

**ASSOCIAZIONE ITALIANA DI FILOLOGIA GERMANICA**

---

# **FILOLOGIA GERMANICA**

—

# **GERMANIC PHILOLOGY**

**17**  
**2025**

*La ricezione dell'antichità  
nel mondo germanico medievale e protomoderno*  
*The Reception of Antiquity  
in the Germanic Middle Ages  
and Early Modern Period*

**Ledizioni** 



**FILOLOGIA GERMANICA – GERMANIC PHILOLOGY**

Pubblicazione patrocinata e finanziata dall'Associazione Italiana di Filologia Germanica  
This publication is supported and funded by the Associazione Italiana di Filologia Germanica  
(Italian Society for Germanic Philology)

*Comitato di Redazione / Editorial Board*

Marco Battaglia (Università degli Studi di Pisa) – Direttore responsabile / Editor-in-chief  
Alessandro Zironi (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna) – Presidente dell'AIFG / Chairman of AIFG  
Concetta Giliberto (Università degli Studi di Palermo) – Consigliere dell'AIFG / Councillor of AIFG  
Omar Khalaf (Università degli Studi di Padova) – Consigliere dell'AIFG / Councillor of AIFG

*Comitato Scientifico / Scientific Committee*

Omar Khalaf (Università degli Studi di Padova) – Coordinatore / Coordinator  
Anna Cappelotto (Università degli Studi di Verona)  
Maria Adele Cipolla (Università degli Studi di Verona)  
Gabriele Cocco (Università degli Studi di Bergamo)  
Francis Leneghan (St Cross College, University of Oxford)

La rivista si avvale di un sistema di refereeing anonimo. I contributi proposti per la pubblicazione, una volta selezionati dal Comitato Scientifico, vengono sottoposti al giudizio di almeno due revisori anonimi, italiani e/o stranieri, scelti sulla base di specifiche competenze disciplinari. Ogni anno vengono pubblicati i nomi dei revisori che hanno collaborato alla valutazione dei contributi del numero precedente. Per il numero 16 (2024) hanno svolto questa funzione:

After being selected by the Scientific Committee, the articles submitted for publication are peer-reviewed by at least two anonymous referees chosen among Italian and/or foreign scholars on the basis of their specific field of expertise. Every year the names of the referees who have collaborated on the previous issue are published. The following scholars have acted as referees for issue no. 16 (2024):

Massimiliano Bampi (Università degli Studi di Trento)	Claudia Di Sciacca (Università degli Studi di Udine)
Armando Bisanti (Università degli Studi di Palermo)	Claudia Händl (Università degli Studi di Genova)
Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari Venezia)	Norbert Kössinger (Universität Magdeburg)
Maria Grazia Cammarota (Università degli Studi di Bergamo)	Andrea Meregalli (Università degli Studi di Milano)
Claudio Cataldi (Università degli Studi di Palermo)	Carla Riviello (Università degli Studi Roma Tre)
Raffaele Cioffi (Università di Napoli Federico II)	Maria Elena Ruggerini (Università degli Studi di Cagliari)
	Elena Di Venosa (Università degli Studi di Milano)

*Redazione / Editorial Office:*

Prof. Marco Battaglia – Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica – Università di Pisa  
– v. Santa Maria 36 – 56126 Pisa  
Email: <[marco.battaglia@unipi.it](mailto:marco.battaglia@unipi.it)>  
Sito web / Web site: <https://aifg.it/rivista-filologia-germanica/>  
Profilo Facebook /Facebook Profile: <http://www.facebook.com/FilolGermGermPhilol>

**ASSOCIAZIONE ITALIANA DI FILOLOGIA GERMANICA**

---

**FILOLOGIA GERMANICA**

—

**GERMANIC PHILOLOGY**

**17  
2025**

*La ricezione dell'antichità nel mondo germanico  
medievale e protomoderno*  
*The Reception of Antiquity in the Germanic  
Middle Ages and Early Modern Period*

**Ledizioni** 

Unless otherwise stated, this work is released under a Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



ISSN 2036-8992

Registrazione del Tribunale di Trento in data 22 novembre 2009 numero 1398

Per acquisti e abbonamenti : <[riviste@internationalbookseller.com](mailto:riviste@internationalbookseller.com)>

Ledizioni Ledipublishing  
Via Boselli 10, 20136 Milano (Italy)  
[www.ledizioni.it](http://www.ledizioni.it)  
[www.ledipublishing.com](http://www.ledipublishing.com)

## INDICE / CONTENTS

CARLA RIVIELLO	
La ricezione del mito nell' <i>Old English Boethius</i> : il piacere di raccontare il ‘falso’ per affermare il ‘vero’	7
VERIO SANTORO	
Il mito di Orfeo nell’opera di Notker III di San Gallo (con uno sguardo all’indietro alla traduzione di Alfredo il Grande)	31
LAURA POGGESI	
“And þerfore seythe Seneca”: ricezione delle <i>Epistulae morales</i> <i>ad Lucilium</i> nei sermoni in medio inglese	69
PIERANDREA GOTTARDI	
La vergine e i filosofi. Platone nelle vite inglesi di santa Caterina	91
LORENZO FERRONI	
Reinterpretare Alessandro nel Medioevo tedesco: il caso del <i>Basler Alexander</i>	131
MANFRED KERN	
The Odysseys of Ulysses Through Medieval and Early Modern Literature	161
JULIA FRICK	
Translating Antiquity. The Ideological Reading of Virgil’s <i>Aeneid</i> in its first German translation	207
JENNIFER HAGEDORN	
Komik für die Schule. Die deutschsprachigen Plautus- und Terenzübersetzungen des 16. Jahrhunderts im Kontext ihres Rezeptionsraums	241

ELENCO DEGLI AUTORI / LIST OF CONTRIBUTORS 267

VOLUMI PRECEDENTI / PREVIOUS VOLUMES 269

CARLA RIVIELLO

## LA RICEZIONE DEL MITO NELL'*OLD ENGLISH BOETHIUS*: IL PIACERE DI RACCONTARE IL ‘FALSO’ PER AFFERMARE IL ‘VERO’

In the *Old English Boethius*, references to myth are often introduced or accompanied by the clarification that they are untrue stories, but necessary to explain important truths. This attitude, common to medieval Christendom, is made explicit on several occasions in the *Old English Boethius*. Respecting the function proposed in the original, the mythological material is then reworked through omissions and additions to suit the specific reception the work would have had in Anglo-Saxon England in the Alfredian period. The comparison with the possible sources studied by the critics offers interesting conjectures, while the analysis of individual passages seems to reveal peculiar translation strategies in the repositioning of episodes involving figures such as Orpheus, Hercules or the giants. The aim of this article is to investigate which translation strategies are adopted for the representation of the myth in the vernacular reworking: beyond didactic requirements, it seems to be guided by the fascination of these ancient tales, which are set in worlds that are geographically and chronologically unknown, tales whose reality is not to be believed, but which the author presents in detail, sharing with the audience the pleasure of extraordinary and astonishing stories.

Nel *De consolatione philosophiae* (DCP)<sup>1</sup> Boezio utilizza il mito come strumento esemplificativo per illustrare le proprie riflessioni affidate alle parole della consolatrice Filosofia.<sup>2</sup> Talvolta si tratta di brevi accenni, come quello riservato a Busiride ucciso da Ercole (II p 6,10), ai giganti che tentano di spodestare Giove (III p 12,24) o all’Idra di Lerna (IV p 6,3); talaltra, per rafforzare le tesi

<sup>1</sup> Cfr. Moreschini 2005, cui si rimanda anche per le citazioni nelle pagine successive.

<sup>2</sup> Sull’uso della mitografia nei testi dell’età tardo antica si veda Chance 1994, in particolare 1-43; con specifico riferimento all’opera di Boezio, O’Daly 1991, 178-235.

esposte in prosa, singoli metri sono dedicati al racconto sintetico e allusivo di episodi noti: la tragica vicenda di Orfeo ed Euridice (III m 12), l'incontro tra Circe e Ulisse e la trasformazione dei marinai in animali (IV m 3); oppure sono riassunte le vicende più salienti di Agamennone, Ulisse ed Ercole (IV m 7).

Nella relativa traduzione alfrediana in inglese antico, l'*Old English Boethius (OEB)*,<sup>3</sup> con l'unica eccezione dell'ultimo metro citato,<sup>4</sup> questi passi sono riproposti rispettando sostanzialmente la funzione dell'originale;<sup>5</sup> tuttavia nell'esigenza di contestualizzare con più precisione personaggi e azioni mitologici, appartenenti a una cultura sostanzialmente estranea al mondo anglosassone, il testo in volgare sfrutta i passi dedicati al mito per inserire brevi notazioni didattico esplicative, per ampliare il racconto con dettagli e particolari che esulano dalla fonte e che spesso risultano assenti anche nella ricca tradizione dei commentari.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Cfr. Godden, Irvine 2009, cui si rimanda, oltre che per le successive citazioni dal testo, anche per una più ampia introduzione all'opera. Per i dubbi relativi alla presunta paternità alfrediana della traduzione si veda la sintesi fornita da Phillips 2016, 221 e le relative indicazioni bibliografiche. Considerando che la critica colloca comunque nel contesto della corte alfrediana la composizione dell'*OEB*, come prodotto di un progetto culturale attribuito al sovrano, anche in questa sede si associa all'opera il nome del re. Perplessità sull'effettiva esistenza di un simile progetto patrocinato da Alfredo sono state formulate da Godden 2013, mentre per una presentazione del cosiddetto canone alfrediano si rimanda a Bately 2015.

<sup>4</sup> Nel carme Boezio cita eroi mitologici per rafforzare l'invito a scegliere in autonomia la *fortuna* degna della propria *virtus*, mentre Alfredo si limita ad ampliare i versi conclusivi per celebrare la condotta di ideali "wisan menn" (IV m 7, 32-35 = B 40, 61-72). Sui possibili motivi sottesi a questa esclusione si vedano le ipotesi di Donaghey 1964, 41; Bately 1990, 52 e 70 n. 52; Irvine 2003, 179. È comunque appena il caso di ricordare come l'*OEB* rielabori il testo di Boezio con ampliamenti e omissioni guidati da articolate strategie traduttive, cfr., tra gli altri, Discenza 2005.

<sup>5</sup> La selezione dei passi utili ai fini della presente indagine include le sezioni più significative per estensione e modalità di elaborazione, cfr. in merito anche O'Daly 1991, 178 per il *DCP* e Brinegar 2000, 60-99 per l'*OEB*.

<sup>6</sup> Sulla tradizione dei commentari all'opera di Boezio si vedano soprattutto Love 2015, nonché la recente edizione curata da Godden *et al.* 2024. Sull'impossibilità di individuare con precisione testi e codici consultati per

Nella successione delle varie citazioni, in primo luogo il traduttore mostra progressivamente la necessità di giustificare in modo sempre più esplicito origine e valenza dei racconti mitologici inseriti nell'opera.

Nel primo dei passi individuati, quello relativo a Busiride (B 16,71-79),<sup>7</sup> Alfredo si limita a tradurre “accepimus” con “we geleornodon” ‘abbiamo saputo’ (II p 6,10 = B 16,71), introducendo il racconto come una storia appresa da altri.

Nell'episodio dedicato ai giganti, invece, la frase introduttiva di Boezio “Accepisti [...] in fabulis” (III p 12,24) nel testo in inglese antico diventa “Hwæt ic wat þæt ðu geherdest oft reccan on ealdum leasum spellum” (B 35,116-117). In questo caso il significato di ‘apprendere, essere venuto a conoscenza di’ rappresentato dal verbo latino si dilata in una formula che sembra voler esplicitare in modo dettagliato le varie fasi di questo processo: ‘ecco, io so che tu hai sentito raccontare di’ e ciò che proviene dal mito, la *fabula* deve essere inteso come ‘vecchie storie false’.<sup>8</sup> La condanna morale verso questo tipo di racconti viene ribadita poi in un passo di raccordo che conclude la narrazione della vicenda mitologica per passare al racconto ‘vero’ in cui agiscono i giganti citati, invece, nelle Sacre Scritture:

Ðillice leasunga hi worhton, and mihton eaðe secgan soðspell gif him þa leasunga næron swetran, and þeah swiðe gelic þisum. (B 35,126-128)

la redazione dell'*OEB* si vedano in particolare Otten 1964; Donaghey 1964; Wittig 1983; Bolton 1986; Brinegar 2000; Godden, Irvine 2009, I 49-79; Fox 2014; Hobson 2017.

