fotmæla lange 7 fiftiges. On ðam bergean beoð cende swylce meregrota oððe gymmas.

Quindi nella direzione del sorgere del sole c'è un vigneto dorato che ha chicchi lunghi centocinquanta piedi. Qui i chicchi sono prodotti come perle o gemme.

§25

§25

Ðonne is oðer rice on Babilonia landum þær is seo mæste dun betweoh Media dune 7 Armenia. Seo is ealra duna mæst 7 higest. Þær syndon gedefelice men þa habbað him to kynedome 7 to anwealde þa Readan Sæ. Þær beoð kende þa deorwordan gimmas.

Quindi, c'è un altro regno nella regione di Babilonia dove c'è la più grande montagna tra le montagne di Media e Armenia. Questa è la più grande e la più alta montagna di tutte. Là si trovano uomini gentili che hanno potere e dominio sul Mar Rosso. Là si producono gemme preziose.

§26

Ymb þa stowe beoð wif akenned, ða habbað beardas swa side oð heora breost, 7 horses hyda hi habbað him to hrægle gedon. Ða syndan huntigystran swiðe genemde, 7 fore hundum tigras 7 leopardos þæt hi fedað þæt syndan þa kenestan deor. 7 ealra ðæra wildeora kynn, þæra þe on ðære dune akenede beoð, þæt hi gehuntigaþ.

§26

Vicino a questi luoghi nascono delle donne, che hanno barbe lunghe fino al seno, e indossano abiti fatti con pelle di cavallo. Sono chiamate ovunque cacciatrici, e anziché cani allevano tigri e leopardi che sono gli animali più feroci. Cacciano ogni tipo di bestie selvatiche che nascono nelle montagne.

§27

Donne sindon oðre wif ða habbað eofere tucxas 7 feax oð helan side, 7 on lendenum oxan tægl. Ða wif syndon ðreotyne fota lange 7 heora lic bið on marmorstanes hwitnysse. 7 hi habbað olfenda fet 7 eoferes teð. For heora mycelnysse² hie gefelde wurdon fram ðam mycclan macedoniscan Alexandre. Ða he hi lifiende gefon ne mihte, þa acwealde he hi for ðam hi syndon æwisce on lichoman 7 unweorðe.

§27

Quindi ci sono altre donne che hanno setole di cinghiale e peli fino alle punte dei piedi e una coda di bue sui lombi. Queste donne sono alte tredici piedi e i loro corpi sono della bianchezza del marmo. E hanno piedi di cammello e denti di cinghiale. Per la loro dimensione esagerata sono state uccise da Alessandro Magno di Macedonia. Le ha uccise perché non poteva catturarle vive, perché hanno corpi indegni e vergognosi.

§28

§28

² Orchard emenda con *unclænnesse*. Cfr. *supra* 5.2, pp. 111-116.

Be þam garsecge is wildeora cynn þa
hattan Catini þa syndon freawlitige deor. 7
þær syndon men ða be hreawan flæsce 7
be hunige lifigeað.

Sull'oceano è una specie di animali
selvatici che è chiamata Catini, sono
animali belli. E là ci sono uomini che
vivono di carne cruda e miele.

§29

On þam wynstran dæle þæt rice is þe ða
deor on beoþ Catinos, 7 þær beoð
gæstliþende menn, cyningas þa habbað
under him mænigfealde leodhatan. Heora
landgemære beoð neah þam garsecge, 7
þanan fram þam wynstran dæle syndan
manege cyningas.

§29

Nella parte sinistra del regno nella
quale ci sono gli animali selvatici chiamati
Catini, ci sono degli uomini ospitali, re
che hanno sottomesso molti tiranni. I loro
confini sono vicini all'oceano e da lì, dalla
parte sinistra, ci sono molti re.

§30

Ðis mannkynn lifað fela geara, 7 hi
syndon fremfulle menn. 7 gyf hwylc mann
to him cymeð þonne gyfað hi him wif ær
hi hine onweg lætan. Se macedonisca
Alexander, þa ða he him to com, þa wæs
he wundriende hyra menniscnysse, ne
wolde he hi cwellan ne him nawiht laðes
don.

§30

Questa etnia di uomini vive per molti
anni, e sono persone generose. Se
qualcuno rende loro visita, gli donano una
donna prima di lasciarlo andar via.
Alessandro di Macedonia, quando fece
loro visita, si meravigliò della loro
umanità e non volle uccidere né causare
loro alcun danno.

§31

§31

Ðonne syndon treowcynn of ðam
deorweorstan stanas beoð acende, 7
þanon þætte hi growað.

Quindi ci sono specie di alberi dai quali
sono prodotte le pietre più preziose e sui
quali queste crescono.

§32

§32

Ðær mannkynn is þæt syndan sweartes
hiwes on ansyne, þa man hateð
silhearwan.

Di là c'è una stirpe di uomini che
d'aspetto sono di colore nero, sono
chiamati Etiopi.

§33

§33

Ðonne is sum land wingearðas weaxat
on swiðast, þær bið rest of elpenda bane
geworht. Seo is on lenge þreo hund
fotmæla lang 7 syxa.

Quindi c'è una regione nel quale
crescono vigneti in abbondanza, dove è un
letto costruito con ossa d'elefante. Misura
trecentosei piedi in lunghezza.

§34

§34

Ðonne is sum dun Aðamans hatte. On
ðære dune bið þæt fugelcynn þe Grifus
hatte. Þa fugelas habbað feower fet 7
hryðeres tægl 7 earnes heafod.

Quindi c'è un monte chiamato
Adamans. Su quel monte è una specie di
uccello che è chiamato grifone. Questi
uccelli hanno quattro piedi, coda di mucca
e testa d'aquila.

§35

§35

On þære ylcan stowe byð oðer fugelcynn Fenix hatte. Ða habbað cambas on heafde swa pawan, 7 hyra nest þætte hi wyrcaþ of ðam deorweorðestan wirtgemangum þe man cinnamomum hateð. 7 of his æðme æfter þusend gearum he fyr onæleð 7 þonne geong upp of þam yselum eft ariseþ.

In quello stesso luogo è un'altra specie di uccello chiamato fenice. Hanno creste sulla testa come pavoni e costruiscono il loro nido con le spezie più preziose, che sono chiamate cannella. Dal loro respiro, dopo mille anni, si accende un fuoco e allora risorgono dalle ceneri nuovamente giovani.

§36

Donne is oðer dun þær syndon swearte menn, 7 nænig oðer man to ðam mannum geferan mæg for ðam þe seo dun byð eall byrnende.

§36

Quindi esiste un'altra montagna dove ci sono uomini neri, e nessun altro può avvicinarsi perché la montagna brucia completamente.

§37

Her segð hu Mambres ontynde ða drylican bec his broðer Iamnes, 7 him geopenude þa heagorune ðæs deofolgildes his broður. Andswarode him Iamnes saul þyssum wordum: 'Þu, broðor, ic naht unrihtlice eom dead, ac soðlice 7 rihtlice ic eom dead 7 Godes dom wið me standeð for þam ðe ic wæs ana wisera þonne ealle oðre dryas 7 ic wiðstod twam gebroðrum Moyses hatte 7 Aaron, þa worhtan þa micclan tacna 7 forebeacnu. For þan ic eom dead 7 for þam ic eom gelædd on

§37

Qui si dice di come Mambres aprì il libro magico di suo fratello Jamnes, e a lui vennero rivelati i misteri più profondi dell'idolatria del fratello. L'anima di Jamnes gli rispose con queste parole: "Fratello, io non sono morto ingiustamente, anzi sono morto in verità giustamente, e il giudizio di Dio si pone contro di me perché io solo sono stato più abile di tutti gli altri stregoni, e resistetti ai due fratelli chiamati Mosé e Aronne, che produssero quei grandi segni e portenti.

helwara rice mid, þær is seo miccle hatnys
þæs ecan wites, 7 þær is se seað þæs
singales susles þanon ne byð ænig upp
adon. Nu, min broðer Mambre, beheald þe
on þinum life þæt ðu do wel þinum
bearnum 7 þinum freondum, for þan þe on
helle ne byð nawiht godes nem ðe
unrotnys 7 þystru. 7 æfter þam þe ðu dead
bist, þonne cymst þu to helle 7 betwixt
deadum mannum bið þin eardungstow,
niðer on eorðan, 7 þin seað bið twegea
cubita wid 7 feowra lang'.

Per questa ragione sono morto, e per
questo sono stato condotto nel regno
infernale, dove persiste il grande caldo
della punizione eterna, e dove si trova la
fossa dei tormenti perpetui dai quali
nessuno mai ascende. Ora, Mambres,
fratello mio, fa' attenzione a comportarti
bene durante la tua vita con i tuoi figli e i
tuoi amici, perché all'inferno non c'è nulla
di buono, soltanto tristezza e oscurità; e
dopo che sarai morto, allora verrai
all'inferno e la tua dimora sarà tra i morti,
sottoterra, e la tua fossa sarà larga due
cubiti e lunga quattro'.

GLOSSARIO

A

abȳsgian, v. db. II, [abȳsgian, abysgode/abysgade, abysgodon, abysgod/abysgad], *occupare, attaccare*; pp. ABISCODE §9.

ac, cong., *ma*; AC §37.

acennan, v. db. I, [acennan, acende, acendon, acened], *nascere, generare, produrre*; pp. ACENNEDE §2; ACENNED §12; ACENDE §13, §31; AKENDE §3, §6, §8, §9, §10, §11, §15; AKENNED §21, §26; AKEND §22; AKENEDE §26.

acwellan, v. db. I, [acwellan, acwealde, acwealdon, accweald], *uccidere*; pt. 3 sg. ACWEALDE §26.

adōn, v. atem., [adōn, adyde, adydon, adōn/adēn], *andare via*; **adon upp** *ascendere*; inf. ADON §37.

æþm, sost. m. -a, *respiro, vapore*; dat. sg. ÆÐME §35.

æfter, avv. e prep. (con dat.), *dopo*; ÆFTER §20, §35, §37.

æmette, sost. f. -n, *formica*; nom. pl. ÆMÆTTAN §9; ÆMETTAN §9.

æŕ, cong. *prima*; ÆR §9, §30.

æren, agg., *d'ottone*; dat. pl. ÆRENUM §23.

æt, prep. (con dat.), *a*; ÆT §24.

æthrīnan, v. ft. I, [æthrīnan, p. æthrān, æthrinon; æthringen], *toccare, prendere*; pr. 3 sg. ÆTHRINED §3, pr. 3 pl. ÆTHRINAD §6.

æwisc, agg., *vergognoso, indecoroso*; nom. pl. f. ÆWISCE §27.

ān, agg., *uno; unico, solo*; nom. sg. f. AN §2, §17, §18; ANA §37; dat. sg. n., ANUM §11.

ānig, ænig, agg./pro., *alcuno*; nom. sg. ÆNIG §37.

andswarian, v. db. II, [andswarian, andswarode, andswarodon, andswarod], *rispondere*; pt. 3 sg. ANDSWARODE §37.

ansȳn, sost. f. -i, *aspetto*; dat. sg. ANSYNE §32.

anweald, sost. m. -a, *potere*; dat. sg. ANWEALDE § 25.

arīsan, v. ft. I, [arīsan, arās, arison, arisen], *risorgere, ascendere*; pr. 3 sg. ARISEÐ §35.

assa, sost. m. -n, *asino*; nom. pl. ASSAN §6.

awæstm, agg., *alto*; nom. pl. m. AWÆSTME §21.