<sup>7</sup> Si ripropongono le sigle di Godden, Irvine 2009: B indica la versione contenuta nell'Oxford, Bodleian Library, MS 180, dove l'intero testo è tradotto in prosa; un'altra redazione, C, è nel London, British Library, Cotton MS Otho A.vi, dove la maggior parte dei metri è riproposta in versi. Si seguirà la lezione di B, considerando che i due testi non presentano divergenze significative ai fini dell'analisi condotta in questa sede. Sui rapporti tra le due redazioni si veda in particolare Irvine 2018.

<sup>8</sup> Nelle glosse *fabula* è spiegata come *fabulis gentilium*, cfr. Godden *et al.* 2024.

(Tali erano le false storie che hanno inventato, e avrebbero potuto facilmente raccontare una storia vera, proprio molto simile a queste, se la menzogna non fosse stata più dolce per loro.)

La dolcezza attribuita a questi racconti, per quanto ingannevole e quindi stigmatizzata, sembra però anche indicare il fascino esercitato sul traduttore da simili “leasunga”. Si tratterebbe di una sorta di ambivalenza nei confronti di narrazioni interessanti, gradevoli e che tuttavia professano credenze pagane, estranee all’etica cristiana sostenuta da Alfredo.<sup>9</sup>

L’ascrizione del mito alla sfera della falsità comporta anche l’impiego di costruzioni verbali atte a esplicitare la non veridicità del narrato: la perifrasi costituita da *sceolde* seguito spesso da *bēon* (B 35,118,119 etc.) o da altro verbo lessicale (B 35,123,124 etc.).<sup>10</sup>

Nell’introduzione all’episodio dedicato a Orfeo, in un passo che chiude il medesimo capitolo (DCP III p 12,37 e m 12 = OEB B 35, 185-254), Alfredo ritorna sull’argomento per spiegare la propria posizione:

þeah we nu scylon manega and mistlice bisna and bispell reccan,  
 þeah hangað ure mod ealne weg on þam ðe we æfterspiriað. Ne  
 fo we na on þa bisena and on bispel for þara leasana spella lufan,  
 ac forþam þe we woldan mid gebeacnian þa soðfæstnesse, and  
 woldon þæt hit wurde to nytte þam geherendon. (B 35, 185-189)

(Eppure ora dobbiamo illustrare numerosi e svariati racconti esemplificativi e paradigmatici, così che la nostra mente sia concentrata sempre su quanto chiederemo dopo. Non accoglieremo questi racconti esemplificativi e paradigmatici per amore di storie false, ma perché attraverso essi vogliamo illustrare la verità e vogliamo che siano utili a chi li ascolterà.)

<sup>9</sup> Si vedano in merito le considerazioni di Irvine 1996, 39, nonché Hunter 1974, per una disamina sulla ricezione del mondo classico nell’Inghilterra anglosassone.

<sup>10</sup> Per queste costruzioni si veda Mitchell 1985, § 2037.

Queste storie, evidentemente lontane dalla verità della dottrina, possono dunque essere funzionali come esempi, *bīsen*, o parabole, *bīspel*; il traduttore si preoccupa di negare una condiscendenza fine a se stessa, un amore verso racconti menzogneri, “leasana spella lufan”, per rivendicarne piuttosto l’utilità. Quindi, riprendendo la fonte (III p 12, 38), cita Platone in merito ai criteri da seguire per scegliere esemplificazioni pertinenti alla tesi che si sta dimostrando:

Ic gemunde nu rihte þæs wisan Platones lara suma, hu he cwæð þæt se mon se ðe bispell secgan wolde, ne sceolde fon on to ungelic bispell þære spræce þe he þonne sprecan wolde. (B 35,190-192)

(Ho ricordato poco fa alcuni insegnamenti del saggio Platone, di come diceva che chi desiderava citare un esempio non doveva prenderne uno troppo dissimile dal discorso che poi avrebbe pronunciato.)

Con questi ampliamenti Alfredo definisce il pratico atteggiamento selettivo, critico, razionale che il buon credente deve assumere rispetto alla materia mitologica, ovvero rispetto all’ingombrante eredità di un mondo pagano troppo ricco di suggestioni e bellezza per essere rifiutato *in toto*, per non essere accolto anche nell’Inghilterra anglosassone.<sup>11</sup>

In questa prospettiva il lungo avvincente racconto dell’arpista disperato per la morte della propria sposa è collocato all’interno di una cornice che inizia con la necessaria premessa “We sculon get of ealdum leasum spellum ðe sum bispell reccan” (197-198) ‘Racconteremo di vecchie storie menzognere che illustrano tale esempio’, e che si conclude con “Das leasan spell lærað” (247) ‘queste storie menzognere ci insegnano’, frase di raccordo per

<sup>11</sup> La falsità del racconto proposto è comunque sottolineata anche nelle glosse: la *fabula* citata in III m 12,52 è accompagnata da spiegazioni come *carmen fabulosus* o *figmento poetico*, cfr. Godden *et al.* 2024. D’altro canto Agostino aveva affrontato l’argomento nei *Soliloquia* II,19-20 e 29.

il commento finale. All'inizio della narrazione, inoltre, frasi introduttive rimandano alla trasmissione di informazioni e notizie pervenute dal racconto di altri, mentre la non veridicità del racconto è sottolineata più volte dall'impiego di perifrasi costituite da *sceolde* + infinito: “Da ongann mon secgan” (201) ‘Allora iniziarono a dire’, “Pa sædon hi þæt ðæs hearperes wif sceolde acwelan” (205-206) ‘dicevano che la moglie dell'arpista fosse morta’, etc.

Un'analogia impostazione è rilevabile anche nel consistente ampliamento del carme dedicato a Circe e Ulisse (IV m 3 = B 38,1-49). La ‘digressione’ mitologica è segnalata da una affermazione atta a rilevare la valenza esemplificativa del racconto che sta per essere presentato, nonché la necessaria pertinenza – già indicata da Platone – con l'argomento appena trattato:

Ic he mæg reccan of ealdum leasum spellum sum swiðe anlic  
spell þære spræce þe wit nu ymbe spræcon. (B 38, 1-2)

(Io ti posso narrare, tra vecchie storie mendaci, un racconto assolutamente pertinente al discorso che abbiamo appena tenuto.)

Ma in questo caso si aggiunge anche una spiegazione in chiave evemeristica del mito: gli antichi veneravano divinità che erano in origine semplicemente uomini potenti, capi, sovrani. Così nel presentare la genealogia di Circe, abitante dell’isola sulla quale Ulisse e i suoi approdano dopo una tempesta, si precisa:

þa wæs þær Apollines dohtor, Iobes suna. Se Iob was hiora cyning, and licette þæt he sceolde bion se hehsta god, and þæt dysige folc him gelyfde forþam ðe he was cynecynnes and hi nyston nænne oðerne god on þæne timan, buton hiora cyninges hi weorþodon for godas. (B 38, 11-15)

(Qui abitava la figlia di Apollo, figlio di Giove. Questo Giove era il loro re, e fingeva di essere il dio supremo, e quel popolo stolto gli credeva perché questi era di stirpe reale ed essi non conoscevano a quei tempi nessun altro dio, se non i loro sovrani che veneravano come divinità.)

La falsità della vicenda è ribadita poi, come di consueto, con l'uso di costruzioni del tipo *sceolde* + infinito, talvolta precedute da *verba dicendi*; quindi, nel passaggio dalla presentazione dei personaggi al racconto vero e proprio, si definisce nuovamente il contesto:

Da ongunnon lease men wyrcan spell and sædon þæt [...]. Sume hi sædon þæt hio sceolde forsceoppan to leon [...]. (B 38, 27-31)

(Allora uomini bugiardi iniziarono a inventare storie e dicevano che [...]. Dicevano che alcuni li avesse trasformati in leoni [...].)

Infine all'inizio del commento:

Hwæt þa menn þe ðisum leasungum gelefdon, þeah wisston þæt hio mid þam drycræfte ne mihte þara monna mod onwendan þeah hio þa lichoman onwende. (B 38,41-43)

(Così, coloro che credevano a queste falsità, nondimeno sapevano che ella non avrebbe potuto mutare la mente di quegli uomini con la magia, seppure ne aveva mutato il corpo.)

Rispetto alla rielaborazione della storia di Orfeo, qui Alfredo sembra insistere con maggiore veemenza sulla falsità del narrato. Condividendo un approccio comune alle fonti patristiche recepito anche nell'Inghilterra anglosassone, aggiunge un ulteriore elemento per comprendere l'origine del mito e rilevarne dunque l'aspetto mistificatorio.<sup>12</sup> Esplicita una sorta di complicità con il proprio auditorio: i riferimenti spregiativi verso questo popolo stolto “þæt dysige folc”, vissuto in tempi lontani “on þæne timan”, verso questi bugiardi “lease men”, che credevano agli dèi, indicano la necessaria distanza da tenere verso simili credenze, ed esplicitano la superiorità di quanti vivono secondo

<sup>12</sup> Si pensi per esempio ad Agostino nel *De civ. Dei*, VII,18; oppure a Beda, *HEGA I*, 15, 2, che colloca Odino come capostipite delle prime famiglie regnanti sull'isola conquistata ovvero alla presenza di nomi di divinità nelle discendenze reali, cfr. in proposito Sisam 1953; Dumville 1976; Davis 1992.

i principi del vero Dio. Alla fine del racconto non si ribadisce la valenza esemplificativa del mito, ma si preferisce sottolineare l'inconsistenza degli incantesimi di Circe, rilevando che paradossalmente il sortilegio della maga era così inefficace da apparire inutile anche a quanti credevano alle menzogne.<sup>13</sup>

Queste notazioni sembrano completare le necessarie indicazioni perché i fruitori dell'opera possano recepire il mito secondo le giuste modalità. Nell'ampliare il riferimento all'Idra (IV p 6,3 = B 38, 89-98), infatti, il traduttore, ritenendo forse ormai superfluo ribadire l'appartenenza della vicenda a un contesto di falsità, si limita a precisare: "Swa swa mon on ealdspellum secgð [...]" (89) 'così si dice in vecchie storie'.

Nel perimetro disegnato da queste 'linee-guida', da questa sorta di direttive ideologico-didascaliche, la rielaborazione di storie mitologiche produce racconti che però tradiscono l'interesse suscitato nel traduttore da queste storie 'esotiche', confutano nei fatti l'amore esplicitamente negato verso questa materia, e sembrano utilizzare il rigore della chiarezza espositiva necessaria al principio del *prodesse*, per soddisfare esaustivamente anche quello del *delectare*.

Indipendentemente dalla loro estensione questi ampliamenti mitologici sono costruiti seguendo sempre una suddivisione in tre sezioni: presentazione dei personaggi nel loro contesto abituale, racconto dell'episodio significativo, commento morale con eventuale esplicitazione della valenza esemplificativa.