B

balsam, balzam, sost. m. -a, *balsamo*; dat. pl. BALSAMUM §19.

bān, sost. n. -a, *osso*; dat. sg. BANE §33.

be, prep. (con dat.), *presso, per mezzo di, da*; §8, §28, §29.

beard, sost. m. -a, *barba*; acc. pl. BEARDAS §8, §26.

bearn, sost. n. -a, *figlio, prole*; dat. pl. BEARNUM §37.

begeondan, prep. (con acc.), *oltre*; BEGEONDAN §13.

begȳman, v. db. I, [begȳman; begȳmde, begȳmdon, begȳmed], *prendersi cura di*; pr. 3 sg., BEGYMED §23.

behealdan, v. ft. VII, [behealdan, beheōld, beheōldon, behealden], *fare attenzione, considerare*; pr. 2 sg. BEHEALD §37.

beōn, wesan, v. atem., [beōn/wesan, wæs, wæron], *essere*; pr. 1 sg. EOM §37; pr.2 sg. BIST §37; pr. 3 sg. IS §1, §2, §3 etc. BIÐ §12, §18, §19 etc. BYÐ §1, §6, §17, etc.; pr. 3 pl. SYNDON §3, §4, §6 etc. SINDON §8, §27 SYNDAN §2, §13, §15 etc. BEOÐ §2, §3, §4, etc. BIOÐ §8; congiun. pr. 3 pl. SYN §9; pt. 3 sg. WÆS §23, §30, §37.

berie, berige, sost. f. -n, *chicco, bacca*; acc. pl. BERIAN §24; dat. pl. BERGEAN §24.

beswīcan, v. ft. I, [beswīcan, beswāc, beswicon, beswicen], *illudere*; pr. 3 pl. BESWICAÐ §20.

betweoh, prep. (con dat.), *tra*; BETWYH §10, BETWYN §13, BETWEOH §25, BETWIXT §37.

blæc, agg., *nero*; gen. sg. n. BLACES §9.

blācern, blācern, sost. n. -a, *lanterna*; nom. sg. BLACERN §5, §22.

blōd, sost. m. -a, *sangue*; dat. sg. BLODE §12.

bōc, sost. f. atem., *libro*; acc. sg. BEC §37.

brād, agg., *largo, ampio*; nom. sg. m. BRAD §5, nom. pl. m. BRADE §15.

brædu, sost. f. -i, *ampiezza, larghezza*; dat. sg. BRÆDE §2, §21, §23.

breost, sost. n. -a, *petto, seno*; acc. pl. BREOST §26, dat. pl. BREOSTUM §13, §15.

bringan, v. ft. III, [bringan, brang, brungon, brungen], *portare*; pr. 3 sg. BRINGAÐ §11.

brōþor, sost. m. -r, *fratello*; indecl. BROÐER, BROÐUR §37; dat. pl. GEBROÐRUM §37.

būan, būgan, v. atem./db. III, [būgan, bude, budon], *abitare, occupare, ritirarsi*; pr. pl. BUAD §2, BUGAÐ §6.

būgan, v. ft. II, [būgan, beāg/beāh, bugon, bogen], *essere assoggettato; piegarsi*; pr. 3 sg. BUGED §5.

burh, sost. f. atem., *città, centro abitato*; acc. sg. BURH §2, §6; gen. sg. BURHGE §2; dat. sg. BYRIG §2; BURGUM §7.

būtan, prep. (con dat.), *senza, eccetto, tranne*; BUTAN §15, §20.

byrnan, v. ft. III, [byrnan/beornan, bearn, burnon, bornen], *bruciare*; ppr. nom. sg. f. BYRNEDE §36.

C

camb, sost. m. -a, *cresta*; acc. pl. CAMBAS §35.

ceald, agg., *freddo*; nom. sg. m. CEALD §27; CALD §27.

cēapmann, **cȳpeman**, sost. m. atem., *mercante*; dat. pl. CYPEMONNUM §2.

cēne, agg., *feroce*; nom. pl. n. superl. KENESTAN §26.

cennan, v. db. I, [cennan, cende/cennede, cendon/cennodon, cenned], *nascere; generare; produrre*; inf. pr. KENNAN §11; pp. pl. CENDE §7, §24; KENNEDE §4; KENNED §19.

cneow, sost. m. -a, *ginocchio*; acc. sg. CNEOW §8; acc. pl. CNEOWU §11.

cubit, sost. (lat.), *cubito*; pl. CUBITA §37.

cuman, v. ft. IV, [cuman, com/cwom, cōmon/cwōmon, cumen/cymen], *venire, fare visita*; pr. 3 sg. CYMEÐ §30; pr. 2 sg. CYMST §37; pt. 3 sg. COM §30.

cunnan, v. pt.-pr., [cunnan, cūðe, cūðon, (on)cunnen/cūþ], *sapere, conoscere*; pr. 3 pl. CUNNON §20; pp. gen. pl. m., CUDRA §20.

cūþlice, avv., *notoriamente*; CUÐLICE §13.

cwellan, v. db. I, [cwellan, cwealde, cwealdon, cwellad], *uccidere*; inf. CWELLAN §30.

gecynd, sost. n. e f. -i, *progenie*; acc. pl. GECYND §11.

cynedōm, sost. m. -a, *dominio*, dat. sg. KYNEDOME §25.

cyning, **cyng**, sost. m. -a, *re*; gen. sg. CINGES §23; nom. acc. pl. CYNINGAS §29; KYNINGAS §18.

cynn, sost. n. -a, *specie, stirpe, tipo*; nom. sg. CYNN §28; gen. sg. KYNNES §20.

cynnamon, sost. m., *cannella*, nom. sg. CINNAMOMUM §35.

D

dæg, sost. m. -a, *giorno, dì*; gen. sg. DÆGES §9, §18; dat. pl. DAGUM §23.

dæl, sost. m. -i, *parte*; nom. sg. DÆL §20; dat. sg. DÆLE §29.

dead, agg., *morto*; nom. sg. m. DEAD §37; dat. pl. DEADUM §37.

gedefe, agg., *gentile*; nom. pl. m. GEDEFE §23.

gedefelic, agg., *gentile*; nom. pl. m. GEDEFELICE §25.

delfan, v. ft. III, [delfan, dealf, dulfon, dolfen], *scavare*; **delfan up**, *estrarre* pr. 3 pl.

DELFAÐ §9.

deofolgild, sost. n. -a, *idolatria*; gen. sg. DEOFOLGILDES §37.

deōr, sost. n. -a, *animale*; nom. pl. DEOR §4, §26, §28, etc.

deōrwyrþe, agg., *prezioso, di valore*; nom. pl. m. DEORWORDAN §20, nom. sg. m. super. DEORWEORÐESTA §19 nom. pl. m. super. DEORWEORSTAN §31; DEORWEORÐESTAN §35.

dōm, sost. m. -a, *giudizio*; nom. sg. DOM §37.

dōn, v. atem., [dōn, dyde, dydon, dōn/dēn], *fare, causare, rendere, comportarsi*; inf. DON §30; pp. GEDON §26; pr. 2 sg. DO §37.

draca, sost. n. -n, *drago*; nom. pl. DRACAN §16; gen. pl. DRACENA §16.

drȳ, sost. m. -i, *stregone, mago*; acc. pl. DRYAS §37.

drȳlic, agg., *magico*; acc. sg. f. DRYLICAN §37.

dūn, sost. f. -o, *collina; monte, montagna*; nom. sg. DUN §25, §34, §36; dat. sg. DUNE §6, §9, §25, §26; gen. pl. DUNA §25.

ðu vd. þu

dyrstig, agg., *audace*; nom. pl. m. DYRSTIGE §9.

E

eā, sost. f. indecl., *fiume, corso d'acqua*; nom. sg. EA §9, §10, acc. sg. EA §9, dat. sg. EA §13, gen. pl. EA §10, dat. pl. EAN §10.

eāc, avv., *anche, inoltre*; EAC §4, §7, §23.

eāðelice, avv., *facilmente*; EAÐELICE §16.

eāge, sost. n. -n, *occhio*; nom. pl. EAGAN §5, §22; acc. pl. EAGAN §4, §15.

eahta, agg. num. card., *otto*; EAHTA §1, §4, §6, §15.

eāland, sost. n. -a, *isola*; nom. sg. EALAND §15, §20, §22, §23; dat. sg. EALANDE §1.

ealdor, sost. m. -a, *capostipite; principe*; nom. sg. EALDOR §10.

eall, agg., *tutto*; acc. sg. m. EALNE §20; acc. sg. n., EALL §3; acc. sg. f. EALL §20; gen. pl. f. EALRA §26; acc. pl. EALLE §37; dat. pl. m. EALLUM §5, §7.

eall, avv., *interamente, completamente*; §19, §36.

eardungstōw, sost. f. -o, *dimora*; nom. sg. EARDUNGSTOW §37.

eāre, sost. f. -n, *orecchio*; acc. sg. EARE §21; nom. pl. EARAN §21; acc. pl. EARAN §14, §21.

earn, sost. m. -a, *aquila*; gen. sg. EARNES §34.

eāst, avv., *est, oriente*; EAST §13, §21, §23.

ēce, agg., *eterno*; gen. sg. f. ECAN §37.

eft, avv., *nuovamente*; EFT §34.

ele, sost. m. -i, *olio*; nom. pl. ELE §19.

eletreow, sost. n. -a, *albero d'ulivo*; dat. pl. ELETREOWUM §19.

elpend, sost. m. -a, *elefante*; gen. pl. ELPENDA §33; YLPENDA §10.

elreordig, agg., *barbaro, straniero*; nom. pl. m. ELLREORDE §18; nom. pl. m. super. ELLREORDIGESTAN §18.

eofor, **eofer**, sost. m. -a, *cinghiale*; gen. sing. EOFERES §7, §27.

eorpe, sost. f. -n, *terra*; acc. sg. EORDAN §9; dat. sg. EORDAN §6; §37.

esol, sost. m. -a, *asino*; gen. sg. EOSELES §14, §17.

etan, v. ft. v, [etan, æt, æton, eten], *mangiare*; pr. pl. ETAP §8.

F

fann, sost. f. -o, *ventilabro*; nom. sg. FANN §12, §21.

faran, v. ft. VI, [faran, fōr, fōron, færen/faren], *andare, viaggiare, avvicinarsi*; **ofer** **faran** *attraversare*; inf. FARAN §9; GEFARAN §16; pr. 3 sg. FÆRD §3, §4; pr. pl. FARAD §9, §11.

gefætan, v. db. I, [gefætan, gefætte, gefætton, gefæt], *caricare*; pr. 3 pl. GEFÆTAD §9.

feax, sost. n. -a, *capello*; FEAX acc. sg. §8, §11, §27.

fēdan, v. db. I, [fēdan, fēdde, fēddon, fēded/fēdd], *allevare, nutrire*; pr. pl. FEDAD §26.

fela, agg. ind., *molti*; FELA §30.

gefellan, v. db. I, [gefellan, gefelde, gefeldon, gefelled], *uccidere*; pp. GEFELDE §27.

feorrian, v. db. II, [feorrian, feorrode, feorrodon, feorrod], *allontanarsi, correre lontano*; pr. pl. FEORRIAD §12, §17, §21.

feower, agg. num. card., *quattro*; FEOWER §34; FEOWRA §37.

gefēran, v. db. I, [gefēran, gefērde, gefērdon, gefēred], *avvicinarsi, andare*; inf. GEFERAN §36.

fif, agg. num. card., *cinque*; FIF nom. sg. §1.

fifta, agg. num. ord., *quinto*; acc. f. sg. FIFTAN §9.

fiftig, agg. num. card., *cinquanta*; gen. n. FIFTIGES §16, §34.

fiftyne, agg. num. card., *quindici*; FIFTYNE nom. n. §1, §11, §21.

fisc, sost. m. -a, *pesce*; dat. pl. FISCEON §8.

flæsc, sost. n. -i, *carne*; dat. sg. FLÆSC §28.

fleōgan, **fleōn**, v. ft. II, [fleōgan, fleāg/ fleāh, flugon, flogen], *fuggire, fuggire via, volare via*; pr. pl. FLEOÐ §3, §6, 12, §17, §21; congiun. pr. pl. FLEOGAN §9; FLEOGEN §21; ppr. nom. pl. n. FLEOGENDE §9.

flōwan, v. ft. VII, [flōwan, fleōw, fleōwon, flōwen], *scorrere*; pr. 3 sg. FLOWED §10.

fola, sost. n. -m, *cucciolo di cammello*; acc. pl. FOLAN §9.

folgian, v. db. II, [folgian, folgode, folgodon, folgod], *seguire, inseguire*; ppr. nom. sg. m. FOLLIGENDE §12.

gefōn, v. ft. VII, [gefōn, gefēng, gefēngon, gefangen], *toccare, catturare*; inf. GEFON §3; §27; pr. pl. GEFOÐ §13, §20.

for, prep. con. dat., *a causa di, per*; FOR §6; §16; §27 etc.

fōran, prep., *prima*; FORAN §9.

forbærnan, v. db. I, [forbærnan, forbærnde, forbærndon, forbærned/forbærnd], *dare fuoco, bruciare*; pr. 3 pl. FORBÆRNAÐ §3.

fore, prep. (con dat.), *anziché*; FORE §26.

fōrebeācen, sost. n. -a, *portento, prodigio*; acc. pl. FOREBEACNU §37.

forlætan, v. ft. VII, [forlætan, forlēt, forlēton, forlæten], *abbandonare, lasciare*; pr. 3 pl. FORLÆTAÐ §9.

fōt, sost. m. atem., *piede*; acc. pl. FET §3; §9; §11 etc. ; gen. pl. FOTA §11, §12, §13 etc.

fōtmæl, sost. n. -a, *piede (misura)*; gen. pl. FOTMÆLA §8, §16, §21, §24, §33.

fram vd **from**

fræwlitig, agg., *bello*; nom. pl. n. FREAWLITIGE §28.

fremde, agg., *straniero*; gen. sg. n. FREMDES §20.

fremful, agg., *generoso*; nom. pl. m. FREMFULLE §30.

freōnd, sost. n. -nd, *amico*; dat. pl. FREONDUM §37.

fretan, v. ft. V, [fretan, fræt, fræton, freten], *mangiare, divorare*; pr. 3 pl. FRETAD §13, §20.

frihtere, sost. m. -a, *indovino*; nom. pl. FRIHTERAS §20.

from, prep. (con dat.), *da, a; oltre a*; FROM §1, §2; FRAM §6, §9, §15, §17, §20, §27, §29.

fruma, sost. m. -n, *inizio*; dat. sing. FRUMAN §1.

fugel, sost. m. -a, *uccello*; nom. pl. FUGELAS §17, §34.

fugelcynn, sost. n. -a, *tipo d'uccello*; nom. sg. §34, §35.

fūllic, agg., *pieno*; gen. pl. f. FULLICRA §10.

gefyllan, v. db. I, [gefyllan, gefylde, gefyldon, gefylled], *ricolmare*; pp. GEFYLLLED §5, §7.

fȳr, sost. n. -a, *fuoco*; gen. sg. FYRES §7; dat. sg. FYRE §6.