Così nel passo dedicato a Busiride, rispetto alla stringata allusione di Boezio: "Busiridem accepimus necare hospites solitum ab Hercule hospite fuisse mactatum" (II p 6,10), si spiega:

We leornodon eac be þam wælreowan Bosiridem se was on Egiptum. Þæs leodhatan gewuna was þæt he wolde ælcne cuman swiðe arlice underfon and swiðe swæslice wið gebæran þonne he

<sup>13</sup> Presumibilmente un simile atteggiamento nasce anche dall'esigenza di demonizzare la magia del personaggio, cfr. Riviello 2022, 141, nonché Kaiser 1964, 200, sul *topos* dell'inefficienza del filtro di Circe anche nella cultura classica.

him ærest to com, ac eft ær he him from cerde he sceolde beon ofslægen. And þa getydde hit þæt Erculus Iobes sunu com to him. Þa wolde he don ymbe hine swa he ymbe manigne cuman ær dyde, wolde hine adræncan on þære ea þe Nilus hatte. Þa wearð he stengra and adrencte hine, swiðe ryhte be Godes dome, swa swa he manigne oðerne ær dyde. (B 16, 71-79)

(Noi abbiamo saputo del crudele Busiride che era in Egitto. Era abitudine del tiranno ricevere con tanti onori i visitatori e comportarsi con loro in modo molto piacevole quando arrivavano per la prima volta, ma poi prima che partissero li avrebbe uccisi. Accadde che Ercole il figlio di Giove andò da lui. Quindi pianificò di fare come aveva fatto per gli altri visitatori, intendeva annegarlo nel fiume chiamato Nilo. Poi [Ercole] mostrò di essere più forte e annegò lui, in modo giusto secondo il giudizio di Dio, come egli aveva fatto prima con molti altri.)

La figura è citata per mostrare la velleità del potere di quei capi comunque incapaci di sottrarsi alla medesima tragica sorte che essi stessi hanno inflitto ad altri. La suddetta struttura tripartita, facilmente individuabile, dispone in un unico coerente racconto elementi della vicenda che la critica in parte ha riconosciuto nella documentazione di commentari e glosse, in parte ha attribuito a tradizioni non tramandate.<sup>14</sup> Indiscutibile però appare la vivacità di una narrazione che coinvolge in modo immediato il pubblico nella medesima visione morale dell'autore: Busiride è connotato subito come un crudele tiranno, un uomo odiato dalla gente, *wælrēow, lēodhata*; la sua subdola perfidia è amplificata da pertinenti costruzioni avverbiali come “swiðe arlice [...] and swiðe swæslicē”, che ne definiscono la falsa benevolenza nell'accogliere le vittime; la serrata concatenazione degli avvenimenti definisce

<sup>14</sup> Si vedano in particolare Bately 1990, 54 e 73 n. 76; Brinegar 2000, 60-65, nonché Irvine 2003, 172-174. È appena il caso di rilevare come nell'*OEB* per il personaggio storico di Attilio Regolo, citato da Boezio come altra figura esemplificativa – incatenato dai Cartaginesi, che egli stesso aveva incatenato in precedenza – (II p 6,11), non si aggiunga nessun particolare, se non la breve indicazione “foremæra heretoga” (B 16, 79) ‘console famoso’.

il principio del contrappasso esplicitato dal parallelismo delle frasi che ribadiscono il reiterato comportamento del tiranno in relazione e alla sorte che avrebbe dovuto subire Ercole “swa swa he ymbe manigne cuman ær dyde”, e alla sorte che ha subito invece proprio Busiride “swa swa he manigne oðerne ær dyde”; l’epilogo della vicenda, infine, è giudicato giusto anche in una prospettiva cristiana, “swiðe ryhte be Godes dome”.<sup>15</sup>

Analogamente Ercole figlio di Giove compare come protagonista nel riferimento all’Idra. Nel *DCP* l’immagine del mostro dalle teste ricrescenti serve per spiegare la complessità del problema posto da Boezio a Filosofia – perché i malvagi sono premiati nella vita, mentre i giusti subiscono dei torti -: “Talis namque materia est, ut una dubitatione succisa innumerabiles aliae velut hydrae capita succrescant, nec ullus fuerit modu nisi quis eas vivacissimo mentis igne coercent” (IV, p 6,3). Nell’*OEB* la metafora è pienamente recepita anche con l’allusione al fuoco dell’intelletto, ma è dato spazio parimenti alla concreta azione dell’eroe forte e arguto:

Swa swa mon on ealdspellum secgð þæt an nædre wære þe hæfde nigan heafdu, and simle gif mon anra hwilc of aslog þonne weoxon þær siofon of þam anum hæfde. Ða gebyrede hit þæt ðær com se foremæra Erculus to, se was Iobes sunu. Þa [ne] mihte he gebencan hu he mid ænige cræfte ofercuman sceolde, ær he hi bewæg mid wuda utan and forbernde þa mid fyre. Swa is þisse spræce ðe þu me æfter ascast. Uneaþe hyre cymð ænig mon of, gif he ærest on cymð, ne cymð he [næfre] to openum ende buton he hæbbe swa scearp andget [swaþær] fyr. (B 39, 89-98)

(Così raccontano in vecchie storie, c’era un serpente che aveva 9 teste e sempre se qualcuno ne tagliava una di queste ne crescevano 7 da quell’unica testa. Accadde poi che il famoso Ercole, figlio di Giove, arrivasse lì. Non riusciva a pensare con quali strumenti avrebbe potuto vincerlo, prima di coprirlo con della legna e bruciarlo con il fuoco. Così è con questo argomento

<sup>15</sup> Cfr. in merito Grinda 2000, 239, nonché Irvine 2003, 174.

di cui mi hai chiesto prima. Difficilmente uno può uscirne se ci entra, non troverà mai una conclusione chiara a meno che non ci arrivi con l'intelletto tagliente come il fuoco.)

Dettagli puntuali che trovano solo parziali corrispondenze nella tradizione glossografica e nelle fonti classiche del mito,<sup>16</sup> esplicitano la metafora e ne facilitano evidentemente la fruizione, ma soprattutto creano un breve racconto che offre una piacevole pausa rispetto alla fatica necessaria per la comprensione dei complessi ragionamenti esposti nell'opera.

Ancor più articolato appare l'ampliamento suggerito da un laconico accenno boeziano ai giganti: “Accepisti, inquit, in fabulis lacescentes caelum Gigantas; sed illos quoque, uti condignum fuit, benigna fortitudo dispositus” (III p 12,24). Catalogato da alcune glosse come *metonimia*<sup>17</sup> e finalizzato a mostrare come la bontà divina disponga tutto nel modo giusto, sconfiggendo tentativi di sopraffazione, questo passo del *DCP* nella versione in volgare si sviluppa in un duplice racconto: alla ribellione dei giganti mitologici contro Giove (B 35, 116-126) segue il racconto biblico della costruzione della torre di Babele, promossa dal gigante Nemrod<sup>18</sup> (B 35, 128-138). È stato notato come un simile parallelismo sia suggerito anche da una glossa al passo boeziano.<sup>19</sup> La documentazione insulare manifesta comunque

<sup>16</sup> Bately 1990, 52-53; Brinegar 2000, 66-71; Irvine 2003, 174-176; Godden *et al.* 2024.

<sup>17</sup> Cfr. Godden *et al.* 2024.

<sup>18</sup> È forse opportuno ricordare come nella *Genesi* si citi il *potens* Nemrod, fondatore del regno di Babilonia (10,8-10), senza riferimenti alla costruzione della torre (11,1-9); la tradizione successiva – cfr. per es. Agostino *De civ. Dei* XVI 3,4,11, o Isidoro *Etymol.* VII 6,22, XIV 3,12, XV 1,4 – compie un processo di conflazione, attribuendo a Nemrod anche lo *status* di ‘gigante’.

<sup>19</sup> Si tratta della frase: “loquitur secundum fidem gentilium uel ueritatem tangit quando diuisio linguarum facta est”, cfr. Otten 1964, 131-132; Godden, Irvine 2009, II 409; Godden *et al.* 2024, III p xii, 940-941; Brinegar 2000, 78-81 individua potenziali parallellismi anche con Ambrogio, *Liber Noe et arca* e con Avito, *De diluvio mundi*.

una significativa familiarità verso queste figure collocate in una posizione intermedia tra umano e divino, presenti in modo trasversale nei tre ambiti principali dalla cui riuscita stratificazione e combinazione è sorta la cultura anglosassone: la dottrina cristiana, la tradizione classica, nonché ovviamente l'arcaico immaginario germanico. Nel *Beowulf*, per esempio, compaiono come discendenti di Caino (112-113); sono associati più volte all'antichità di spade pregiate, *eald sweord eotenisc* (1558, 2616, 2979), alla preziosità della fattura di armi straordinarie, *giganta geweorc* (1562), *enta Ærgeweorc* (1689) ‘opere dei giganti’; si descrive poi la vicenda biblica dei giganti uccisi dal Diluvio Universale (1687-1692a) perché incisa sull’elsa della spada con cui Beowulf ha ucciso la madre di Grendel; infine la formula *enta geweorc* è impiegata per indicare e la tana del drago (2717) e il tesoro ivi custodito (2774).<sup>20</sup> E d’altro canto la pluralità di istanze legate alla rappresentazione dei giganti è evidente anche nella ricorrenza di questa formula usata, sempre in modo pertinente, in più poemi anche molto diversi per tematica e stile, per indicare opere in pietra o manufatti artigianali sempre straordinari, mirabili, appartenenti a un antico indistinto passato.<sup>21</sup>

Anche in questo caso il racconto nell’insieme presenta una struttura coesa, lineare e originale, ricca di informazioni che da un lato indicano la conoscenza encyclopedica del traduttore, dall’altro mostrano come tali conoscenze siano abilmente combinate per costruire una narrazione densa, piena di notizie che attraggono l’attenzione del pubblico e lo conducono più agevolmente a comprendere la valenza morale degli episodi.<sup>22</sup> Sia nella falsa storia pagana che nella vera storia biblica i giganti mirano a sovvertire l’ordine costituito, non riconoscono cioè quell’autorità superiore che Boezio definisce *benigna fortitudo*, e in entrambi i

<sup>20</sup> Per i riferimenti al *Beowulf*, oltre all’edizione Fulk *et al.* 2009, si vedano anche Lerer 1991, 158-194 e 233-240; Pasternack 1997, 182-189, nonché Cronan 1993 e Neidorf 2015.

<sup>21</sup> Frankis 1973; Riviello 2019.

<sup>22</sup> Per le indagini sulle possibili fonti cfr. anche Donaghey 1964, 34 e 52-53; Brinegar 2000, 71-85.

casi la divinità annienta i potenziali usurpatori.

Contro Giove il motore dell'azione sembra essere determinato dall'invidia: “Pa sceolde þam gigantum ofþincan þæt [...]” (123) ‘I giganti sarebbero stati invidiosi perché [...]’.<sup>23</sup> Per Nemrod e i suoi, invece, non c'è alcun accenno alla superbia citata dalla tradizione,<sup>24</sup> forse perché la morale era nota, forse per rendere più stringente il parallelismo dei racconti; l'azione è presentata subito come *dysig* (128) ‘stolta’, lontana dall'acquisizione di quel *wīsdōm* tanto caro ad Alfredo. E stolti devono apparire anche gli scopi dei profanatori: “hi woldon witon hu heah hit wære to þam hefone and hu þicke se hefon wære and hu fæst, oððe hwæt þær ofer wære” (133-134) ‘volevano sapere a quale altezza fosse il cielo, quanto era spesso, quanto solido e cosa ci fosse sopra’. Questo elenco, che non trova alcun riscontro nelle fonti, pone delle domande puntuali evidentemente non lecite se la punizione è presentata come atto naturale, ovvio, “swa hit cynn was” (135), in linea con il boeziano “uti condignum fuit”.