G

gæstlīpend, agg., *ospitale*; nom. pl. m. GÆSTLIPENDE §29.

gārsecg, sost. m. -a, *oceano*; gen. sg. GARSECGES §17; dat. sg. GARSECGE §28, §29.

geār, sost. m. -a, *anno*; gen. pl. GEARA §30; dat. pl. GEARUM §35.

geong, agg., *giovane*; nom. sg. m. GEONG §35.

geornfullnes, sost. f., *solerzia*; dat. sg. GEORNFULNYSSE §6.

gif, cong., *se*; GIF §12, §17, §21; GYF §3, §4, §5 etc.

gifan, v. ft. V, [gifan, geaf/gæf, geāfon/gēfon, gifen], *dare, donare*; pr. 3 pl. GYFAD §30.

gimm, sost. m. -a, *gemma*; nom.pl. GIMMAS §25; GYMMAS §24.

gōd, sost. n. -a, *buono, cosa buona*; gen. sg. GODES §37; dat. pl. GODUM §5.

god, sost. m. -a, *dio*; gen. sg. GODES §37.

gold, sost. n. -a, *oro*; acc. sg. GOLD §9; dat. sg. GOLDE §9.

gærshoppa, græshoppa, sost. m. -n, *grillo*; nom. pl. GRÆSHOPPAN §9.

grēat, agg., *grande, grosso*; nom. pl. m. GREATE §16.

grōwan, v. ft. VII, [grōwan, greōw, greōwon, grōwen], *crescere*; pr. 3 pl. GROWAD §31.

gyliden, agg., *dorato*; nom. sg. GYLDE §24.

H

habban, v. db. III, [habban, hæfde, hæfdon, hæfed], *avere*; pr. 3 sg. HAFAD §5, §24; pr. 3 pl. HABBAÐ §4, §5, §6, etc.

hālig, agg., *sacro, santo*; nom. sg. m. HALIG §23.

hand, sost. f. -u, *mano*; acc. sg. HAND §21.

hāt, agg., *caldo*; nom. sg. m. HAT §18.

hātan, v. ft. VII, [hātan, hēht/hēt, hēhton/hēton, hāten], *essere chiamato, denominare, nominare*; pr. 3 sg. HATED §32, §35; HATTE pr. pass. 3 sg. §1; §2; §5; §6 etc. ; pr. pass. pl. HATTAN §6, §14, §28; pt. 3 sg. HET §3; pp. (GE)HATEN §3; §9, §10, §13; pp. nom. pl. HATENE §7; §8.

hātnes, sost. f. -o, *caldo, calura*; nom. sg. HATNYS §37.

hē, hēo, hit, pro. pers. 3 sg., *egli, ella, esso*; nom. sg. m. HE §6, §23, §27, §30, §35; acc. sg. m. HINE §13, §20; dat. sg. m. HIM §15, §30, §37; gen. sg. HIS §3, §20, §35, §37; nom. sg. f. HEO §10; nom. pl. HI §3, §4, §6 etc; HY §4, §17 etc.; acc. pl. §3, §4; §9 etc.; gen. pl. HYRA §3, §6, §9, §11; HIERA §4 ; HEORA §7, §15, §18 ; dat. pl. HIM §9, §12, §18, §20 etc.

hēafod, sost. n. -a, *testa, capo*; acc. sg. HEAFOD §34; dat. sg. HEAFDE §11, §20, §35; nom. pl. HEAFDA §12; acc. pl. HEAFDA §4, §5, §7, etc.; HEAFDUM dat. pl. §15.

hagorūn, heahrūn, sost. f. -o, *mistero profondo*; nom. pl. HEAGORUNE §37.

hēah, agg., *alto*; nom. sg. f. super. HIGEST §25.

gehealdan, v. ft. vii, [gehealdan, geheöld, geheöldon, gehealden], *conservare, mantenere, governare*; pr. 3 sg. GEHEALDE §23; pr. 3 pl. HEALDA §6.

healf, agg., *mezzo*; nom. sg. f. HEALF §6, §7; §18.

healf, sost. f. -o, *metà, parte*; acc. sg. HEALFE §6, §7.

healfhunding, sost. m. -a, *creatura per metà cane, metà-cane, cinocefalo*; nom. pl. HEALFHUNDINGAS §7.

hēla, sost. m. -n, *tallone, punta dei piedi*; acc. pl. HELAN §8, §27.

hell, sost. f. -o, *inferno*; dat. sg. HELLE §37.

helwaru, sost. f. -o pl., *abitanti dell'inferno*; gen. pl. HELWARA §37.

henn, sost. f. -o, *gallina*; nom. pl. HENNA §3.

hēr, avv., *qui*; §37.

hi vd. **hē**

hīw, sost. n. -a, *colore, aspetto*; gen. sg. HIWES §3, §9, §13, §32.

hof, sost. n. -a, *sala; casa*; acc. pl. HOFA §23.

horn, sost. m. -a, *corno*; acc. pl. HORNAS §6.

hors, sost. n. -a, *cavallo*; gen. sg. HORSES §7, §26.

hrædlīce, avv., *precipitosamente*; HRÆDLICE §21.

hrægl, sost. n. -a, *abito*; dat. sg. HRÆGLE §26.

hræw, **hrā**, **hrāw**, **hrēaw**, agg., *crudo*; dat. sg. m. HREAWAN §8, §28.

hryper, sost. n. -a, *mucca*; gen. sg. HRYÐERES, §34.

hū, avv., *come*; HU §37.

hund, agg. num. card., *cento*; HUND §1, §6.

hund, sost. m. -a, *cane*; nom. pl. HUNDAS §9; gen. pl. HUNDA §7; dat. pl. HUNDUM §26.

hundtēontig, agg. num. card., *cento*; nom. sg. HUNDTEONTIG §1; gen. sg. HUNDTEOTIGES §16, §24.

hunig, sost. n. -a, *miele*; dat. sg. HUNIGE §28.

gehuntigan, v. db. II, [gehuntigan, gehuntigode, gehuntigodon, gehuntigod], *cacciare*; pr. 3 pl. GEHUNTIGAD §26.

huntigestre, sost. f. -n, *cacciatrice*; acc. pl. HUNTIGYSTRAN §26.

hwilc, **hwelc**, agg. indef., *qualche, qualcuno*; nom. sg. m. HWYLC §3, §4, §12, §30; acc. sg. m. HWYLCNE §6, §12, §13, §17.

hwīle, avv., *mentre*; HWILE §9.

hwīt, agg., *bianco*; acc. sing. n. HWIT §11; nom. pl. m. HWITE §21.

hwītnes, sost. f. -o, *bianchezza*; dat. sg. HWITNYSSE §27.

hȳd, sost. f. -i, *pelle*; acc. pl. HYDA §26.

gehyran, v. db. I, [gehȳran, gehȳrde, gehȳrdon, gehȳred], *sentire*; pr. 3 pl. GEHYRAD §3.

I

ic, pro. pers. 1, *io*; nom. sg. IC §37; gen. sg. MIN §37; acc. sg. ME §37; dat. pl. US, §3, §20.

ilca, agg., *stesso, medesimo*; dat. sg. f. YLCAN §9, §23, §35.

in, prep. (con dat.), *in*; IN §2, §6, §9, §12 etc.

īsern, agg., *ferreo, di ferro*; dat. pl. n. ISERNUM §23.

K

kene vd. **cene**

kennan vd. **cennan**

kynedom vd. **cynedom**

kyning vd. **cyning**

kynn vd. **cynn**

L

lāð, sost. n. -a, *danno, male*; gen. sg. LAÐES §30.

gelædan, v. ft. I, [gelædan, gelædde, gelæddon, gelæded/gelædd], *condurre*; pp. GELÆDD §37.

læssa, agg. compar., *minore, meno*; gen. sg. n. LÆSSAN §1, §2, §3, §5, etc.

lætan, v. ft. VII, [lætan, lēt, lēton, lāten], *permettere, lasciare*; inf. LÆTAN §30.

land, sost. n. -a, *regione, terra, territorio*; nom. sg. LAND §1, §2, §5, etc.; LOND §2; gen. sg. LANDES §7; dat. sg. LANDE §6, §8; dat. pl. LANDUM §12, §17, §21, §25.

landbūness, sost. f. -o, *colonia, insediamento*; nom. sg. LANDBUNES §1, §2; LONDBUNES §10.

landgemære, sost. n. -a, *confine*; nom. pl. LANDGEMÆRE §29.

lang, agg., *lungo, alto*; nom. sg. n. LANG §5, §37; nom. sg. f. LANG §33; acc. sg. f. LANGE §11; nom. pl. LANGE §8, §11, §13, etc.; acc. pl. LONG §17.

laurbeām, sost. m. -a, *alloro, albero d'alloro*; dat. sg. LAURBEAME §19.

leāslīc, agg., *ingannevole*; dat. pl. n. LEASLICUM §20.

lendenu, sost. n. pl., *lombi*; dat. pl. LENDENUM §27.

lengu, sost. f. -i, *lunghezza*; dat. sg. LENG §2, §8, §16, §23, §33.

leōdhata, sost. m. -n, *tiranno*; acc. pl. LEODHATAN §29.

leōht, agg., *leggero*; nom. pl. n. LEOHTE §21.

leōhte, avv., *luminosamente*; LEOHTE §5, §22.

lēo, sost. m. -n, *leone*; gen. pl. LEONA §12.

leōpard, sost. m. -a, *leopardo*; acc. pl. LEOPARDOS §26.

leōwe, sost. f. -n, *lega (unità di misura)*; acc. pl. LEUUA §1, §2, §6, §17, §18, etc.

libban vd. **lifian**

līc, sost. n. -a, *corpo*; nom. sg. LIC §27; acc. sg. §3, §11; dat. sg. LICE §20.

gelīc, agg., *simile*; nom. sg. n. GELIC §20.

gelīce, avv., *come; similmente*; GELICE §3, §19.

līchama, sost. m. -n, *corpo*; dat. sg. LICHOMAN §4, §21, §27.

līðelīc, agg., *mite*; acc. sg. f. LIDELICE §17.

līf, sost. n. -a, *vita*; dat. sg. LIFE §37.

lifian, **libban**, v. db. III, [libban/lifian, lifde, lifdon, (ge)lifd], *vivere*; pr. 3 sg. LIFAD §30; pr. 3 pl. LIBBAÐ, §8; LIFIEAÐ §28; ppr. acc. pl. f. LIFIENDE §27.

lig, sost. m. -a, *fiamma*; nom. sg. LIG §7.

lond vd. **land**

long vd. **lang**

lyblāc, sost. n. -a, *magia, stregoneria*; nom. pl. LYBLAC §3.

M

mæg, sost. m. -a, *familiare*; acc. pl. MAGAS §20.

mærþu, sost. f. -i, *monumento, opera portentosa*; nom. pl. MÆRÐA §2.

mæst vd. **micel**

magan, v. pt.-pr., [magan, meahte, meahton], *potere, essere capace di*; pr. 3 sg. MÆG §16, §36; pt. 3 sg. MIHTE §27.

man, sost. m. atem., *uomo; qualcuno (impersonale)*; nom. sg. MAN §3, §12, §35, §36; MANN §4, §16, §30; MON §3, §5 ; acc. sg. MAN §12, §17; MANN §13, §20, §21; gen. sg. MANNES §20; nom. pl. MEN §9, §12, §13, §18, etc.; MENN §8, §9, §15, etc. ; acc. pl. MENN §12 ; gen. pl. MANNA §20; dat. pl. MANNUM §36; §37.

manu, sost. f. -n, *criniera*; acc. sg. MANAN §7.

manig, agg. indef., *molti*; nom. pl. m. MANEGE §29.

manigfeald, agg., *molti*; acc. pl. f. MÆNIGFEALDE §29.

manncynn, sost. n. -a, *stirpe di uomini, etnia umana*; nom. sg. MONCYNN §20; MANNKYNN §30, §32.

māra vd. **micel**

marmorstān, sost. m. -a, *marmo*; gen. sg. MARMORSTANES §27.

menigu, sost. f. -i, *moltitudine*; nom. sg. MENIGEO §1; dat. sg. MÆNIGEO §6, MENIGEO §10.

mennisc, agg., *umano, degli uomini*; acc. sg. MENNISC §20; dat. sg. MENNISCUM §17.

menniscness, sost. f. -o, *umanità*; gen. sg. MENNISCNYSSE §30.

meolc, sost. n. atem., *latte*; nom. sg. MEOLC §21.

mere, **myre**, sost. f. -n, *giumenta, femmina (del cammello)*; acc. pl. MYRAN §9; dat. pl. MYRAN §9.

meregrot, sost. n. -a, *perla*; nom. pl. MEREGROTA §24.

micel, agg., *grande*; nom. sg. m. MICEL §1; MICCLA §2; nom. sg. f. MICCLE §37; acc. sg. m. MICELNE §12; gen. sg. n. MICLAN §6, §17 ; MICCLAN §1, §2 ; dat. sg. m. MYCCLAN §27; acc. sg. n. MICLE §6, §9, §13; MICEL §22; nom. pl. MICLAN §10 ; MYCCLAN §2 ;

MICLE §9; acc. pl. MICLE §6; acc. pl. n. MICCLAN §37; gen. sg. n. compar. MARAN §2, §18, §19; nom. sg. superl. f. MÆST §2, §25; MÆSTE §25; f. dat. sg. MÆSTAN §6.

micelness, sost. f. -o, *grandezza; dimensione esagerata, gran numero*; dat. sg. MICELNESSE §2; MICELNYSSE §16; MYCELNYSSE §27.

mid, prep., *con, tra*; MID §3, §9, §13, §20 etc.

mīl, sost. f. -o e -n, *miglio*; nom. sg. MIL §2, §6, §17, §18; nom. pl. MILA nom. pl. §5, §18.

mīlgetæl, sost. n. -a, *unità, misura (di distanza)*; gen. sg. MILGETÆLES §1, §2, §5, etc.

gemane, agg., *che ha una criniera*; nom. pl. n. GEMONA §12.

mōna, sost. n. -n, *luna*; gen. sg. MONAN §18.

mūð, sost. m. -a, *bocca*; acc. sg. MUÐ §12, §15.

myre vd. **mere**

N

nædre, sost. f. -n, *serpente*; nom. pl. NÆDDRAN §5, §6; gen. pl. NAEDDRENA §6.

nænig, agg., *nessuno*; nom. sg. m. NÆNIG §16, §36.

nafela, sost. m. -n, *ombelico*; acc. sg. NAFELAN §17, §20.

nāht, avv., *non, nient'affatto*; NAHT §16, §37.

nama, sost. m. -n, *nome*; nom. sg. NOMA §2; acc. pl. NAMAN §20.

nāwiht, pro., *niente*; NAWIHT §30, §37.

ne, avv., *non*; NE §27, §30, §37.

neāh, prep., *vicino*; NEAH §7, §29.

neaht vd. **niht**

nebb, sost. n. -a, *collo*; acc. pl. NEB §11.

nemnan, v. db. I, [nemnan, nemde, nemdon, (ge)nemed], *nominare, chiamare (per nome)*; pr. 3 pl. NÆMNAÐ §10, §20; pp. GENEMNED §20; NEMDE §13; GENEMDE §26.

nest, sost. n. -a, *nido*; nom. sg. NEST §35.

nīper, avv. *sotto*; NIÐER §37.

niht, sost. f. atem., *notte*; acc. sg. NIHT §21; gen. sg. NIHTES §5, §18; NEAHTES §18; dat. sg. NIHTE §9, §22.

genihtsumnes, sost. f. -o, *abbondanza*; nom. sg. GENIHTSUMNYS §6.

niman, v. ft. IV, [niman, nam, nāmon, numen], *prendere, catturare*; inf. NIMAN §3; pr. 3 sg. NIMED §6 ; pr. 3 pl. NIMAÐ §21; congiun. pr. 3 pl. NIMEN §9.

nosu, sost. f. -u, *naso*; acc. sg. NOSU §11.

nū, avv., *ora*; NU §37.

O

oþ, prep., *a, fino a*; OÐ §2, §6, §8, §9, etc.

oððe, cong., *o, oppure*; §3, §6, §12, etc.

ōðer, pro., *altro, l'altro*; nom. sg. m. OÐER §18; §20, §21, §25 etc; acc. sg. m. OÐER §21; dat. sg. n. OÐRAN §21; nom. pl. OÐRE §27, §37.

of, prep. (con dat.), *di; da, fuori da*; §6, §9, §10 etc.

ofer, prep. (con acc.), *su, sopra, attraverso*; §9, §20.

olfend, sost. m. -a e -n, *cammello*; gen. pl. OLFENDA §9, §27.

on, prep., *su, sopra, in*; ON §1, §2, §6, etc.

onælan, v. db. I, [onælan, onæelde, onældon, onæled], *accendere, appiccare fuoro, dare fuoco*; pr. 3 sg. ONÆLAÐ §4; ONÆLEÐ §6, §35; congiun. pr. 3 sg. ONÆLE §22.

onfindan, v. ft. III, [onfindan, onfand, onfundon, onfunden], *trovare*; pr. 3 pl. ONFINDAÐ §9.

onfōn, v. ft. VII, [onfōn, onfēng, fēngon, onfangen], *afferrare, prendere*; pr. 3 pl. ONFOÐ §20.

ongitan, v. ft. V, [ongitan, ongeat/onget, ongeāton/ ongēton, ongiten], *percepire, riconoscere*; pr. 3 pl. ONGITAÐ §12, §17; ONGYTAÐ §21.

onsittan, v. ft. V, [onsittan, onsæt, onsæton, onseten], *cavalcare*; pr. 3 pl. ONSITTAD §9.

ontȳnan, v. db. I, [ontȳnan, ontȳnde, ontȳndon, ontȳned], *aprire*; pt. 3 sg. ONTYNDE §37.

onweg, avv., *via*; ONWEG §30.

geopenian, v. db. II, [geopenian, geopenode, geopenodon, geopenod], *rivelare, aprirsi*; pp. GEOPENUDE §37.

oroþ, sost. n. -a, *respiro*; nom. sg. ORUÐ §8.

oxa, sost. m. -n, *bue*; gen. sg. OXAN §27; nom. pl. OXAN §6; gen. pl. OXNA §2.

P

pāwa, sost. m. -n, *pavone*; nom. pl. PAWAN §35.

pipor, sost. m. -a, *pepe*; nom. sg. PIPOR §6; acc. sg. PIPOR §6; gen. sg. PIPERES §6.

R

raðe, avv., *in fretta*; RAÐE §4.

reāð, agg., *rosso*; nom. sg. m. READAN §3, §6, §20, §25; gen. sg. n. READES §3, §9; acc. pl. READE §11.

gereord, sost. n. -a, *lingua*; acc. pl. GEREORD §20.

rest, sost. f. -o, *letto*; nom. sg. REST §33.

rīce, sost. n. -a, *regno*; nom sg. RICE §17, §25, §26; acc. sg. RICE §29, §37.

rihtlice, avv., *giustamente*; RIHTLICE §37.

rīm, sost. n. -a, *misurazione, numero*; dat. sg. RIME §1.

S

sacerd, sost. m. -a, *sacerdote*; nom. sg. SACERD §23.

sæ, sost. m. -i, *mare*; nom. sg. SÆ §3, §6, §20, §25.

saul vd. **sāwel**

sāwel, sost. f. -o, *anima*; nom. sg. SAUL §37.

sceap, sost. n. -a, *pecora*; gen. sg. SCEAPES §14; gen. pl. SCEAPA §1.

gesceap, sost. n. -a, *forma, aspetto*; dat. sg. GESCAPE §17.

scīnan, v. ft. I, [scīnan, scān/sceān, scinon, scinen], *brillare, scintillare*; pr. 3 pl. SCINAD §5, §22.

scip, sost. n. -a, *nave*; dat. pl. SCIPUM §11.

sceanca, sost. m. -n, *gamba*; acc. pl. SCEANCAN §13, 17.

sē, **sēo**, **þæt**, art. det./ pro. dim, *il, lo, la; questo, questa*; nom. sg. m. SE §2, §6, etc.; acc. sg. m. ÞONE §6; gen. sg. m. ÞÆS §17, §23; dat. sg. m. ÞAM §6, ÞAN §3; nom. sg. f. SEO §1, §2, §3 etc.; acc. sg. f. ÞA §6, §11, etc. ÐA §37; gen. sg. f. ÞÆRE §2; nom. sg. n. ÞÆT, ÐÆT §1, §2; §5, etc.; acc. sg. n. ÞÆT §9; §16, etc.; gen. sg. n. ÞÆS §1, §2, etc.; ÐÆS §37; dat. sg. n. ÞAM §9, §15, etc.; nom. pl. ÞA §2, §4, etc.; acc. pl. ÞA §9 etc.; gen. Pl. ÞARA §12, §22; ÐÆRA §5, §6, §26; dat. pl. ÞAM §9, §17, §31, etc.

seāþ, sost. m. -u, *lago, fossa*; nom. sg. SEAD §18, §37; nom. pl. SEADAS §18.

secgan, v. db. III, [secgan, sægde, sægdon, gesægd], *dire*; pt. 3 sg. SEGÐ §37.

self, pro., *se stesso*; nom. pl. SYLFE §9.

seofon, agg. num. card., *sette*; SEOFAN §13.

geseōn, v. ft. V, [geseōn, geseah, gesāwon, gesawen], *vedere*; pr. 3 pl. GESEOÐ §17, §20, §21; GESEOP §12, §17.

gesettan, v. db. I, [gesettan, gesette, gesetton, geseted], *abitare, situare, governare*; pp. GESETED §2, §10; GESETT §23.

side, avv., *fino a*; SIDE §8, §30, §31.

side, sost. f. -n, *fianco*; acc. pl. SIDAN §13.

siððan, syððan, cong., *dopo*; SYÐÐAN §17.

singal, agg., *perpetuo*; gen. sg. n. SINGALES §37.

sittan, v. ft. V, [sittan, sæt, sæton, seten], *sedere*; pr. 3 pl. SITTAÐ §20.

six, agg. num. card., *sei*; SYX §6; SIX §8; SYXA §33.

sixtig, agg. num. card., *sessanta*; SYXTIG §1.

sleān, v. ft. VI, [sleān, slōh/slōg/slōgh, slōgon, slagen, slagen/slægen/slegen], *colpire*; pr. 3 pl. SLEAÐ §6.

sōþlice, avv., *in verità*; SOÐLICE §37.

sōna, avv., *immediatamente*; SONA §3, §6.

stadium, sost. m., *stadio (unità di misura)*; pl. STADIA §1, §2, §5, etc.

stænen, agg., *di pietra*; m. nom. pl. STÆNENE §16.

stān, sost. m. -a, *pietra*; nom. pl. STANAS §31.

standan, v. ft. VI, [standan, stōd, stōdon, standen], *stare, porre*; pr. 3 sg. STANDED §37.

stēda, sost. m. -n, *stallone, maschio (del cammello)*; acc. pl. STEDAN §9.

stefn, sost. f. -o, *voce*; acc. sg. STEFNE §4, §17.

stōw, sost. f. -o, *luogo, posto*; nom. sg. STOW §3, §6, §18, etc; STEOW §5; dat. sg. STOWE §6, §9, §17, §19 etc.; acc. pl. STOWE §26; dat. pl. STOWUM §6, §10.

sūþ, agg. indecl., *sud, meridionale*; SUÐ §6, §8, §15, §17.

sum, agg. indef., *uno, un certo; qualche*; nom. sg. §3, §20, §22 etc; dat. sg. SUMON §6, §8.

sunne, sost. f. -n, *sole*; gen. sg. SUNNAN §18, §23, §24.

sūsl, sost. n. -a, *tormento*; gen. sg. SUSLES §37.

swā, avv. e cong., *così, come*; SWA §4, §5, §6, §12, §9, §26, etc.

swætan, v. db. I, [swætan, swætte, swætton, swæted], *sudare*; pr. 3 pl. SWÆTAÐ §12.

sweart, agg., *nero*; nom. sg. m. SWEART §6; acc. sg. n. SWEART §11; gen. sg. n. SWEARTES §13, §32; nom. pl. SWEARTE §36.

swilc, swylc, swelc, agg., *simile*; nom. pl. m. SWYLCE §9; nom. pl.n. SWYLCE §24.

sweor, swer, sost. m. -a, *colonna*; nom. pl. SWERAS §16.

swīðe, avv., *molto, in abbondanza; soprattutto; ovunque*; SWIÐE §11, §21, §26; superl. SWIÐOST §2; SWIÐAST §33.

swift, agg., *veloce*; nom. pl. SWIFTE §9.

sweltan, swyltan, v. ft. III, [sweltan/swyltan, swealt, swulton, swollen], *morire*; pr. 3 sg. SWYLT §6.

syx vd. **six**

þ

þā, avv. e cong., *allora; quando*; §27, §29.

þænne vd. **þonne**

þær, avv. e cong., *qui, lì, là, dove*; §2, §4, §6, etc.

þæt, cong., *che*; §6, §9; ÞÆTTE §22, §31.

þanan, avv., *da lì*; §1, §2, §31, §37; ÞANAN §29, §37; ÐANON §13, §23.

þe, pro. indecl. rel., *che*; §1, §2, §3, §5, etc.

þeōstre, agg., *scuro*; dat. sg. ÞYSTRE §22.

þeōstru, sost. f. e n., *oscurità*; ÞYSTRU §37.

þin, agg./pro. poss., *tuo*; dat. sg. n. ÞINUM §37; dat. pl. ÞINUM §37.

þis, pro. dim., *questo*; nom. sg. f. ÐEOS §5; dat. sg. ÞISSE §17; ÞYSSE §19; nom. pl. ÞAS §7, §12; dat. pl. ÞYSSUM §10, §37.