Estremamente vivaci appaiono anche le due scene di annientamento. Il pagano Giove scatena gli agenti atmosferici che domina, distrugge i giganti e le loro opere, *geweorc*, in una descrizione che sembra rimandare al tema della natura selvaggia, ampiamente rappresentato nella poesia dell'inglese antico:<sup>25</sup> “Pa sceolde he sendan þunras and lygetu and windas, and towyrpan eall hira geweorc mid, and hi selfe ofslean” (124-126) ‘Quindi avrebbe inviato tuoni e fulmini e venti, e distrutto completamente la loro opera e ucciso gli stessi giganti’. È invece il ‘potere divino’ “godcunda anweald” a distruggere la torre prima che fossero riusciti a completarla, “ær hi hit fullwyrcan moston” (135-136), nonché a uccidere molti tra i costruttori e a dividere gli idiomi (136-137).

<sup>23</sup> Brinegar 2000, 83 e Godden, Irvine 2009, II s.v., intendono il verbo *ofþincan* 123 come ‘to be envious’, mentre in Bosworth, Toller 1898-1972, s.v., si presenta la generica definizione ‘to cause displeasure or offence’.

<sup>24</sup> Cfr. Otten 1964,132, nonché *supra* per Agostino e Isidoro.

<sup>25</sup> Il confronto è suggerito anche da Frankis 1973, 261-263.

Il parallelismo dei contesti avvalora, dunque, la funzionalità del mito, ne legittima l'uso e rafforza l'ammonimento finale:

Swa gebyreð ælcum þara ðe winð wið þam godcundan anwealde.  
Ne gewexð him nan weorðscipe an þam, ac wyrð se gewanod þe  
hi ær hæfdon. (B 35, 138-140)

(Così accade a ciascuno che si oppone al potere divino. Non aumenta per questo in alcun modo il loro onore, anzi diminuisce quello che avevano acquisito prima.)

L'esortazione prescrittiva si completa spiegando ai potenziali ribelli come, oltre a non trarre nessun vantaggio da questo comportamento, perderanno anche quello che avevano precedentemente ottenuto. Una simile funesta previsione che anticipa, come si vedrà, la morale sottesa all'episodio di Orfeo, sembrerebbe assumere anche le caratteristiche di una stigmatizzazione destinata a potenziali nemici della corte, a quanti tramano per spodestare il legittimo sovrano, o aspirano a ricoprire ruoli e poteri che non competono loro.

Il piacere del racconto, la capacità di organizzare una narrazione interessante e convincente guidano, infine, in modo ancor più significativo, la rielaborazione di quei passi in cui già Boezio concede ampio spazio alla materia mitologica: il metro III, 12, dedicato a Orfeo ed Euridice e il IV, 3, dedicato a Circe e Ulisse.<sup>26</sup>

In Boezio la rievocazione del mito di Orfeo serve per mostrare come sia necessario non voltarsi mai indietro verso la materia se si vuole raggiungere il ‘sommo bene’: l’oscurità del mondo materiale impedisce di raggiungere la luce della spiritualità e annulla il percorso già compiuto.<sup>27</sup> Alfredo, seguendo questa

<sup>26</sup> Per la rielaborazione del mito di Circe e Ulisse nell’OEB, non trattata in questa sede, si rimanda a Irvine 1996; Grinda 2000; Riviello 2022, 125-147.

<sup>27</sup> Per un’analisi articolata del metro boeziano si vedano Lerer 1985, 154-165 e O’Daly 1991, 188-207; per una valutazione più ampia della ricezione medievale di Ovidio in generale e del mito di Orfeo in particolare si rimanda

linea interpretativa, combina elementi che sembrano essere stati attinti da più fonti per riproporre la propria personale versione del racconto (B 35, 195-254).<sup>28</sup>

In primo luogo la centralità attribuita nell'*OEB* all'arte del protagonista emerge dall'uso ricorrente dell'appellativo *hearpere* per Orfeo, chiamato con il nome proprio solo all'inizio e alla fine; frequente anche l'impiego di forme corradicali come il verbo *hearpiān* o i sostantivi *hearpe*, *hearpuŋa*; Euridice, invece, citata per nome solo all'inizio, è poi soprattutto indicata come *wif*. Così, nella solita struttura tripartita, la presentazione dei personaggi tralascia riferimenti genealogici per concentrarsi piuttosto sui ruoli e sulle qualità dei due sposi:

Hit gelamp gio þætte an hearpere was on þære þeode þe Ðracia  
hatte, sio was on Creca rice. Se hearpere was swiðe ungefraeglīc  
god, þæs nama wæs Orfeus. He hæfde an swiðe ænlic wif, sio  
was haten Eurudice. Da ongann mon secgan be þam hearpere  
þæt he mihte hearpiān þæt se wuda wagode and þa stanās [hy  
styredon] for þam swege, and wilde deor þær woldon to irnan  
and standon swilce hi tame wæron, swa stille þeah hi men oððe  
hundas wið eodon þæt hi na ne onscunedon. (B 35, 198-205)

(Accadde molto tempo fa, un arpista viveva nella regione che è chiamata Tracia, e che era nel regno dei Greci. Questo arpista era straordinariamente bravo, il suo nome era Orfeo. Aveva una moglie unica, la chiamavano Euridice. Allora iniziarono a dire che l'arpista fosse in grado di far muovere il bosco, e spostare le pietre per quel suono, e gli animali selvaggi correvano lì e rimanevano fermi, come se fossero mansueti, così calmi che, anche quando uomini o cani andavano loro incontro, essi non scappavano.)

invece rispettivamente a Clark *et al.* 2011 e a Friedman 2000.

<sup>28</sup> Nel codice C il metro boeziano è rielaborato in versi solo per l'introduzione (metro 23) mentre il racconto è comunque in prosa. Sulle possibili motivazioni di questa soluzione si vedano Griffiths 1994, 12-13; Godden, Irvine 2009, I 147-148; Davis-Secord 2016. Sulle possibili fonti cfr. soprattutto Wittig 1983 e Brinegar 2000, 85-87.

In particolare la reazione inusitata della natura alla musica di Orfeo è descritta come reiterata consuetudine; poi, dopo la morte di Euridice (205-207), con l'inizio del racconto vero e proprio, questo sovvertimento delle leggi consolidate – boschi e rocce in movimento, animali selvaggi fermi e placati – è nuovamente riproposto ma in stretta connessione con il dolore di Orfeo (207-212).<sup>29</sup> La ripetizione offre una profondità diacronica che dalla contestualizzazione generica passa alla specificità dell'avvenimento singolo; consente al pubblico un confronto tra un prima e un dopo che amplifica la disperazione del vedovo; forse rende anche più comprensibile, più verosimile, pur nella sfera di irrealità in cui sono collocate queste storie, la successiva accoglienza tributata all'arpista dagli abitanti degli inferi.

Le azioni acquisiscono un aspetto di tangibile consequenzialità perché, diversamente dall'originale, il racconto non si rivolge a chi sarebbe stato in grado di comprendere anche le semplici allusioni a elementi di un mito noto. La sequenza di frasi introdotte dalla congiunzione *ða* scandisce il ritmo serrato della narrazione, soprattutto nella scena centrale del racconto, quando Orfeo, agli inferi, compie il suo percorso di avvicinamento al re e questi accoglierà finalmente la sua richiesta. La rielaborazione in volgare segue sostanzialmente la fonte, ma, attraverso opportuni ampliamenti, il racconto acquisisce una maggiore dinamicità. Orfeo interagisce in modo diretto con le figure che lo accolgono all'ingresso: il “tergeminus [...] ianitor” (29-30), è chiaramente identificato con il cane Cerbero che gli va incontro e scodinzola per il piacere del canto (216-219); a questi si aggiunge poi Caronte, anche questi tricipite che accetta la richiesta di Orfeo di portarlo indietro, una volta conclusa la sua missione (219-223); le “ultrices [...] deae” (32) sono “graman gydena”, indicate

<sup>29</sup> Si ricorderà come questa scena nelle fonti classiche sia collocata dopo il fallimentare ritorno dall'Ade e sia posta in relazione al dolore del musicista per la perdita definitiva della donna amata, cfr. Virgilio, *Georgica* IV 507-515, Ovidio, *Metamorphosēon* X, 86-105. Boezio, nella necessaria sintesi del mito, descrive la natura commossa dal canto come antecedente alla discesa (7-13), dopo aver comunque citato la morte di Euridice (5-6).

come Parche e piangono con l'arpista (223-228). A segnare la separazione tra l'arrivo e il successivo cammino di Orfeo nell'Ade, Alfredo introduce una frase di raccordo che esprime anche il corale coinvolgimento emotivo di tutti gli abitanti del luogo al personale dolore del vedovo:

Ða eode he furðor, and him urnon ealle helwaran ongean and lædon hine to hiora cyninge and ongunnon ealle sprecan mid him and biddan þæs he bæd. (B 35, 229-231)

(Quindi andò avanti e tutti gli abitanti degli inferi correvaro a incontrarlo e lo conducevano dal loro re e tutti parlavano in suo favore e sostenevano quanto chiedeva.)

La rassegna delle punizioni perenni inflitte a Issione (231-233), Tantalo (233-235) e Tito (235-236), e le relative prodigiose interruzioni per la musica soave prodotta da Orfeo sono presentate come scene vivide mentre l'arpista suona davanti al re. Il traduttore non si dilunga a contestualizzare i motivi di queste pene, sarebbero forse digressioni troppo lunghe che allontanerebbero l'attenzione dalla storia centrale; si limita ad accennare a generici crimini “for his scilde”, nel caso di Issione, a citare una smodata avidità “ungemetlice gifre” per Tantalo; indica inoltre i tre personaggi come *cyning*, annoverandoli evidentemente tra le esemplificazioni negative di cattivi sovrani.

Il potere strabiliante, irresistibile della sua arpa è espresso ancora una volta per chiudere questa sezione e predisporre l'auditorio all'incontro di Orfeo con il sovrano, sancendo definitivamente il legame tra la bravura dell'artista, la bellezza della sua musica e la momentanea riuscita del suo piano:

And eall hellwara witu gestildon ða hwile þe he beforan þam cyninge hearpode. Ða he ða lange and lange hearpode, þa clipode se hellwarana cyning and cwæð. (B 35, 236-239)

(E tutte queste punizioni degli abitanti degli inferi si fermarono mentre egli suonava l'arpa al cospetto del re. Dopo aver suonato

a lungo l'arpa, il re degli inferi lo chiamò e disse.)

L'epilogo della vicenda è affidato nell'originale all'efficace sintesi dei versi “Orpheus Eurydicem suam vidi, perdit, occidit” (50-51). Nell'*OEB* l'indispensabile ampliamento del passo propone una sequenza altrettanto efficace:

wilawei, hwæt Orfeus þa lædde his wif mid him oð he com on  
 þæt gemære leohtes and ðeostro. Þa eode þæt wif æfter him. Þa  
 he forð on þæt leoht com, þa beseah he hine underbæc wið ðæs  
 wifes. Þa losede heo him sona. (B 35, 243-247)

(ahimé, allora Orfeo condusse sua moglie con lui finché non giunse al confine tra luce e tenebre. La moglie lo seguiva. Arrivò alla luce, guardò indietro verso la moglie. E la perse immediatamente.)

Qui la tensione emotiva è costruita sulla dilatazione del racconto; le fasi della risalita sono modulate da elementi che definiscono la drammaticità del legame tra i due sposi: l'incalzare della congiunzione *þa*, il pertinente uso dei pronomi personali e possessivi, la ripetizione del sostantivo *wif*. Orfeo conduce “his wif” con sé “mid him”; la *wif* lo segue; poi Orfeo si gira “wið ðæs wifes”, una volta arrivato alla luce; nel momento della perdita la donna è indicata solo con il pronome *hēo*.

L'indispensabile commento morale, che riprende sostanzialmente l'ammonimento boeziano, interrompe l'incanto del racconto per ribadire la valenza didattico-esemplificativa di queste false storie (247-254). Il brusco passaggio dalla liricità della separazione definitiva dei due sposi al tono omiletico-esortativo che chiude l'episodio sembra segnalare la consapevolezza di un necessario cambio di registro, l'urgenza di circoscrivere entro limiti ben definiti simili digressioni.