þonne, avv. e cong., *quando, allora; che*; §4, §5, §9 etc; ÞÆNNE §20.

þrī, agg. num. card., *tre*; ÞREO §17, §33.

þriselīc, agg., *triplice*; gen. sg. n. ÞREOSELICES §12.

þreōtīne, agg. num. card., *tredici*; ÐREOTYNE §27.

þū, pro. pers. 2 sg., *tu*; nom. ÞU, ÐU §37; gen. sg. ÞIN §37.

geþungen, agg., *venerabile*; GEÞUNGEN nom. sg. m. §23.

þūsend, agg. num. card., *mille*; §35.

þystre vd. **þeōstre**

þystru vd. **þeōstru**

T

tācn, sost. n. -a, *segno*; acc. pl. TACNA §37.

getael, sost. n. -a, *misura*; gen. sg. GETALES §18.

tægl, sost. m. -a, *coda*; acc. sg. TÆGL §27, §34.

getellan, v. db. I, [getellan, getealde, getealdon, geteald/ geteled], *ritenere, contare, dire*; pp. GETEALD §17; GETALD §18.

templ, sost. n. -a, *tempio*; nom. sg. TEMPL §23.

tīd, sost. f. -i, *ora*; acc. sg. TID §9.

getīgan, v. db. I, [getīgan, getīgede, getīgedon, getīged], *legare*; pr. 3 pl. GETIGAE §9.

tiger, sost. m. -a, *tigre*; acc. pl. TIGRAS §26.

tō, prep. (con dat.), *a, in, per, verso*; TO §1, §2, §3, §4 etc.

tōþ, sost. m. atem., *dente*; acc. pl. TEÐ §27.

treōw, sost. n. -a, *albero*; dat. pl. TREOWUM §19.

treōwcynn, sost. n. -a, *specie di albero*; nom. pl. TREOWCYNN §19, §31.

tū vd. **twā**

tusc, sost. m. -a, *zanna*; acc. pl. TUCXAS §7, §27.

twā, **twēgen**, agg. num. card., *due*; TWA §4, §5; tu §11; TWEGEA §37; dat. TWAM §10, §37.

twelf, agg. num. card., *dodici*; TWELF §13.

twēntig, agg. num. card., *venti*; §17; gen. TWENTIGES §12.

tweōlic, agg., *incerto*; nom. pl. m., TWYLICE §8, §17.

timbrian, v. db. I, [timbrian, timbrede, timbredon, timbred], *costruire*; pp. TIMBRED §23.

tīn, nom., *dieci*; TYN §21.

U

under, prep. (con dat.), *sotto*; §18, §29.

underbregdan, v. ft. III, [underbregdan, underbrægd, underbrugdon, underbrogden / underbregden], *stendere sotto*; pr. 3 pl. UNDERBREDAE §21.

ungefrægeliċ, agg., *inaudito*; nom. pl. UNGEFREGELICU §3, §4.

unrihtlice, avv., *ingiustamente*; UNRIHTLICE §37.

unrōtness, sost. f. -o, *tristezza*; UNROTNYS §37.

unwæstmberenliċ, agg., *desertico; sterile*; f. nom. sg. UNWÆSTMBERENDLICU §6.

unweorþ, agg., *indegno*; nom. pl. f. UNWEORÐE §27.

up, avv., *sopra*; §9; UPP §35, §37.

upgang, sost. m. -a, *sorgere*; dat. sg. UPGANGE §24.

W

wælcyrɡinc, sost. m. -a, *del genere delle Valchirie*; nom. sg. WÆLCYRGINC §9.

wæter, sost. n. -a, *acqua*; acc. sg. WÆTER §10.

wælcyrge, sost. f. -n, *valchiria*; gen. sg. WÆLKYRIAN §4.

weaxan, v. ft. I, [weaxan, weōx, weōxon, weaxen], *nascere, crescere; essere coltivato, essere prodotto*; pr. 3 sg. WEAXET §6; pr. 3 pl. WEAXAT §33; pp. GEWEAXENE §20.

wēper, sost. m. -a, *ariete*; nom. pl. WEÐERAS §2, §6.

wel, avv., *bene*; WEL §37.

wēn, sost. f. -i, *supposizione, pensiero*; nom. sing. WEN §21.

wēnan, v. db. I, [wēnan, wenede, wenedon, (ge)wened], *pensare, supporre*; pr. 3 pl. WENAD §9; pp. GEWENEDE §12.

geweorc, sost. n., *opera, lavoro*; nom. pl. GEWEORC §2; dat. pl. GEWEORCUM §23.

weorold, sost. f. -o, *mondo*; acc. sg. WEOROLD §11.

weoroldwela, sost. m. -n, *ricchezza terrena*; dat. pl. WORULDWELUM §7.

weorþan, v. ft. III, [weorþan, wearþ, wurdon, worden], *essere; diventare*; pt. 3 pl. WURDON §27.

wēpan, v. ft. VII, [wēpan, p. weōp/wēp, weōpon/wēpon, wōpen], *piangere*; pr. 3 pl. WEPAD §20.

wesan vd. **beon**

wēsten, sost. n. -a, *deserto*; dat. sg. WESTENE §6.

wīd, agg., *largo, ampio*; acc. sg. m. WID §37.

wīþ, prep. (con dat.), *contro*; WID §37.

wīdness, sost. f. -o, *ampiezza*; nom. sg. WIDNES §18.

wiðstandan, v. ft. VI, [wiþstandan, wiþstōd, wiþstōdon, wiþstanden] *resistere*; pt. 1 sg. WIÐSTOD §37.

wīf, sost. n. -a, *donna*; acc. sing. wif §30; nom. pl. WIF §26, §27.

wildeōr, sost. n. -a, *animale selvaggio, bestia selvatica*; nom. pl. WILDOR §4; WILDEOR §17; gen. pl. WILDEORA §26, §28.

willan, v. atem., [willan, wolde] *volere*; pr. 3 sg. WILE §3, §4; pr. 3 pl. WILLAD §11; pt. 3 sg. WOLDE §30.

wīngeard, sost. m. -a, *vite; vigneto*; nom. pl. WINGEARDAS §33.

wīs, agg., *abile*; nom. sg. compar. WISERA §37.

wīte, sost. n. -a, *punizione*; gen. sg. WITES §37.

word, sost. n. -a, *parola*; dat. pl. WORDUM §20, §37.

wreōn, v. ft. I, [wreōn, wrāh/wreāh, wrigon/ wrugon, wrigen/ wrogen] *avvolgere*; pr. 3 pl. WREOD §21.

wull, sost. f. -o e -n, *lana*; acc. sg. WULLE §14.

wundrian, v. db. II, [wundrian, wundrode, wundrodon, wundred] *meravigliarsi*; pt. 3 sg. WUNDRIENDE §30.

(ge)wyrcan, v. db. I, [(ge)wyrca, (ge)worhte, (ge)worhton, geworht], *fare, costruire, produrre*; inf. GEWYRCEAN §2; pr. 3 pl. WYRCAP §35; pt. pl. WORHTAN §37; ppt. GEWORHT §23, §33.

winestra, agg., *sinistro*; dat. sg. m. WYNSTRAN §29.

wyrst, agg. superl., *peggiore*; nom. pl. m. WYRSTAN §18.

wyrtgemang, sost. n. -a, *spezia*; dat. pl. WYRTGEMANGUM dat. pl. §35.

Y

ylca vd. **ilca**

ylpend vd. **elpend**

ymb, prep. (con acc.), *vicino, intorno*; YMBE §9; YMB §26.

ysel, sost. f. -n, *polvere*; dat. pl. YSELUM §35.

INDICE DEI NOMI

Aaron, §37.

Ægipte, gen.sg. ÆGIPTNA §7, §10.

Ađamans, §34.

Alexander, *Alessandro*; nom. sg. ALEXANDER §2, §30; dat. sg. ALEXANDRE §30.

Antimolima, §1.

Archemedon, §2.

Archoboleta, §10.

Armenia, §25.

Babilonia, §1, §5, §6, §25; **Babiloniam** §2.

Beles, §23.

Brixonte, §10, §13, §14, §15.

Capi, §9.

Catini, §28; **Catinos** §29.

Ciconia, §12;
Conopoenas, §7.
Corsias, §6.
Donestre, §20.
Fenix, §35.
Gallia, §12.
Gorgoneus, §9.
Grifus, §34.
Hascellentia, §5.
Homodubii, §8, §17.
Hostes, §13.
Iamnes, §37.
Indeum, §11.
Iobes, §23.
Lentibelsinea, §3.
Lertices, §14.
Locotheo, §10.
Mambres, Mambre §37.
Meda, §2, §5.
Media, §25.
Moyses, §37.
Nile, Nil §10.
Persia, PERSIAM §6.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS J.N., *The Latin Sexual Vocabulary*, Duckworth, London, 1982.
- ADAMSON M.W., *Food in Medieval Times*, Greenwood Press, London, 2004.
- AELIANUS, CLAUDIUS, *De natura animalium*, GARCIA VALDÉS M. - LLERA FUEYO L.A. - RODRIGUEZ-NORIEGA GUILLÉN L. (edd.), *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Berolini et Novi Eboraci, De Gruyter, Berlin, 2009.
- ALD = LEWIS C.T., - SHORT C. (eds.), *A Latin Dictionary*, Oxford, 1879 - 1933.
- AMBROSIUS, AURELIUS, *Opera: Pars VII*, FALLER O. (ed.), *Corpus Series Ecclesiastica Latina LXXIII*, Tempus, Wien, 1955.
- ANLEZARK D. (ed.), *The Old English Dialogues of Solomon and Saturn*, D.S. Brewer, Cambridge, 2009.
- ARISTOTELE, *Retorica*, GASTALDI S. (cur.), Carocci Editore, Roma, 2014.
- ARISTOTELE, *Poetica*, GUASTINI D. (cur.), Carocci Editore, Roma, 2010.
- ARISTOTELE, *Opere biologiche*, LANZA D. - VEGETTI M. (cur.), Torino, UTET, 1971, pp. 71-482; rist. ARISTOTELE, *La vita, integr.* G. GIRGENTI, Milano, Bompiani, 2018.
- ASD = BOSWORTH J.J. - TOLLER T.N. - CAMPBELL A. (eds.), *An Anglo-Saxon Dictionary: Based on the Manuscript Collection of the Late Joseph Bosworth, Enlarged Addenda and Corrigenda by Alistair Campbell of the Supplement by T. Northcote Toller*, Clarendon Press, Oxford, 1898-1978.
- ATENEO DI NAUCRATI, *I deipnosofisti. I dotti a banchetto*, CANFORA L. - JACOB C. (cur.), 4 voll., Roma, Salerno Editore, 2001.
- AUGUSTINUS, AURELIUS HIPONENSIS, *De Civitate Dei*, DOMBART B. - KALB A. (edd.), *Corpus Christianorum Series Latina XLVII - XLVIII*, Brepols, Turnhout, 1955.
- AUGUSTINUS, AURELIUS HIPONENSIS, *Opera: Pars II.2*, GREEN W.M. (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina XXIX*, Brepols, Turnhout, 1970.
- AUGUSTINUS, AURELIUS HIPONENSIS, *Opera: De genesi contra manichaeos*, WEBER D. (ed.), *Corpus Series Ecclesiastica Latina XCI*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1998.
- AULO GELLIO, *Notti Attiche*, BERNARDI-PERINI G. (cur.), UTET, Torino, 1992.
- AUSTIN G., "Marvelous People or Marvelous Races? Race and the Anglo-Saxon Wonders of the East", in JONES T. - SPRUNGER D. (eds.), *Marvels, Monsters and Miracles*, Western Michigan University, Kalamazoo, 2002.
- BANHAM D. - FAITH R., *Anglo-Saxon Farms and Farming*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- BANHAM D. (ed.), *Monasteriales Indicia: The Anglo-Saxon Sign Language*, Anglo-Saxon Books, Middlesex, 1991.
- BANHAM D., *Food and Drink in Anglo-Saxon England*, Tempus, Stroud, 2004.