Le modalità di rielaborazione del mito nell'*OEB* rispecchiano dunque quell'attitudine sintetizzata da Discenza con le parole: “Alfred's *Boethius* gathered learning from multiple sources into

a hoard accessible and acceptable to his audience while quietly reshaping it into something new and unique".<sup>30</sup> Nello specifico, però, esse sembrano collocarsi all'interno di un paradosso: la necessità di proporre storie interessanti e credibili, pur nella consapevole finzionalità del testo letterario e nell'altrettanto consapevole mendacità del patrimonio culturale pagano.

Alfredo sembra attingere al magma ancora attivo di una materia non codificata, di vicende tramandate in redazioni e interpretazioni multiple, per ampliare i dati della sua fonte con informazioni puntuali senza rinunciare alla bellezza di una narrazione avvincente. Così le genealogie dei personaggi, il numero delle teste dell'Idra etc. servono a fissare una versione precisa del mito proposto, a fornire elementi utili per creare familiarità con storie che, se raccontate mirabilmente, avrebbero forse potuto affiancare quei "ealfela ealdgesegena" intonati dal cantore del *Beowulf* (869), ovvero contribuire a disegnare il tessuto connettivo per avvicinare il mondo classico a quel pubblico di uomini liberi "friora manna", a cui mirava il programma alfrediano.<sup>31</sup> Ma al di là delle finalità educative, molti dettagli di questi racconti – per es. la rappresentazione di Ercole che annega nelle acque del Nilo l'odioso tiranno o copre con della legna il mostro per poi bruciarlo; l'immagine di Cerbero, mostro tricipite che in quanto cane comunque muove la coda per il piacere della musica; l'insistenza sulla forza meravigliosa, stupefacente e invasiva dell'arte di Orfeo – definiscono la figura di un traduttore che è riuscito a trasmettere nella sua riscrittura anche la curiosità, l'interesse, il fascino, il coinvolgimento emotivo con cui ha evidentemente affrontato queste 'vecchie storie false'.

<sup>30</sup> Discenza 2005, 122.

<sup>31</sup> Fulk 2021, 8,5.

## BIBLIOGRAFIA

- Bately, Janet. 1990. "Those Books That Are Most Necessary for All Men to Know: The Classics and *Late Ninth-Century England, a Reappraisal*". In: Aldo S. Bernardo, Saul Levin (eds.). *The Classics in the Middle Ages: Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*. Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies (*Medieval and Renaissance Texts and Studies* 69), 45-78.
- Bately, Janet. 2015. "Alfred as Author and Translator". In: Nicole G. Discenza, Paul E. Szarmach (eds.). *A Companion to Alfred the Great*. Leiden: Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 58), 113-142.
- Bolton, Whitney F. 1986. "How Boethian is Alfred's *Boethius*?". In: Paul E. Szarmach (ed.). *Studies in Earlier Old English Prose. Sixteen Original Contributions*. Albany: State of New York University Press, 153-168.
- Bosworth, Joseph. 1898-1972. *An Anglo-Saxon Dictionary*. Oxford: Oxford University Press [1898]. *Supplement* by T. Northcote Toller. London: Oxford University Press [1921]. *Enlarged Addenda and Corrigenda* by A. Campbell. Oxford: Clarendon Press [1972].
- Brinegar, John. 2000. "Books Most Necessary: The Literary and Cultural Contexts of Alfred's *Boethius*". Unpublished PhD. Diss. University of North Carolina at Chapel Hill.
- Chance, Jane. 1994. *Medieval Mythography: From Roman North Africa to the School of Chartres, AD 433-1177*. Gainesville Florida: Florida University Press.
- Clark, James G. et al. 2011. *Ovid in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cronan, Dennis. 1993. "The Rescuing Sword". *Neophilologus* 77, 467-478.
- Davis, Craig R. 1992. "Cultural Assimilation in the Anglo-Saxon Royal Genealogies". *Anglo-Saxon England* 21, 23-36.
- Davis-Secord, Jonathan. 2016. "Scribal Interpretations of Genre in *Old English Boethius*". In: Noel H. Kaylor, Jr., Philip E. Phillips (eds.). *Vernacular Traditions of Boethius's De Consolatione Philosophiae*. Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications (Research in Medieval and Early Modern Culture 15), 250-270.

- Discenza, Nicole G. 2005. *The King's English. Strategies of Translation in the Old English Boethius*. New York: State University of New York Press.
- Donaghey, Brian S. 1964. "The Sources of King Alfred's Translation of Boethius's *De Consolatione Philosophia*". *Anglia* 82, 23-57.
- Dumville, David. 1976. "The Anglian Collection of Royal Genealogies and Regnal Lists". *Anglo-Saxon England* 5, 23-50.
- Fox, Hilary. 2014. "Isidore of Seville and the Old English Boethius". *Medium Ævum* 83, 49-59.
- Frankis, Peter J. 1973. "The Thematic Significance of *enta geweorc* and Related Imagery". *Anglo-Saxon England* 2, 253-269.
- Friedman, John Block. 2000. *Orpheus in the Middle Ages*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Fulk, Robert D. et al. (eds.). 2009. *Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*, Toronto/Buffalo/London: Toronto University Press.
- Fulk, Robert D. 2021. *The Old English Pastoral Care*. Cambridge MA: Harvard University Press (The Dumbarton Oaks Medieval Library, 72).
- Godden, Malcolm. 2013. "Alfredian Prose: Myth and Reality". *Filologia Germanica – Germanic Philology* 5, 131-158.
- Godden, Malcolm, Irvine, Susan (eds.). 2009. *The Old English Boethius. An Edition of the Versions of Boethius's De Consolatione Philosophiae, with a chapter on the Metres by Mark Griffith and contributions by Rohini Jayatilaka*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Godden, Malcolm et al. (eds.). 2024. *Early Medieval Glosses to Boethius's De Consolatione Philosophiae*. Faculty of English, University of Oxford.
- Griffiths, Bill (ed.). 1994. *Alfred's Metres of Boethius*, with introduction, notes and glossary, s.l., Anglo-Saxon Books.
- Grinda, Klaus R. 2000. "The Myth of Circe in King Alfred's *Boethius*". In: Paul E. Szarmach (ed.). *Old English Prose. Basic Readings*. New York: Garland, 237-265.
- Hobson, Jacob. 2017. "Translation as Gloss in the Old English Boethius". *Medium Ævum* 86, 207-223.
- Hunter, Michael. 1974 "Germanic and Roman Antiquity and the Sense of the Past in Anglo-Saxon England". *Anglo Saxon England* 3, 29-50.
- Irvine, Susan. 1996. "Ulysses and Circe in King Alfred's *Boethius*: A

- Classical Myth Transformed”. In: M.J. Toswell, E.M. Tyler (eds.), *Studies in English Language and Literature. “Doubt Wisely”. Papers in Honour of E. G. Stanley*. London/New York: Routledge, 387-401.
- Irvine, Susan. 2003. “Wrestling with Hercules: King Alfred and the Classical Past”. In: Catherine Cubitt, *Court Culture in the Early Middle Ages. The Proceedings of the First Alcuin Conference*. Turnhout: Brepols, 171-188.
- Irvine, Susan. 2018. “The Protean Form of the Old English Boethius”. In: Joseph McMullen, Erica Weaver (eds.), *The Legacy of Boethius in Medieval England: The Consolation and Its Afterlives*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies (Medieval and Renaissance Texts and Studies 525), 1-18.
- Kaiser, Erich. 1964. “Odyssee-Szenen als Topoi”. *Museum Helveticum* 21, 109-136, 197-224.
- Lerer, Seth. 1985. *Boethius and Dialogue. Literary Method in The Consolation of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Lerer, Seth. 1991. *Literacy & Power in Anglo-Saxon Literature*. Lincoln/London: University of Nebraska Press.
- Love, Rosalind. 2015. “Latin Commentaries on Boethius’s *Consolation of Philosophy*”. In: Discenza, Szarmach (eds.). *A Companion to Alfred the Great*, 82-110.
- Mitchell, Bruce. 1985. *Old English Syntax*. Oxford: Clarendon Press.
- Moreschini, Claudio (ed.). 2005. *A.M.S. Boethii De Consolacione Philosophiae*. München/Leipzig: K.G. Saur.
- Neidorf, Leonard. 2015. “Cain, Cam, Jutes, Giants, and the Textual Criticism of *Beowulf*”. *Studies in Philology* 102, 599-632.
- O’Daly, Gerard. 1991. *The Poetry of Boethius*. Chapel Hill/London: North Carolina University Press.
- Otten, Kurt. 1964. *König Alfreds Boethius*. Tübingen: Niemeyer (Studien zur englischen Philologie 3).
- Pasternack, Carol Braun. 1997. “Post-structuralist Theories: The Subject and the Text”. In: Katherine O’Brien O’Keeffe (ed.). *Reading Old English Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 170-191.
- Phillips, Philip E. 2016. “The English Tradition of Boethius’s *De Consolacione Philosophiae* with a Check List of Translations”. In: Kaylor, Phillips (eds.). *Vernacular Traditions of Boethius’s De Consolacione Philosophiae*. 221-249.

- Riviello, Carla. 2019. “*enta geweorc*: l’opera dei giganti nella poesia anglosassone”, *Filologia Antica e Moderna* 48, 123-137.
- Riviello, Carla. 2022. *Magia, incantesimi e pozioni nella poesia dell’inglese antico*. Cosenza: Rubbettino (Studi di Filologia antica e moderna, N.S. 2).
- Sisam, Kenneth. 1953. “Anglo-Saxon Royal Genealogies”. *Proceedings of the British Academy* 39, 287-348.
- Wittig, Joseph S. 1983. “King Alfred’s Boethius and its Latin source”. *Anglo-Saxon England* 11, 157-198.



VERIO SANTORO

IL MITO DI ORFEO NELL'OPERA  
DI NOTKER III DI SAN GALLO  
(CON UNO SGUARDO ALL'INDIETRO ALLA  
TRADUZIONE DI ALFREDO IL GRANDE)

Povera favola di Orfeo.  
Anche se non ti volterai indietro,  
non servirebbe lo stesso  
Dino Buzzati. *Poema a fumetti*. 1969.

The paper will examine the reworking of the myth of Orpheus by Notker III of St. Gallen in his annotated translation of Boethius' *De consolatione philosophiae*. As is well known, the myth of Orpheus has spanned all ages from antiquity to the present day and represents one of the greatest and most important cycles of European culture. The myth of Orpheus is not static or immutable; on the contrary, its strength lies in its adaptability over time. A vast repertoire of elements is therefore available that form a whole that can be summarized under the label "Myth of Orpheus". In 1997 S. Sonderegger published an essay on Orpheus in Notker, mainly focused on the problem of sentence structure, alliteration and stylization of the final rhyme – all aspects of style, completely neglecting the interesting content aspects of Notker's reworking. In fact, if Boethius was the first Latin author to develop an ethical allegory of the story of Orpheus and Eurydice, the *doctissimus magister* of St. Gall fits in an original way into the multi-faceted Christian reinterpretation of the myth, which in the Germanic linguistic area had begun with the translation into Old English, commonly attributed to King Alfred the Great. The proposed analysis will deal with the reworking of the myth of Orpheus in Notker: the interpretations of ancient mythology (Tantalus, Titius, the Danaids, Sisyphus); the figure of Eurydice, the role of quotations from classical literature (Virgil's *Eclogues*) and from the Gospel of Luke, the hitherto unnoticed points of contact between the poem of Orpheus and the central poem III, IX of the *Consolatio*, the (possible) use of commentaries ("Anonymous of St. Gall" and Remigius).

### Premessa

L'interpretazione dell'episodio di Orfeo da parte di Notker III di San Gallo nella sua traduzione commentata della *Consolatio philosophiae* di Boezio occupa un posto del tutto particolare nello sviluppo millenario del “Mito di Orfeo”. Difficile anche soltanto tentare di offrire un una sintesi delle numerose manifestazioni che hanno accompagnato lo sviluppo del mito dall'Antichità al Medioevo fino all'Età moderna, in differenti ambiti letterari e non letterari (dalla pittura alla musica, dal cinema al fumetto d'autore) e sui cui è disponibile un'ampia bibliografia.<sup>1</sup> Per quanto riguarda soltanto la fortuna del mito in ambito letterario numerosi sono gli studi su singoli autori, da Dante, Petrarca e Poliziano sino a Jean Cocteau e Rainer Maria Rilke. Non manca un saggio su Notker e Orfeo: nel 1997 Stefan Sonderegger ha dedicato uno studio all'episodio di Orfeo in Notker, che si concentra principalmente su problemi di stile (struttura della frase e stilizzazione delle rime finali e delle allitterazioni), piuttosto che su aspetti di contenuto.<sup>2</sup> Il presente studio si soffermerà, invece, sugli aspetti di contenuto della rielaborazione notkeriana.

Per poter meglio comprendere la rielaborazione del mito da parte di Notker, è necessario richiamare, nella prima parte del saggio, almeno gli elementi essenziali della figura di Orfeo nell'Antichità. Alcuni di questi elementi saranno, infatti, ripresi agli inizi del VI secolo da Boezio, alla cui rielaborazione è dedicata la seconda parte di questo saggio. La terza parte tratterà rapidamente la rielaborazione anglosassone dell'episodio di Orfeo a cura di Alfredo il Grande. L'ultima parte, infine, farà emergere come la traduzione commentata del *doctissimus magister* di San Gallo si inserisce in modo originale nella dinamica del mito di Orfeo.

<sup>1</sup> Cfr. Heitmann 1963; Friedman 1970; Warden 1982; Segal 1989; Rietveld 2007.

<sup>2</sup> Sonderegger 1997.

### 1. *Orfeo*

Orfeo, il cantore della Tracia che incanta gli animali con la sua musica e suona la lira negli inferi, è una figura familiare a tutti coloro che condividono il patrimonio della cultura europea. Il suo mito ha attraversato tutte le epoche dall'Antichità ai giorni nostri e rappresenta, quindi, uno dei cicli più importanti e soprattutto più longevi della cultura occidentale. Ogni epoca ha plasmato la propria immagine di Orfeo per rendere la figura del cantore tracico più vicina, più conforme ai valori del proprio tempo. Ogni epoca ha attribuito a Orfeo nuove caratteristiche, a svantaggio di altre, enfatizzando alcuni tratti del mito, altri eliminandoli e inventandone di nuovi; il mito di Orfeo non è statico e immutabile, e così alcune caratteristiche del mito nel tempo scompaiono, per poi riapparire in altri periodi e contesti: la forza di Orfeo risiede nella sua adattabilità. Inserita nella polemica religiosa già in età giudaica, la materia di Orfeo è successivamente ripresa nei primi secoli del Cristianesimo. I cristiani gli donano una nuova vita, sulla base dei tratti ereditati dalla tradizione: lo statuto quasi sacrale del personaggio, la dimensione religiosa che lo collega ai culti misterici e gli attribuisce una variegata produzione di opere poetico-filosofiche. L'Orfeo pagano passa così, tra II e V secolo, al vaglio della letteratura cristiana della stagione apologetica e non: tra gli scrittori greci pensiamo soprattutto a Clemente Alessandrino, ma anche a Eusebio; tra i latini, almeno a Lattanzio e Agostino. Allo stesso tempo, nell'amalgama della cultura tardo-antica, Orfeo affascina i filosofi (in primis i neoplatonici), i mitografi (Fulgenzio), gli enciclopedisti (Marziano Capella), fino ad arrivare a Boezio, per ricevere poi nuove forme di cristianizzazione nel corso del Medioevo, grazie ai commentari alla *Consolatio boeziana* e alle *Metamorfosi* di Ovidio.

Non esiste, dunque, una versione “autentica” o “originale” del mito di Orfeo (non c’è un “Ur-Orpheus”). Il mito si costruisce nel tempo: con ogni nuova versione, il mito stesso si sviluppa e si espande. Le prime notizie, rinvenute già in età greca classica, ellenistica e romana, sono frammentarie e incerte; sono numerose,

ma non sono presenti in un ordine stabilito e appaiono in modo selettivo, con enfasi variabile nelle diverse fonti. Esiste un ampio repertorio di elementi che formano un insieme che può essere riassunto sotto l'etichetta “Mito di Orfeo”. Questi elementi del mito non si trovano mai tutti insieme: in un testo, in una tradizione è possibile ritrovare un riferimento, per esempio, alla musicalità di Orfeo, alla sua discesa nell’Ade oppure alla sua morte.

Come afferma Claude Lévi-Strauss, non occorre cercare la versione “autentica” di un mito:

[...] a problem which has been so far one of the main obstacles to the progress of mythological studies, namely, the quest for the *true* version, or the *earlier* one. On the contrary, we define the myth as consisting of all its versions; to put it otherwise: a myth remains the same as long as it is felt as such.<sup>3</sup>

Nei racconti su Orfeo di epoca greca arcaica ed ellenistica John Block Friedman ha individuato otto motivi fondamentali, senza i quali “it would be difficult for us to recognize or appreciate the changes wrought upon the myth by later hands”:<sup>4</sup> **1) Nascita:** Orfeo nasce in Tracia come figlio di Calliope, la musa della poesia epica, e del re Eagro o, secondo altre versioni, di Apollo. **2) Il viaggio degli Argonauti:** Orfeo è invitato ad accompagnare gli Argonauti perché canta e suona la lira. **3) Musica:** Orfeo incanta la natura con la sua musica. **4) Religione:** Orfeo è un uomo di grande, forte sensibilità religiosa; sacerdote di Dioniso, che più tardi abbandonerà per diventare seguace di Apollo. Anche per questa ragione sarà ucciso dalle Baccanti, seguaci di Dioniso. **5) Poesia:** Orfeo compone canti sulla creazione della terra, degli oceani e dei cieli. Le poesie cosmogoniche attribuiscono a Orfeo doti profetiche. **6) La discesa nell’Ade:** Orfeo era noto per la sua discesa negli inferi per riportare sua moglie Euridice, uccisa da un serpente, nel mondo dei vivi. Con la lira e il canto, implora gli dèi

<sup>3</sup> Lévi-Strauss 1955, 435.

<sup>4</sup> Friedman 1970, 5-6.

degli inferi per la restituzione di Euridice e gli dèi accolgono la sua richiesta, a condizione che non avrebbe guardato indietro verso di lei fino a quando non l'avesse ricondotta nel mondo superiore. Ma l'amore di Orfeo per Euridice lo vinse, così che si voltò indietro e la perse per sempre. Nel mondo ellenistico questa storia non era molto nota e la vicenda aveva spesso una fine lieta. **7) Morte:** Orfeo viene ucciso da gruppi di Baccanti della Tracia per motivi sempre diversi: a) Orfeo si era allontanato dal culto di Dioniso, b) Orfeo aveva svelato i misteri degli dèi, c) Proserpina era furiosa, perché la madre di Orfeo, Calliope, aveva deciso che Proserpina doveva dividere Adone con Venere, d) Orfeo pianse Euridice e rinunziò alle donne (questo è il motivo più comune) e) Orfeo fu il primo uomo a preferire gli uomini alle donne. **8) Il destino dopo la morte:** ci sono diverse versioni di ciò che accadde al corpo di Orfeo dopo la morte: a) Orfeo viene decapitato, e la sua testa viene attaccata alla lira e gettata in mare; la testa e la lira vengono portate a riva sulla spiaggia di Lesbo e lì sepolte, b) secondo Filostrato, la testa viene sepolta in una grotta, dove diventa un oracolo di cui Apollo è geloso, c) le Muse raccolgono le sue membra e sollevano la sua lira in cielo, dove si trasforma nell'omonima costellazione.<sup>5</sup>

Ora, com'è noto, tra tutti questi numerosi elementi, Orfeo è ancora oggi conosciuto nella cultura di massa per la sua discesa negli inferi. Del complesso svolgersi del mito, le interpretazioni e le varianti successive hanno elaborato principalmente il gesto del volgersi indietro, che provoca la perdita di Euridice. Sorprendentemente, tuttavia, questo gesto è poco presente nella tradizione più antica. Persino il nome Euridice non è noto prima del III secolo a. Ch. (forse l'aspetto amoroso non era al centro dell'interesse).

Il gesto del volgersi indietro, che causa la perdita di Euridice (così importante e acutamente reinterpretato in modo originale da Notker nel suo significato cristiano), lo dobbiamo soprattutto a Virgilio e a Ovidio. Virgilio è il primo a raccontare il mito nella versione rimasta famosa fino ai nostri giorni; ed è anche il primo

<sup>5</sup> Cfr. Friedman 1970, 6-10.

a introdurre il divieto (implicito) di guardare indietro.<sup>6</sup> Il fatto che il poeta romano menzioni solo implicitamente il divieto potrebbe significare che questo elemento fosse ben noto ai suoi tempi. Forse Virgilio non ha inventato questa versione del mito, e la sua versione potrebbe basarsi su una fonte greca andata perduta. Tuttavia, non ci sono prove concrete dell'esistenza di una tale fonte. Quel che è certo è il fatto che Orfeo si volge indietro verso la sua Euridice solo a partire da Virgilio, e che questo gesto semplice e minimale sarebbe diventato dominante nelle rielaborazioni successive.

Virgilio è stato il modello di Ovidio, e quella di Ovidio costituirà un'altra variazione sul tema di Orfeo: nessuno prima di Ovidio aveva pensato a una continuazione della storia dopo la morte di Orfeo. Ovidio immagina una seconda discesa negli inferi: l'ombra di Orfeo scende di nuovo negli inferi e riconosce i luoghi che aveva visto un tempo, quando era andato alla ricerca di Euridice; Orfeo cerca Euridice, la trova, e i due camminano fianco a fianco e Orfeo può ora volgersi senza timore verso la sua Euridice. Ovidio è anche il primo a rendere esplicito il divieto di voltarsi, cui Virgilio aveva soltanto accennato: “Hanc simul et legem Rhodopeius accipit Orpheus, ne flectat retro sua lumina, donec Avernas exierit valles; aut irrita dona futura”.<sup>7</sup>

## 2. Boezio, *De consolatione Philosophiae*, Libro terzo, metro XII

Virgilio e Ovidio sono le fonti principali di Boezio, che a sua volta diventa la principale fonte della diffusione del mito nel Medioevo. Senza l'interpretazione di Boezio nella sua opera *De consolatione philosophiae* (III, XII), un'indagine della ricezione medievale del mito di Orfeo non sarebbe affatto possibile. Boezio è il primo autore latino a sviluppare un'allegoria etica dalla storia di Orfeo ed Euridice e l'effetto della sua versione sulle successive concezioni della storia non può essere mai abbastanza sottolineato.

<sup>6</sup> Virgilio, *Georgiche*, IV, 453-527.

<sup>7</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, X, 50-52.