- BARAJAS C., "Reframing the Monstrous: Visions of Desire and a Unified Christendom in the Anglo-Saxon *Wonders of the East*", in CLASSEN A. (ed.), *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times; Transcultural Experiences in the Premodern World*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2013.
- BARLEY N., "Old English colour classification: where do matters stand?", *Anglo-Saxon England*, 3, 1974, pp. 15-28.
- BATTLES P., "Toward a Theory of Old English Poetic Genres: Epic, Elegy, Wisdom Poetry, and the 'Traditional Opening'", *Studies in Philology*, 111, 2014, pp. 1-33.
- BAYLESS M. - LAPIDGE M. (eds.), *Collectanea Pseudo-Bedae*, School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1998.
- BEDA, *Opera exegetica: Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectioem Ismahelis adnotationum*, JONES C.W. (ed.), Corpus Christianorum Series Latina CXVIIIa, Brepols, Turnhout, 1967.
- BEDA, *Storia degli inglesi*, LAPIDGE M. (cur.) - CHIESA P. (trad.), Milano, Fondazione Valla, 2008.
- BERGAMIN M. (cur.), *L'enigmistica medievale e gli indovinelli di Simposio*, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2017.
- BIGGAM C.P., *Grey in Old English: An Interdisciplinary Semantic Study*, Runetree Press, London, 1998.
- BIGGAM C.P., "The ambiguity of brightness (with special reference to Old English) and a new model for color description in semantics", in MACLAURY R. - PARAMEI G. - DEDRICK D. (eds.) *Anthropology of Color: Interdisciplinary Multilevel Modeling*, John Benjamins, Amsterdam, 2007.
- BIGGAM C.P., "The development of the basic colour terms of English", in HALL A. - TIMOFEEVA O. - KIRICSI A. - FOX B. (eds.) *Interfaces between Language and Culture in Medieval England A Festschrift for Matti Kilpiö*, Brill, Leiden, 2010.
- BITTERLI D., "Exeter Book Riddle 15: Some Points for Porcupine", *Anglia*, 120, 2002, pp. 461-487.
- BITTERLI D., *Say What I am Called: The Old English Riddles of the Exeter Book and the Anglo-Latin Riddle Tradition*, University of Toronto Press, Toronto, 2009.
- BLACK M., *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1962.
- BLAUNER D.G., "The Early Literary Riddle", *Folklore*, 78, 1967, pp. 49-58.
- BRAGG L., "Color words in Beowulf", *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, 7, 1983, pp. 47-55.
- BRAGG L., *The Lyric Speaker of Old English Poetry*, Associated University Presses, London, Toronto, 1991.
- BREMMER R.H. Jr., "Ælfric's Downsized Version of Alcuin's *Quaestiones in Genesim*: Enough is Enough", in GILIBERTO C. - TERESI L. (eds.), *Limits to Learning: The Transfer of Encyclopaedic Knowledge in the Early Middle Ages*, Peeters, Leuven, Paris, Walpole, 2013.

- BRETT C., "Notes on Old and Middle English", *The Modern Language Review*, 22, 3, 1927, pp. 257-264
- BRUCE-MITFORD R., *The Sutton Hoo Ship-Burial*, 3 vols., British Museum Press, London, 1975-1983.
- BUDIANSKY S., *Se un leone potesse parlare: Intelligenza animale ed evoluzione della coscienza*, SAMPAOLO M. (trad.), Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2007.
- BYNUM C.W., *Metamorphosis and Identity*, Zone Books, New York, 2001.
- CAILLOIS R. - MEHLMAN J., "Riddles and Images", *Yale French Studies*, 41, 1968, pp. 148-158.
- CAMPBELL J., "Knowledge of Rhetorical Figures in Anglo-Saxon England", *Journal of English and Germanic Philology*, 66, 1967, pp. 1-20.
- CAMPBELL M., *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing 400-1000*, Cornell University Press, Ithaca, London, 1988.
- CARVER M.O.H. - EVANS A.C. et al., *Sutton Hoo: a Seventh Century Princely Burial Ground and its Context*, British Museum Press, London, 2005.
- CATULLO, GAIUS VALERIUS, *Il Liber e i frammenti dei «Poeti Nuovi»*, PIGHI G.B. (cur.), Collana Classici Latini, Utet, Torino, 2004.
- CAVELL M., *Weaving Words and Binding Bodies: The Poetics of Human Experience in Old English Literature*, University of Toronto Press, Toronto, 2016.
- CAVELL M., "The Igit and Exeter Book Riddle 15", *Notes and Queries*, 64, 2017, pp. 206-210.
- CAVELL M., "A Poetics of Empathy?: Non-human Experience in the Anglo-Saxon Bovine Riddles", in ESTES H. (ed.), *Medieval Ecocriticism*, University of Amsterdam Press, Amsterdam, in corso di stampa.
- CICERONE, MARCO TULLIO, *De Oratore*, NORCIO G. (cur.), Collana Classici Latini, Utet, Torino, 1986.
- CLAUDIANUS, CLAUDIUS, *Carmina*, HALL J.B. (ed.), Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Leipzig, 1985.
- CLEMOES P. (ed.), *Ælfric's Catholic Homilies: The First Series: Text*, Early English Text Society suppl. series 17, Oxford University Press, London, New York, 1997.
- COCKAYNE T.O. (ed.), *Narratiunculae anglice conscriptae: De Pergamenis Exscribebat Notis Illustrabat Eruditis Copiam*, Iohannem R Smith, London, 1861.
- COHEN J.J., "Monster Culture (Seven Theses)", in COHEN, J.J. (ed.), *Monster Theory: Reading Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1996.
- COHEN J.J., *Of Giants: Sex and Monsters in the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1999.
- COHEN J.J., *Hibridity, Identity and Monstrosity in Medieval Britain: On Difficult Middles*, Palgrave Macmillan, New York, 2006.
- COHEN R., "History and Genre", *Neohelicon*, 13, 1986, pp. 87-105.

- COLLI G., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975.
- CONCA F. - MARZI M. - ZANETTO G. (cur.), *Antologia Palatina*, 3 voll., Collana Classici Greci, Utet, Torino, 2005-2011.
- COOK E., *Enigmas and Riddles in Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- CRANE S., *Animal Encounters: Contacts and Concepts in Medieval Britain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013.
- CROSS J.E. - HILL T.D. (eds.), *The Prose Solomon and Saturn and Adrian and Ritheus*, University of Toronto Press, Toronto, 1982.
- DAILY P., "Riddles, wonder and responsiveness in Anglo-Saxon literature", in LEES, C.A. (ed.), *The Cambridge History of Early Medieval English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- DALE C., *The Natural World in the Exeter Book Riddles*, D.S. Brewer, Cambridge, 2017.
- DALY L.W. - SUCHIER W. (hrsg.), *Die Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi, nebst einigen verwandten Texten*, University of Illinois Press, Urbana, 1939.
- DAVIDSON A.I., "The Horror of Monsters", in SHEEHAN J.J. - SOSNA M. (eds.), *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1991.
- DEITZ K., "Die Altenglischen Präfixbildungen und ihre Charakteristik", *Anglia*, 122, 2004, pp. 561- 613.
- DIETRICH F., "Die Räthsel des Exeterbuchs: Würdigung, Lösung und Herstellung", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 11, 1859, pp. 448-490.
- DIETRICH F., "Die Räthsel des Exeterbuchs: Verfasser; Weitere Lösungen", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 12, 1865, pp. 232-52.
- DMLB = LATHAM R.E. - HOWLETT D.R. - ASHDOWNE R.K. (eds.), *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, British Academy, Oxford, 1975-2013.
- DOANE A. N., "Three Old English Implement Riddles: Reconsideration of Numbers 4, 49 and 73", *Modern Philology*, 84, 1987, pp. 243-257.
- DOE = CAMERON A. - CRANDELL AMOS A. - DIPAOLO HEALEY A. et al. (eds.), *Dictionary of Old English: A to I online*, Dictionary of Old English Project, Toronto, 2018.
- DOLCETTI CORAZZA V. (cur.), *Il Fisiologo nella tradizione germanica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1992.
- EHWALD R. (ed.), *Aldhelmi opera*, Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimum XV, 1919.
- ERBERT A., "Die Rätselpoesie der Angelsachsen", *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, 29, 1877, pp. 20-56.
- ERICKSEN J. "Penitential nakedness and the Junius 11 Genesis", in WITHERS B. - WILCOX J. (eds.), *Naked before God: Uncovering the Body in Anglo-Saxon England*, West Virginia University Press, Morgantown, 2003.

ERNOUT A. - MEILLET A. (éd), *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Éditions Klincksieck, Paris, 1979.

ESTES H., *Anglo-Saxon Literary Landscapes: Ecotheory and the Environmental Imagination*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2017.

FARAL E., "Une source latine de l'histoire d'Alexandre: la lettre sur les merveilles de l'Inde", *Romania*, 43, 1914, pp. 199-215 e pp. 353-370.

FEHR B. (hrsg.), *Die Hirtenbriefe Ælfrics in altenglischer und lateinischer Fassung*, 1914, repr. with a supplement to the introduction by P. CLEMOES, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

Forcellini Lex = FORCELLINI E. - FURLANETTO G. - CORRADINI F. - PERIN G. (edd.), *Lexicon totius latinitatis cum appendicibus*, Patavii, 1940.

FORD A.J., *Marvel and Artifacts: The Wonders of the East and its manuscript context*, Brill, London, 2016.

FORMAN M.B. (ed.), *The Letters of John Keats*, Oxford University Press, Oxford, 1935.

FRANK R., "Uses of Paronomasia in Old English Scriptural Verse", *Speculum*, 42, 1972, pp. 207-226.

FRANTZEN A.J., *Food, Eating and Identity in Early Medieval England*, The Boydell Press, Woodbrige, 2014.

FRIEDMAN J.B., "The Marvels-of-the-East Tradition in Anglo-Saxon Art", in SZARMACH P.E. (ed.), *Sources of Anglo-Saxon Culture*, Medieval Institute Publications, Western Michigan University, Kalamazoo, 1986.

FRIEDMAN J.B., *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard University Press, 1981, repr. Syracuse University Press, Syracuse, 2000.

FRY D.K., "Exeter Book Riddle Solutions", in *Old English Newsletter*, 15, 1981, pp. 22-33.

FUDGE E., *Animal*, Reaktion Books, London, 2002.

FULK R. D. (ed. and trans.), *The Beowulf Manuscript: Complete texts and the Fight at Finnsburg*, Dumbarton Oaks Medieval Library 3, Harvard University Press, Cambridge, London, 2010.

FULK R.D. - BJORK R.E. - NILES J.D. (eds.), *Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*, University of Toronto Press, Toronto, 2008.

FUNK H., "How the Ancient 'Krokottas' Evolved into the Modern Spotted Hyena 'Crocuta Crocuta'", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica: New Series*, 101, 2012, pp. 145-166.

GARMONSWAY G.N. (ed.), *Ælfric's Colloquy*, Methuen's Old English Library, London, 1939, rev. ed. University of Exeter Press, Exeter, 1991.

GERVASE OF TILBURY, *Otia imperialia: Recreation for an emperor*, BANKS S.E. - BINNS J.W. (eds.), Clarendon Press, Oxford, 2002.

GIBB P.A. (ed.), *Wonders of the East: A Critical Edition and Commentary*, Diss., Duke University, 1977.

- GILDAS, *La conquista della Britannia: De Excidio Britanniae*, GIURICEO S. (cur.), Il Cerchio, Rimini, 2005.
- GLORIE F. (ed.), *Variae Collectiones Aenigmatum Merovingicae Aetatis*, Corpus Christianorum Series Latina 133 - 133a, Turnhout, Brepols, 1968.
- GLOSECKI S.O., "Movable Beasts: The Manifold Implications of Early Germanic Animal Imagery" in FLORES N.C. (ed.), *Animals in the Middle Ages*, Routledge, New York, London, 2016.
- GNEUSS H., "The Study of Language in Anglo-Saxon England", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 72, 1990, pp. 1-32.
- GODDEN M. (ed.), *Ælfric's Catholic Homilies. The Second Series: Text*, Early English Texts Society suppl. series 5, Oxford University Press, London 1979.
- GODDEN M. - IRVINE S. (eds.), *The Old English Boethius: An Edition of the Old English Versions of Boethius's De Consolatione Philosophiae*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford, New York, 2009.
- GRAFF E., *Diutiska: Denkmäler deutscher Sprache und Literatur, aus älten Handschriften*, Stuttgart, 1827.
- GREENFIELD S., "The Formulaic Expression of the Theme of 'Exile' in Anglo-Saxon Poetry", in BROWN G.H. (ed.), *Hero and Exile: The Art of Old English Poetry*, The Hambledon Press, London, Ronceverte, 1989, pp. 125-131.
- GREGORIO MAGNO, *Lettere*, IV, RECCHIA V. (cur.), Città Nuova Editrice, Roma, 1999.
- GREIN C.W.M., *Sprachschatz der angelsächsischen Dichter*, HOLTHAUSEN F. (coll.), Carl Winter, Heidelberg, 1912.
- GUERRIERI A.M., "Per uno studio dell'arte retorica germanica: esempi di prosopopea", in DEL CORSO L. - DE VIVO F. - STRAMAGLIA A. (cur.), *Nel segno del testo: edizioni, materiali e studi per Oronzo Pecere*, Edizioni Gonnelli, Firenze, 2015.
- HAGEN A., *Anglo-Saxon Food and Drink: Production, Processing, Distribution and Consumption*, Hockwold cum Wilton, Anglo-Saxon Books, Middlesex, 2006.
- HALL R., "Duality and the Dual Pronoun in *Genesis B*", *Papers on Language and Literature*, 17, 1981.
- HARPHAM G.G., *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*, Princeton University Press, Princeton, 1982.
- HASLAM N., "Dehumanization: An integrative review", *Personality and Social Psychology Review*, 10, 2006, pp. 252-264.
- HAYES M., *Divine Ventriloquism in Medieval English Literature*, Palgrave Macmillan, New York, 2011.
- HESELS J.H., *An Eighth-Century Latin-Anglo-Saxon Glossary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1890.
- HILKA A., "Ein neuer (altfranzösischer) Text des Briefes über die Wunder Asiens", *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 46, 1923, pp. 92-103.