Grazie all'ampia diffusione della *Consolatio* nel Medioevo (dovuta soprattutto all'iniziativa di Alcuino di York) l'interpretazione etica di Boezio ha esercitato una grande influenza sulle versioni e sui commenti medievali del mito. Più tardi, nei secoli successivi ad Alfredo e a Notker, i molti esegeti e rielaboratori del mito potranno rifarsi direttamente a Virgilio e a Ovidio e anche alla tradizione in lingua greca, ma almeno fino all'epoca di Notker, Boezio è la fonte principale del mito. Boezio delinea l'intera storia con pochi rapidi tratti, combinando dettagli delle versioni virgiliana e ovidiana e, soprattutto, aggiungendo due commenti all'inizio e alla fine della narrazione, che incorniciano la struttura del carme, conferendogli un significato e uno scopo assolutamente nuovi. Nel primo commento-cornice, la Filosofia opera una chiara distinzione tra la fonte splendente del bene e le pesanti catene della terra. L'uomo deve mirare alla fonte di luce di ogni bene (*boni fons lucidus*) e liberarsi dalle catene della terra (*gravis terrae vincula*) (III, XII, 1-4):

Felix, qui potuit boni  
fontem visere lucidum,  
felix, qui potuit gravis  
terrae solvere vincula.<sup>8</sup>

Dopo questa introduzione, inizia la storia di Orfeo. Boezio però non ci dice come morì Euridice, ma passa subito al triste canto con cui Orfeo muove le selve e costringe i fiumi a fermarsi. Il cervo si sdraiava accanto al leone senza paura e la lepre non ha più paura del cane. Ma anche nel racconto di Boezio, il canto non può confortare Orfeo e il cantore scende nell'Ade. Come in Virgilio e in Ovidio, il suo canto ha un effetto sconvolgente: Cerbero è attonito, le dee della vendetta (le Furie) piangono, la ruota di Issione si ferma, Tantalo non ha più sete, e l'avvoltoio, sazio dei canti, cessa di rodere il fegato di Tizio. Infine, anche il re degli inferi si lascia convincere e restituisce a Orfeo la sua sposa, a

<sup>8</sup> La *Consolatio* è citata secondo l'edizione di Bieler 1984.

condizione (*lex*) che Orfeo non si volti indietro (III, XII, 40-46):

Tandem: ‘Vincimur’ arbiter  
umbrarum miserans ait.  
‘Donamus comitem viro  
emptam carmine coniugem;  
sed lex dona coherceat,  
ne, dum Tartara liquerit,  
fas sit lumina flectere’.

L’amore è tuttavia più forte del divieto (“maior lex amor est sibi”):  
Orfeo si volge e perde Euridice per sempre (III, XII, 47-51):

Quis legem det amantibus?  
Maior lex amor est sibi.  
Heu noctis prope terminos  
Orpheus Eurydicen suam  
vidit, perdidit, occidit.

Con queste parole si conclude improvvisamente la storia di Orfeo ed Euridice (solo 47 versi in totale). Non c’è alcuna reazione da parte di Euridice, non segue il lamento di Orfeo, la morte di Orfeo non viene menzionata. Boezio si limita a raccontare la storia della discesa di Orfeo nell’Ade e il definitivo fallimento del suo tentativo di riportare la sposa nel mondo dei vivi. Il suo racconto si conclude con un secondo commento-cornice moralizzante che, con sette versi, riassume le idee sviluppate fino a quel momento (III, XII, 52-58):

Vos haec fabula respicit,  
quicumque in superum diem  
mentem ducere quaeritis;  
nam qui Tartareum in specus  
victus lumina flexerit,  
quicquid praecipuum trahit,  
perdit, dum videt inferos.

In questi ultimi sette versi della poesia, la Filosofia spiega che la *fabula*, che ha appena narrato, è rivolta (*vos haec fabula respicit*) a coloro che si sforzano di condurre la propria mente verso la luce superna (*in superum diem*), con una suggestiva, si badi, scelta lessicale da parte di Boezio: il verbo latino *respicere* (*re-specio*), divenuto da Virgilio in poi così fondamentale, significa sia “guardare indietro”, sia “concernere”, “riguardare”. Non sfugga, inoltre, che il metro su Orfeo si apre e si chiude con due *verba videndi*: il primo (lat. *uisere* v. 2) è rivolto verso la fonte luminosa del bene (*boni fons lucidus*), il secondo (lat. *uidere* v. 58) è rivolto in direzione esattamente opposta verso gli inferi (*inferos*). Il libro III si conclude, osserva Claudio Moreschini,

con la rievocazione del mito, interpretato in chiave neoplatonica, della discesa di Orfeo negli inferi. Essa simboleggia la discesa dell'uomo nell'oscurità del mondo materiale, dal quale egli può e deve riemergere. Ma l'uomo faccia attenzione a non volgersi di nuovo indietro a considerare la materia, per non ricadere in essa, così come era succeduto ad Orfeo, che, per aver rivolto il suo sguardo indietro, cioè al Tartaro, aveva perduto Euridice.<sup>9</sup>

L'ascesa faticosa dell'anima dalle tenebre della materia alla luce della vera realtà e del sommo bene può anche concludersi nella ricaduta verso il basso. Boezio legge dietro lo sguardo rivolto all'indietro verso Euridice la forza d'attrazione che il mondo terreno esercita sull'uomo, con la conseguente irreparabile perdita dell'universo delle cose divine.

Deve essere inoltre sottolineato che l'episodio di Orfeo è strategico negli sviluppi speculativi dell'intera opera, così come strategica è la sua collocazione nel testo: l'episodio è collocato proprio alla fine del terzo libro, vale a dire del libro nel quale la Filosofia, passo dopo passo, conduce Boezio a definire la natura del *summum bonum*, natura diversa da quei beni cui il senatore romano aveva creduto fino ad allora. Nel primo

<sup>9</sup> Moreschini 2015, 44.

capitolo del terzo libro Boezio prega la Filosofia di mostrargli cos'è la vera felicità: “Tum ego: Fac, obsecro, et quae illa vera sit, sine cunctatione demonstra” (III, 1, 6). All’invito la Filosofia risponde che lo avrebbe fatto mostrandogli prima la felicità cui era stato fino ad allora abituato, così che Boezio, dopo averla vista (*ut ea perspecta*), potesse riconoscere l’aspetto della vera felicità (i.e. il *summum bonum*), volgendo gli occhi dalla parte opposta (*cum in contrariam partem flexeris oculos*): “Faciam [...] tui causa libenter; sed quae tibi [causa] notior est, eam prius designare verbis atque informare conabor, ut ea perspecta, cum in contrariam partem flexeris oculos, verae specimen beatitudinis possis agnoscere” (III, 1, 7). Un percorso concettuale e “visivo” esattamente opposto a quello dell’episodio di Orfeo. Il terzo libro, incentrato sull’individuazione e sulla definizione del *summum bonum* si conclude, attraverso la storia di Orfeo, con una esaltazione del sommo bene. Il metro su Orfeo è dunque un mirabile esempio di quanto affermato nella prima prosa del terzo libro, in cui la Filosofia invita Boezio a rinunciare ai falsi beni, come condizione necessaria per il raggiungimento di quelli veri.

Ora, all’interno dell’opera di Boezio si trovano numerosi altri riferimenti intratestuali all’episodio di Orfeo, che sarebbe interessante approfondire, come, ad esempio, il tipico e diffuso topos platonico del contrasto tra la luce celeste e le tenebre terrene, che compare già all’inizio del primo libro (I, II, 1-5):

Heu, quam praecipiti mersa profundo  
mens hebet et propria luce relicta  
tendit in externas ire tenebras,  
terrenis quotiens flatibus aucta  
crescit in immensum noxia cura!

Tra i numerosi altri riferimenti intratestuali che sarebbe utile approfondire, uno, tuttavia, non può essere tralasciato: la poesia su Orfeo è strettamente legata al celebre “Inno a Dio” *O qui perpetua mundum ratione gubernas* (metro III, IX) che rappresenta il punto di svolta dell’intera opera e in cui l’influenza platonica diventa

dominante. Questa poesia, come è noto, costituisce il fulcro della *Consolatio*: la sua posizione esattamente al centro dell'intera opera ne sottolinea l'importanza; così come ne ribadisce l'importanza il fatto che “esso è in esametri dattilici, l'unico carme della *Consolatio* in questo metro: l'esametro dattilico è, in effetti, il metro della poesia didascalica”.<sup>10</sup> La specificità di questa centrale poesia e la natura problematica della sua ricezione si riflettono anche nella sua particolare tradizione manoscritta.<sup>11</sup>

Poiché è mia convinzione che i punti di contatto tra il metro su Orfeo e questa centrale poesia sono stati ben compresi da Notker, è opportuno esaminarne con attenzione gli ultimi versi, versi ricchi di straordinaria dottrina e intensa spiritualità (III, IX, 22-28):

Da, pater, augustam menti descendere sedem,  
da fontem lustrare boni, da luce reperta  
in te conspicuos animi defigere visus.  
Dissice terrenae nebulas et pondera molis  
atque tuo splendore mica; tu namque serenum,  
tu requies tranquilla piis, te cernere finis,  
principium, vector, dux, semita, terminus idem.

La fonte del bene (*fons boni*) presente nel metro III, IX, 23 ritorna nei versi 1-2 del primo commento-cornice su Orfeo (*boni fons*). A questa corrispondenza dell'espressione *fons boni* in entrambe le poesie si aggiunge una limpida affinità per immagini: anche nel metro su Orfeo, come nel centrale metro III, IX, la beatitudine è connessa con l'atto del vedere (*Felix, qui potuit boni / fontem visere lucidum*); inoltre, l'idea della conoscenza è intesa, nel metro su Orfeo come nel metro III, IX, come conseguenza della fissazione dello sguardo in una determinata direzione: una volta ottenuta la luce spirituale (*da luce reperta*) lo sguardo deve rimanere fisso (*animi defigere visus*).

<sup>10</sup> Moreschini 2015, 210.

<sup>11</sup> Cfr. Hehle 2002, 49-53 e 228-229.

### *3. Alfredo il Grande*

L'interpretazione allegorica boeziana dell'episodio di Orfeo ed Euridice sarà ulteriormente sviluppata in senso cristiano da Notker III. Il maestro di San Gallo si inserisce in modo originale nella complessa rilettura cristiana del mito, che nell'area linguistica germanica era iniziata alla fine del IX secolo con la traduzione anglosassone, comunemente attribuita al re del Wessex Alfredo il Grande, della *Consolatio* di Boezio.<sup>12</sup>

Il programma di traduzioni avviato dal re del Wessex era parte di un più vasto progetto di rinascita culturale e di formazione della futura classe dirigente. In considerazione del declino degli studi, si legge nella *Praefatio* alla traduzione della *Cura Pastoralis* di Gregorio Magno, “sumæ bec, ða ðe niedbeðearfosta sien eallum monnum to wiottonne” (“alcuni libri che è indispensabile che ogni uomo conosca”)<sup>13</sup> dovevano essere tradotti in volgare per consentire ai laici e al clero di acquisire la *sapientia* (ags. *wisdom*) contenuta in quelle opere. Come è noto gli obiettivi e i principi di base della traduzione alfrediana – la prima traduzione in un volgare europeo della *Consolatio* – sono molto differenti da quelli di Notker. La traduzione di Notker non è “als eigenständiger Text konzipiert, sondern der *expositio* des *auctor*-Textes verpflichtet. Ihr Anliegen ist nicht, ihn zu ersetzen, sondern vielmehr, ihn so umfassend wie möglich verständlich zu machen” e i suoi destinatari non sono un pubblico di illetterati “sondern Schüler, die Latein princiell schon verstehen”.<sup>14</sup> Il testo di Notker vive

<sup>12</sup> La questione della paternità della traduzione anglosassone della *Consolatio* è stata oggetto di accesi dibattiti negli ultimi decenni ed è probabilmente destinata a restare irrisolta, cfr. Whitelock 1966 e, per la produzione critica più recente, Busse 2001; Godden 2007; Bately 2009; Szarmach 2012; Bately 2015.

<sup>13</sup> Sweet 1871. Sulla possibilità che re Alfredo abbia intenzionalmente esagerato il declino degli studi in Inghilterra, cfr. Stenton 1971, 270: “it is probable that Alfred, writing some twenty years later [dopo la sua ascesa al trono], heavily over-painted the depression of English learning in 871. He certainly did less than justice to the Mercian scholarship of that time”.

<sup>14</sup> Hehle 2002, 127.

nella realtà dell'insegnamento in aula (cfr. *infra*). Senza buone conoscenze di latino da parte dei suoi allievi il testo non avrebbe ragione di essere e di certo obiettivo del maestro non era di sostituire gli originali latini.