- HOLSINGER B., "Of Pigs and Parchment: Medieval Studies and the Coming of the Animal", *Publications of the Modern Language Associations*, 124, 2009, pp. 616-623.
- HOLTZ L. (éd.), *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical: étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe-IXe siècle) et édition critique*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1981.
- HONEGEER T., *From Phoenix to Chauntecleer: Medieval English Animal Poetry*, Francke, Tübingen, Basel, 1996.
- HOWE N., *Writing the Map of Anglo-Saxon England: Essays in Cultural Geography*, Yale University Press, New Haven, London, 2008.
- IRVING E. Jr., "Heroic Experience in the Old English Riddles" in O'BRIEN-O'KEEFFE K. (ed.), *Old English Shorter Poems: basic readings*, Garland, New York, 1994.
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, VALASTRO CANALE A. (cur.), Utet, Torino 2006.
- JACOBY F. (hrsg.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Vol. C, Brill, Leiden, 1958.
- JAMES M.R. (ed.), *Marvels of the East. A Full Reproduction of the Three Known Copies with Introduction and Notes*, Oxford University Press, Oxford, 1929.
- JEMBER G. K. (trans.), *The Old English Riddles*, Society for New Language Study, Denver, 1976.
- JOY E., "The Signs and Location of a Flight (or Return?) of Time: the Old English *Wonders of the East* and the Gujarat Massacre" in COHEN J. J. (ed.) *Cultural Diversity in the British Middle Ages: Archipelago, Island, England*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
- KAY S., "Legibile Skin: Animal and the ethics of medieval reading", *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies*, 2, 2011, pp. 13-32.
- KAY S., *Animal Skin and the Reading of the Self in Medieval Latin and French Bestiaries*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 2017.
- KEIL H. - MOMMSEN T. (ed.), *Grammatici Latini: Probi, Donati, Servii qui feruntur De arte grammatica libri, et Notarum laterculi*, Vol. 4, I ed. 1864, repr. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- KENNEDY C., *The Earliest English Poetry*, Oxford University Press, Oxford, 1943.
- KER N.R., *Catalogue of Manuscripts containing Anglo-Saxon*, 215 - 216, Clarendon Press, Oxford, I ed. 1975, repr. 1990.
- KIM S., "Man-Eating Monsters and Ants as Big as Dogs", in HOUWEN L.A.J.R. (ed.), *Animals and the Symbolic in Mediaeval Art and Literature*, Groningen, Egbert Forsten, 1997.
- KIM S., "The Donestre and the person of both sexes", in WITHERS B. - WILCOX J. (eds.), *Naked before God: Uncovering the Body in Anglo-Saxon England*, West Virginia University Press, Morgantown, 2003.
- KLEIN T., "Resolving Exeter Book Riddles 74 and 33: Stormy Allomorphs of Water", *Quidditas*, 35, 2014, pp. 29-47.

- KLINCK A. (ed.), *The Old English Elegies: A Critical Edition and Genre Study*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2001.
- KLINGENDER F., *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, The M.I.T. Press, Cambridge, 1971.
- KNAPPE G., "Classical Rhetoric in Anglo-Saxon England", *Anglo-Saxon England*, 27, 1998, pp. 5-29.
- KNAPPE G., *Traditionen der klassischen Rhetorik im angelsächsischen England*, Carl Winter, Heidelberg, 1996.
- KNOCK A. (ed.), *Wonders of the East: a Synoptic Edition of the Letter of Pharasmenes and the Old English and Old Picard Translations*, Diss., University of London, 1982.
- KRAPP G.P. - DOBBIE E.V.K. (eds.), *The Anglo-Saxon Poetic Records: A Collective Edition*, 6 vols., Columbia University Press, New York, 1931-1953.
- KRISTEVA J., *Poteri dell'orrore: Saggio sull'abiezione*, SCALCO A. (trad.), Spirali Edizioni, Milano, 1981.
- LAPIDGE M.- ROSIER J. (ed.), *Aldhelm: The Poetic Works*, D.S. Brewer, Cambridge, 1985.
- LAPIDGE M., *The Anglo-Saxon Library*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- LEACH E., "Anthropological Aspects of Languages: Animal Categories and Verbal Abuse", in LENNEBERG E. (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, 1964.
- LEHR A. "Sexing the cannibal in the *Wonders of the East* and *Beowulf*", *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies*, 9, 2018, pp. 179-195.
- LENDINARA P., "Aspetti della società germanica negli Enigmi del Codice Exoniense", in DOLCETTI CORAZZA V. - GENDRE R. (cur.), *Antichità germaniche I: Parte I Seminario avanzato di filologia germanica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2001.
- LENDINARA P., "Di meraviglia in meraviglia", in DE VIVO F. (cur.), *Circolazione di uomini, di idee e di testi nel Medioevo germanico. Atti del xxv Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica* (Cassino - San Vincenzo al Volturno - Montecassino, 27-29 Maggio 1998), Edizioni dell'Università di Cassino, Cassino, 2002.
- LENDINARA P. "I donestri, pericolosi indovini delle *Meraviglie dell'Oriente*", in SERAFIN S. - LENDINARA P. (cur.), *... un tuo serto di fiori in man recando. Scritti in onore di Maria Amalia D'Aronco*, 2 voll., Forum, Udine, 2008.
- LENDINARA P., "Mostruosità femminili/ -e nel *Liber monstrorum* e nelle *Meraviglie dell'Oriente*", in DOVETTO F. - FRÍAS URREA R. (cur.), *Mostri, animali, macchine: Figure e controfigure dell'umano*, Aracne Editrice, Roma, 2019.
- LENFANT D., "Monsters in Greek Ethnography and Society", in BUXTON R. (ed.), *From Myth to Reason?*, Oxford University Press, New York, 1999.
- LESTER G.A., "*Sindrum* Begrunden in Exeter Book Riddle no. 26", *Notes and Queries*, 38, 1991, pp. 13-15.
- LEVI-STRAUSS C., *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.

- LIBERMAN A., "Berserks in History and Legend", *Russian History*, 32, 2005, pp. 401-411.
- LIEBERMANN F. (hrsg.), *Die Gesetze der Angelsachsen*, 3 Brän., Halle, Max Niemeyer, 1903.
- LLOYD H. G., *The Red Fox*, London, Batsford, 1980.
- LSJ = LIDDELL H., - SCOTT R., - JONES H. (eds.), *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1843-1996.
- MAAG V., "Das Tier in den Religionen", in FREWEIN J. (hrsg.), *Das Tier in der menschlichen Kultur*, Artemis, Zurich, 1983.
- MACKIE W.S. (ed.), *The Exeter Book, Part II: Poems IX-XXXII*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1958.
- MACLEAN G.E. (ed.), *Ælfric's Anglo-Saxon Versions of Alcuini Interrogationes Sigeuulfi Presbyteri in Genesin*, E. Karras, Halle, 1883.
- MAGENNIS H., *Anglo-Saxon Appetites: Food and Drink and Their Consumption in Old English and Related Literature*, Four Court Press, Dublin, 1999.
- MALCOLM SHANER D. - VLIET K.A., "Crocodile Tears: And thei eten hem wepyng", *BioScience*, 57, 2007, pp. 615-617.
- MALONE K. (ed.), *The Nowell Codex: British Museum Cotton Vitellius A. xv, second ms., Early English Manuscripts in Facsimile 12*, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen, 1963.
- MANGANELLA G., "Gli animali nella poesia anglosassone", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione Germanica*, 8, 1965, pp. 261-284.
- MARINO M., "The Literariness of the 'Exeter Book' Riddles", *Neuphilologische Mitteilungen*, 79, 1978, pp. 258-265.
- MARSDEN R., "Ask what I am called: The Anglo-Saxons and their Bibles" in SHARPE J.L. – VANKAMPEN K. (eds.), *The Bible as Book: The Manuscript Tradition*, The British Library and Oak Knoll Press, London, 1998.
- MARSDEN R. (ed.), *The Old English Heptateuch and Ælfric's "Libellus de veteri testamento et novo"*, Early English Text Society orig. series 330, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- MARZIALE, MARCO VALERIO, *Epigrammi*, NORCIO G. (cur.), Collana Classici Latini, Utet, Torino, 2004.
- MCGURK P. - DUMVILLE D.N. - GODDEN M. - KNOCK A. (eds.), *An Eleventh-Century Anglo-Saxon Illustrated Miscellany (British Library Cotton Tiberius B. v part 1)*, Early English Manuscripts in Facsimile 21, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen, 1983.
- MEADOWS I., *The Pioneer Burial: A High Status Anglian Warrior Burial from Wollaston Northamptonshire*, Archaeopress Archaeology, Oxford, 2019.
- MELI M., "Enigmi nella sapienza e sapienza negli enigmi", *L'immagine Riflessa*, 2010, 19, pp. 37-65.

- MERKELBACH R., “*Eigi í mannligu eðli: Shape, Monstrosity and Berserkism in the Íslendingasögur*”, in BARREIRO S. - CORDO RUSSO L. (eds.), *Shapeshifters in Medieval North Atlantic Literature*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2019.
- MERRITT H.D. (ed.), *Old English Glosses: A Collection*, New York, Modern Language Association General Series, 1945, repr. 1971.
- MILLER R.S., *Embarrassment: Poise and Peril in Everyday Life*, Guilford, New York, 1996.
- MITTMAN A.S., *Maps and Monsters in Medieval England*, Routledge, New York, London, 2006.
- MITTMAN A.S. - KIM S., *Inconceivable Beasts: The Wonders of the East in the Beowulf Manuscript*, The Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, 2013.
- MUIR B. (ed.), *The Exeter Anthology of Old English Poetry*, 2 vols., University of Exeter Press, Exeter, 2000.
- MURATORI A.L., *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, 6 voll., Mediolani, ex Typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, I ed. 1738-1742, rist. Forni, Bologna, 1965.
- MURPHY P.J., *Unriddling the Exeter Riddles*, Penn State University Press, University Park, 2011.
- NALESINI O., “History and use of an ethnonym: *Ichthyophágoi*”, in BLUE L. - COOPER J. - THOMAS R. - WHITEWRIG J. (eds.), *Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV*, Archaeopress, Oxford, 2009.
- NAPIER A.S., *Old English Glosses*, Anecdota Oxoniensia, Mediaeval and Modern Series 11, Clarendon Press, Oxford, I ed. 1900, repr. Hildesheim, 1969.
- NELSON M., “Old English Riddle 15: The ‘Badger’ An Early Example of Mock Heroic”, *Neophilologus*, 59, 1975, pp. 447-450.
- NELSON M., “The Rhetoric of the Exeter Book Riddles”, *Speculum*, 49, 1974, pp. 421-440.
- NEVILLE J., *Representation of the Natural World in Old English Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- NILES J.D., *Old English Enigmatic Poems and the Play of the Texts*, Brepols, Turnhout, 2006.
- NILES J. D., *Old English Literature: A Guide to Criticism with Selected Readings*, Wiley Blackwell, Chichester, Walden, 2016.
- NORTH R. “You sexy beast: the pig in a villa in Vandalic North Africa and boar-cults in Old Germanic heathendom”, in BINTLEY M. - WILLIAMS T. (eds.), *Representing Beasts in Early Medieval England and Scandinavia*, Boydell & Brewer, Woodbridge, 2015.
- O’LOUGHLIN T., *Teachers and Code-Breakers: the Latin Genesis Tradition, 430-800*, Brepols, Turnhout, 1999.
- OPPIANUS APAMEENSIS, *Cynegetica*, *Eutecnius Sophistes: Paraphrasis Metro Soluta*, PAPATHOMOPOULOS M. (ed.), Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, K.G. Saur, München, Leipzig, 2003.

- ORCHARD A., *Pride and Prodigies: Studies in the monsters of the Beowulf-Manuscript*, D.S. Brewer, Cambridge, 1995.
- ORCHARD A., "Enigma Variations: The Anglo-Saxon Riddle-Tradition", in ORCHARD A. - O'BRIEN O'KEEFFE K. (eds.), *Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge*, 2 vols. University of Toronto Press, Toronto, 2005.
- ORCHARD A., "Reconstructing The Ruin", in BLANTON V. - SCHECK, H. (eds.), *Intertexts: Studies in Anglo-Saxon Culture Presented to Paul E. Szarmach*, Tempe, Brepols, 2008.
- ORCHARD A., "Performing Writing and Singing Silence in the Anglo-Saxon Riddle Tradition", in CHAMBERLAIN D.F. - CHAMBERLAIN J.E. (eds.), *Or Words to that Effect: Orality and the Writing of Literary History*, John Benjamins, Philadelphia, 2016.
- OREL V. (ed.), *A Handbook of Germanic Etymology*, Brill, Leiden, Boston, 2003.
- ORTNER S., "Is female to male as nature is to culture?" in ROSALDO M. Z. - LAMPHIER L. (eds.), *Woman, culture, and society*. Stanford University Press, Stanford, 1974.
- ORTON P., "The technique of object-personification in *The Dream of the Rood* and a comparison with the Old English Riddles", *Leeds Studies in English*, 11, 1980, pp. 1-15.
- OSBORN M., "Vixen as Hero: Solving Exeter Book Riddle 15", in WAUGH R. - WELDON J. (eds.), *The Hero Recovered: Essays on Medieval Heroism in Honor of George Clark*, Kalamazoo, 2010.
- OSWALD D., "Unnatural Women, Invisible Mothers: monstrous Female Bodies in the *Wonders of the East*", *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art*, 2, 2010, pp. 1-33.
- OSWALD D., *Monsters, Gender and Sexuality in Medieval English Literature*, D.S. Brewer, Cambridge, 2010.
- PAGE R.I., *Anglo-Saxon Aptitudes: an Inaugural Lecture Delivered before the University of Cambridge on 6 March 1985*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- PARKES M.B., "The Manuscript of the Leiden Riddle", *Anglo-Saxon England*, 1, 1972, pp. 207-217.
- PELTERET D., *Slavery in Early Medieval England*, Boydell, New York, 1995.
- PETRONIO ARBITRO, *Satiricon*, REVERDITO G. (cur.), Garzanti, Milano, 2008.
- PINSKER H. - ZIEGLER W., *Die altenglischen Rätsel des Exeterbuchs*, Carl Winter, Heidelberg, 1985.
- PITRA J.B., *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata, Vol. II*, Typis Tusculanis, 1884.
- PLAUTO, TITO MACCIO, *Le Bacchidi*, QUESTA C. - PADUANO G. - SCÀNDOLA M. (cur.) Rizzoli, Milano, 2011.
- PLINIO SECONDO, GAIUS, *Storia Naturale*, CALVINO I. - CONTE G.B. - BARCHIESI A. - FRUGONI C. - RANUCCI G. (cur.), 5 voll. 6 tomi, I millenni, Einaudi, Torino, 1982 -1988.
- PLUMWOOD V., *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London, New York, 1993.
- POPE J. C. (ed.), *Homilies of Ælfric. A Supplementary Collection*, 2 vols., Early English Texts Society orig. series 259-260, Oxford University Press, London 1967- 1968.

- POPE J.C., "An Unsuspected Lacuna in the Exeter Book: Divorce Proceedings for an Ill-matched Couple in the Old English Riddles", *Speculum*, 49, 1974, pp. 615-622.
- PORSIA F. (cur.), *Liber Monstrorum (secolo IX)*, Liguori, Napoli, 2012.
- POWELL K., *The Anglo-Saxon Imagery of the East: A Psychoanalytic Exploration of the Image of the East in Old English Literature*, Diss., University of Notre Dame, 2001.
- QUINTILIANO, MARCO FABIO, *Institutio Oratoria*, PENNACINI A. (cur.), Einaudi, Torino, 2001.
- RAMAZZINA E., "Le Meraviglie d'Oriente: due Versioni a Confronto", in BUZZONI M. (cur.), *Medioevi Moderni - Modernità del Medioevo*, Ca' Foscari – Digital Publishing, Università Ca' Foscari, Venezia, 2013.
- RAUER C. (ed.), *The Old English Martirology*, D.S. Brewer, Cambridge, 2013.
- RICHARDS I.A., *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford, 1936.
- RICHARDS M.P. (ed.), *The Old English Poem Seasons for Fasting: A Critical Edition*, West Virginia University Press, Morgantown, 2014.
- ROBINSON F., *Beowulf and the appositive style*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1985.
- ROBY M., "Eating People and Feeling Sorry: Cannibals, Contrition, and the Didactic Donestre in the Old English *Wonders of the East* and Latin *Mirabilia*", in WEHLAU R. (ed.), *Darkness, Depression and Descent in Anglo-Saxon England*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, 2019.
- RYPINS S. (ed.), *Three Old English Prose Text in MS Cotton Vitellius A. XV*, Early English Text Society orig. series 161, London, 1924.
- SALISBURY J., *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*, Routledge, London, New York, 2011.
- SALVADOR-BELLO M., "Direct and Indirect Clues: Exeter Riddle No. 74 Reconsidered", *Neuphilologische Mitteilungen*, 99, 1998, pp. 17-29.
- SALVADOR-BELLO M., *Isidorean Perception of Order: The Exeter Book Riddles and Medieval Latin Enigmata*, West Virginia University Press, Morgantown, 2015.
- SAUNDERS R., "Becoming Undone: Monstrosity, *leaslicum wordum*, and the Strange Case of the Donestre", *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art*, 2, 2010, pp. 1-36.
- SCHLAUCH M., "The Dream of the Rood' as Prosopopoeia", in LONG, P.W. (ed.), *Essays and studies in Honour of Carleton Brown*, New York University Press, New York, 1940.
- SCHMELING G. (ed.), *Historia Apolloniis regis Tyri*, Teubner, Leipzig, 1988.
- SCHNEIDER A. (éd.), *Le premier Livre Ad Nationes de Tertullian: Introduction, texte, traduction et commentaire*, Institut Suisse de Rome, Roma, 1968.
- SCHRÖER A. (hrsg.), *Die angelsächsischen Prosabearbeitungen der Benediktinerregel*, Kassel, 1885, Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964.
- SENDEROVICH S., *The Riddle of the Riddle: a Study of the Folk Riddle's Figurative Nature*, London, Kegan Paul, 2005.

- SHOOK L.K., "Riddles relating to the Anglo-Saxon scriptorium" in O'DONNELL, R. (ed.), *Essays in Honour of A.C. Pegis*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974.
- SISAM K., *Studies in the History of Old English Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1953.
- SKEAT W.W. (ed.), *Ælfric's Lives of Saints*, Early English Texts Society orig. series 76, 82, 94, 114, London, 1 ed. 1881–1900, repr. 2 vols. 1966.
- SNORRI STURLUSON, *Heimskringla I. The beginnings to Óláfr Tryggvason*, FINLAY, A. - FAULKES, A. (trans.), Viking Society for Northern Research, University College London, London, 2011.
- SOLINUS, *Wunder der Welt*, BRODERSEN K., (hrgs.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2014.
- SOPER H., "Reading the Exeter Book Riddles as Life Writing", *The Review of English Studies: New Series*, 68, 2017, pp. 841–865.
- STEEL K., "How to Make a Human", *Exemplaria*, 20, 2008, pp. 3-27.
- STEEL K., *How Not To Make a Human: Pets, Feral Children, Worms, Sky Burial, Oysters*, University of Minnesota Press, 2019.
- STEEN J., *Verse and Virtuosity: The Adaptation of Latin Rhetoric in Old English Poetry* University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2008.
- STRYKER W. (ed.), *The Latin-Old English Glossary in MS. Cotton Cleopatra A.III*, Diss. Stanford University, 1951.
- SWANTON M. (ed.), *The Dream of the Rood*, Exeter University Press, Exeter, 1987.
- SWEET H. (ed.), *King Alfred's West Saxon Version of Gregory's Pastoral Care*, Early English Text Society orig. series 45 - 50, London, 1871-1872.
- TALLY LIONARONS J., "From Monster to Martyr: The Old English Legend of Saint Christopher", in JONES T. - SPRUNGER D. (eds.), *Marvels, Monsters and Miracles*, Western Michigan University, Kalamazoo, 2002.
- TAYLOR A., "The Riddle", *California Folklore Quarterly*, 2, 1943, pp. 129-147.
- TERENZIO, PUBLIO AFRO, *Eunuco*, ZANETTO G. (cur.), Rizzoli, Milano, 2002.
- THOMPSON A.H. - LINDELÖF U. (eds.), *Rituale Ecclesiae Dunelmensis. The Durham Collectar. A New and Revised Edition of the Latin Text with the Interlinear Anglo-Saxon Version*, Andrews & Co., Durham, 1927.
- THOMPSON S., *Motif-Index of Folk-Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*, rev. ed. Indiana University Press, Bloomington, 1955-1958.
- TIGGES W., "Snakes and Ladders: Ambiguity and Coherence in the Exeter Book Riddles and Maxims", in AERTSEN H. - BREMMER R.H. (eds.), *Companion to Old English Poetry*, VU University Press, Amsterdam, 1994.
- TORRE ALONSO R., *Morphological Process Feeding in the Formation of Old English Nouns: Zero-Derivation, Affixation and Compounding*, Diss., Universidad de la Rioja, 2011.

- TRAUTMANN F. (hrsg.), *Die Altenenglischen Rätsel (die Rätsel des Exeterbuchs)*, Carl Winter, Heidelberg, New York, 1915.
- TUPPER F. (ed.), *The Riddles of the Exeter Book*, Ginn & Co., Boston, 1910.
- UEBEL M., "Unthinking the monster", in COHEN J.J. (ed.), *Monster Theory: Reading Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1996.
- VOLPATO C., *Deumanizzazione: Come si legittima la violenza*, Editori Laterza, Roma, Bari, 2011.
- WALZ J.A., "Notes on the Anglo-Saxon Riddles", *Harvard Studies and Notes*, 5, 1896, pp. 261-268.
- WEBSTER L., *Anglo-Saxon Art: a new History*, British Museum Press, London, 2012.
- WHITMAN F., "Medieval Riddling: Factors Underlying Its Development", in *Neuphilologische Mitteilungen*, 71, 1970, pp. 177-85.
- WILCOX J., "Naked in Old English: the Embarrassed and the Shamed" in WITHERS B. - WILCOX J. (eds.), *Naked before God: Uncovering the Body in Anglo-Saxon England*, West Virginia University Press, Morgantown, 2003.
- WILCOX J. (ed.), *Ælfric's prefaces*, Durham Medieval Texts, Durham, 1994.
- WILCOX J., " 'Tell Me What I Am': the Old English Riddles," in JOHNSON D. - TREHARNE E. (eds.), *Readings in Medieval Texts: Interpreting Old and Middle English Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- WILLIAMS D., *Deformed Discourse: The function of the Monster in Medieval Thought and Literature*, Mc Gill - Queen's University Press, Montreal, Kingston, 1996
- WILLIAMSON C. (ed.), *The Old English Riddles of the Exeter Book*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1977.
- WILLIAMSON C., *A Feast of Creatures: Anglo-Saxon Riddle-Songs*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1982.
- WITTKOWER R., "Marvel of the East: a Study in the History of Monsters", *Journal of the Warburg and Courthauld Institutes*, 5, 1942, pp. 159-97.
- WULFSTAN, *Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien nebst Untersuchungen über ihre Echtheit, Erste Abteilung; Text und Varianten*, NAPIER A.S. (hrsg.), Sammlung Englischer Denkmäler 4, 1883, Nachdruck mit einem bibliographischen Anhang von K. OSTHEEREN, Weidmann, Berlin, 1967.
- WYATT A.J. (ed.), *Old English Riddles*, D.C. Heath, Boston, 1912.
- YAMAMOTO D., *The Boundaries of the Human in Medieval English Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- YOUNG J., "Riddle 15 of the Exeter Book", *Review of English Studies*, 20, 1944, pp. 304-306.
- ZAKI J. - OCHSNER K., "Empathy", in FELDMAN BARRETT L. - LEWIS M. - HAVILAND-JONES J.M. (eds.), *Handbook of Emotions*, Guilford, New York, 2016.
- ZAMBON F. (cur.), *Il fisiologo*, Adelphi, Milano, 1975.

ZIOLKOWSKI J.M., “Literary Genre and Animal Symbolism”, in HOUWEN L.A.J.R. (ed.), *Animals and the Symbolic in Mediaeval Art and Literature*, Groningen, Egbert Forsten, 1997.

ZUPITZA J. - GNEUSS H. (hrsgs.), *Ælfrics Grammatik und Glossar: Text und Varianten*, Weidmann, Berlin, 1880, Nachdruck 1966.

ZWECK J., “Silence in the Exeter Book Riddles”, *Exemplaria: Medieval, Early Modern, Theory*, 28, 2016, pp. 319-336.

SITOGRAFIA

British Library - Digitised Manuscripts: Cotton MS Tiberius B V/1,

<http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton_ms_tiberius_b_v!1_f002r>.

Ultimo accesso: Aprile 2021

British Library - Digitised Manuscripts: Cotton MS Vitellius A XV,

<http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton_ms_vitellius_a_xv_f094r>.

Ultimo accesso: Aprile 2021.

LEAHY, K., “The Contents of the Hoard”, *Portable Antiquities Scheme*,

<<https://finds.org.uk/staffshoardsymposium/papers/kevinleahy>>. Ultimo accesso: Marzo 2021.

MIGNE J.P. (ed.), *De bestiis et aliis rebus, Patrologia latina cursus completus 177*, Paris, I ed. 1854, ed. dig. *Corpus Corporum: repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*,

<<http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=AuInHuD.DeBeEtA>>. Ultimo accesso: Marzo 2021.

Digital Bodleian: Oxford, Bodleian Library MS. Bodl. 614,

<<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/a43be554-c5b0-42f0-94e0-70222bb2a964/>>.

Ultimo accesso: Aprile 2021.

University of Nottingham – Manuscripts and Special Collections,

<<https://www.nottingham.ac.uk/manuscriptsandspecialcollections/researchguidance/medievalbooks/materials.aspx>>. Ultimo accesso: Marzo 2021.