Ora, sebbene la traduzione di Alfredo mirasse principalmente a produrre un testo che potesse sostituire il testo di partenza, soprattutto per coloro che non avrebbero mai imparato il latino, anche le traduzioni alfrediane non rinunciavano a intervenire sul testo con ampie integrazioni o omissioni, con chiarificazioni e commenti. Per quanto riguarda l'episodio di Orfeo ed Euridice la traduzione anglosassone specifica sin dall'inizio i nomi dei protagonisti, *Eurudice* e *Orfeus* (quest'ultimo definito *hearpere*, ‘arpista’ e non *vates*), introduce il nome del cane a tre teste Cerbero (*Ceruerus*) – con un'immagine davvero suggestiva del cane mostruoso che scodinzola al suono dell'arpa (“and ongan fægenian mid his steorte and pleigan wið hine for his hearpunga”); a Cerbero affianca il terribile guardiano (“egeslic geatweard”) Caronte (*Caron*), il quale – a differenza della tradizione greca e romana del mito – ha anche tre teste.<sup>15</sup> Aggiunge poi informazioni e fatti che Boezio aveva omesso: la Tracia “wæs on Creca rice”, la musica di Orfeo, che agitava le foreste e spostava le rocce,<sup>16</sup> la morte di Euridice e il successivo rifugiarsi di Orfeo tra i monti. Di Issione (*Ixion*) aggiunge che era il re dei Lapiti (“Leuita cyning”) e che era stato legato a una ruota a causa dei suoi peccati (“for his scylde”).<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Su questo passo, cfr. Wittig 1983, 170, n. 37.

<sup>16</sup> Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, XI, 1-2: “Carmine dum tali silvas animosque ferarum / Threicius vates et saxa sequentia ducit”.

<sup>17</sup> La traduzione anglosassone dell'opera di Boezio sopravvive principalmente in due manoscritti, tradizionalmente indicati come B (Oxford, Bodleian Library, Bodley 180), in cui l'intero testo è stato tradotto in prosa, e C (London, British Library, Cotton Otho A. vi), in cui la maggior parte dei metri è stata resa in versi. Sul rapporto tra le due versioni, si veda più recentemente Irvine 2018. Salvo diversa indicazione, la traduzione anglosassone è citata secondo l'edizione del 2009 del manoscritto B di Godden e Irvine. L'episodio di Orfeo si trova alle pagine 336-338 (B) e 489-491 (C) del primo volume.

Soprattutto la traduzione è intenta a prendere le distanze dalla veridicità dei fatti narrati attraverso 1) l’uso ripetuto del passato del verbo preterito presente *sculan / sceolan* (p. es. Cerbero “sceolde habban þrio heafda”, il nome del terribile guardiano “sceolde beon Caron”) e 2) il ricorso frequente alla formula “hi sædon” / “hi secgað”: “Þa sædon hi þæt ðæs hearperes wif sceolde acwelan and hire sawle mon sceolde lædon to helle” (Allora dissero che la moglie dell’arpista era morta e la sua anima era stata portata all’inferno) e, a proposito delle Parche – con le quali la traduzione anglosassone, forse influenzata dai commentari usati, confonde le Furie<sup>18</sup> – “Ða hi secgað þæt wealdan ælces monne wyrde” (dicono che controllano il destino di tutti). E così, fin dall’inizio, l’intera narrazione viene presentata dalla versione B come falsa (*laes bispell*), con un’osservazione che non sembra essere motivata da nessuna delle fonti note:<sup>19</sup> “we sculon get of ealdum leasum spellum ðe sum bispell reccan” (dobbiamo ancora una volta dare un esempio da vecchie false narrazioni).

Lo stesso cauto atteggiamento di diffidenza, ovviamente estraneo a Boezio, si manifesta a riguardo degli altri esempi mitologici dei tempi pagani presenti nell’opera regolarmente definiti “laes bispell”, come negli episodi di Ulisse e Circe e quando menziona Giove e il mito dei giganti.<sup>20</sup> Falsi racconti dalla mitologia antica, che tuttavia, come emerge con chiarezza dall’introduzione all’episodio di Orfeo, non sono ricordati “for þara leasana spella lufan, ac forþam þe we woldan mid gebeacnian þa soðfæstnesse, and woldon þæt hit wurde to nyttē þam geherendon” (per amore di false storie, ma perché attraverso queste vogliamo mostrare la verità e desideriamo che queste siano utili per gli ascoltatori), in accordo, come osserva Nicole Discenza, “to a Christian formula summed up in Augustine’s

<sup>18</sup> Cfr. Wittig 1983, 172.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 190-191.

<sup>20</sup> Sull’impiego e il significato dell’espressione “laes bispell” nella traduzione anglosassone di Boezio cfr. Irvine 1996; Discenza 2005, 51-54; Lorden 2021.

*Soliloquia: ‘est fabula compositum ad utilitatem delectationemve mendacium’ 96, II.19)”.<sup>21</sup>*

Anche se, osserva Susan Irvine, il contenuto favoloso dei racconti mitologici contenuti nella *Consolatio* avrebbe potuto preoccupare il traduttore, tuttavia queste “false classical stories [...] were justifiable because truths could be expressed through them”.<sup>22</sup> E così il significato eticamente edificante dell’antica e non veritiera storia di Orfeo viene dalla versione C persino inserito in una prospettiva di salvezza: “We sculon ðeah gita mid Godes fylste / ealdum and leasum ðinne ingeðonc / betan bispellum, þæt ðu ðe bet mæge / aredian to rodorum rihte stige / on ðone ecan eard ussa saula”. Con l’aiuto di Dio, si afferma, la mente (*ingeðonc*)<sup>23</sup> del fruitore dell’opera sarà resa migliore (*betan*)<sup>24</sup> così che possa trovare più facilmente la retta via verso il cielo, verso l’eterna dimora delle nostre anime.

L’utilità dell’intero episodio di Orfeo è ribadita nella fondamentale chiusa moralizzante della traduzione anglosassone. Se gli interventi chiarificatori e le aggiunte di nomi e di episodi specifici assenti nell’opera di Boezio hanno da sempre richiamato l’attenzione degli studiosi, in relazione soprattutto all’annosa questione delle possibili, eventuali fonti della traduzione anglosassone, il contenuto della chiusa moralizzante non deve necessariamente essere ricondotto a una fonte,<sup>25</sup> ma può – secondo l’approccio di re Alfredo all’opera, che “moralizes much more frequently and overtly than Boethius”<sup>26</sup> – essere ascritto all’originale contributo interpretativo di Alfredo:

<sup>21</sup> Discenza 2005, 51.

<sup>22</sup> Irvine 1996, 390.

<sup>23</sup> “Mind, intellect, thought”, cfr. *Dictionary of Old English* (DOE), s.v. <https://tapo.library.utoronto.ca/doe/#&ui-state=dialog> (ultimo accesso 1/1/2025).

<sup>24</sup> “To make good; to correct, amend”, cfr. *Dictionary of Old English* (DOE), s.v. <https://tapo.library.utoronto.ca/doe/#&ui-state=dialog> (ultimo accesso 1/1/2025).

<sup>25</sup> Cfr. Wittig 1983, 167-169.

<sup>26</sup> Discenza 2005, 51.

Ðas leasan spell lærað gehwilcne man þara ðe wilnað helle  
 þeostra to flionne and to þæs soðan Godes liohte to cumenne,  
 þæt he hine ne besio [to] his ealdum yfelum swa þæt he hi eft  
 swa fullice fullfremme swa he hi ær dyde. Forþam swa hwa swa  
 mid fullon willan his mod went to þam yflum þe he ær forlet and  
 hi þonne fullfremeð and [hi] him þonne fullice liciað, and he hi  
 næfre forlætan ne þencð, þonne forlyst he eall his ærran god,  
 buton he hit eft gebete.

L'interpretazione di carattere morale del mito di Orfeo, introdotta da Boezio nel secondo commento-cornice, viene dunque ripresa e ampliata nella traduzione anglosassone. La versione accentua il tipico e diffuso *topos platonico* del contrasto tra la luce celeste e le tenebre terrene (cfr. *supra*) aggiungendo all'ags. “*to þæs soðan Godes liohte to cumenne*” (lat. *in superum diem*) ags. “*helle þeostra to flionne*” e, fatto più rilevante, significativamente interpreta lo sguardo rivolto indietro al “*Tartareum in specus*” come sguardo rivolto “*to his ealdum yfelum swa þæt he hi eft swa fullice fullfremme swa he hi ær dyde*” (alle sue vecchie malvagità, così da commetterle di nuovo colpevolmente come fatto in precedenza). Per re Alfredo, dunque, voltarsi indietro significa ricadere nei vecchi peccati. Concetto ribadito subito appresso dove si afferma che chiunque volge la sua mente (*mod*) con colpevole volontà a quei mali che ha prima abbandonato, e poi li compie [di nuovo] con vergognoso piacere, e non pensa mai di lasciarli [definitamente], allora perde tutto il suo precedente bene (“*ærran good*”), a meno che – si aggiunge con una nota conclusiva di possibile speranza di grazia e di perdono (che non trova alcun riscontro nei commentari) – egli non faccia nuovamente ammenda per questo (“*buton he hit eft gebete*”).<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Irvine e Godden, nella loro edizione con traduzione del 2012, interpretano ags. *full* e *fullic* come ingl. “full” e “fully”, dunque con vocalismo breve, e così fa anche il *Dictionary of Old English*, DOE. Di seguito la traduzione di Irvine; Godden 2012, 275: “These false stories teach everyone who wishes to flee the darkness of hell and come to the light of the true God, that he should not look behind him to his old evils so that he commits them again as fully as

Osserva Joseph Wittig che l'interpretazione in senso cristiano del volgere lo sguardo all'indietro inteso come un ritorno al peccato fosse, per tutti coloro che avessero familiarità con le opere di Agostino, Gregorio e con la tradizione omiletica, tutto sommato prevedibile e non necessariamente riconducibile a possibili fonti:

to be sure, the interpretation of this looking back as a return to sin, of ‘Tartareum in specus’ and *inferos* as sinful things, is to be found in the commentaries, in a wide range of glosses (see App.). But that range is so diverse and the Christian application so inevitable from the context that these glosses ought to be regarded as analogues to *B*, not as its sources.<sup>28</sup>

Il significato allegorico della *fabula* – proposta da Boezio come monito per coloro che, pur aspirando all'elevazione spirituale, volgono lo sguardo alle realtà materiali, fallendo così nel proprio intento (cfr. *supra*) – viene dunque da Alfredo ulteriormente sviluppato in senso cristiano.

#### 4. *Notker III di San Gallo*

Il gesto del voltarsi indietro, che dai tempi di Virgilio e di Ovidio era stato destinato a diventare l'elemento dominante della ricezione del mito, viene colto e interpretato anche da Notker nella sua accezione cristiana. Come è noto, il *doctissimus magister* per la sua traduzione commentata del testo boeziano si

he did them before. Whoever with full desire turns his mind to the evils that he abandoned before and commits them then and takes full pleasure in them, and never intends to leave them, he then loses all his earlier goods, unless he make amends for it again". Non sarà del tutto infondato, tuttavia, ritenere – sia per ragioni di contesto, sia per la presenza del verbo *full-fremman* "to fulfil" "to complete" che esprime già in sé l'idea della "pienezza", "completezza" – che si tratti di *ful* e *fullic*, con vocalismo lungo (< i.e. \**pūl-*), termini con un ampio ventaglio di significati negativi (anche eticamente): "unclean" "corrupt" "rotten", "guilty", "base", "objectionable", "shameful".

<sup>28</sup> Wittig 1983, 169.

è servito principalmente di un commento anonimo, l'*Anonymus Sangallensis*, e del commento del teologo e grammatico tardocarolingio Remigio di Auxerre († intorno al 908).<sup>29</sup> Tuttavia, anche nell'interpretazione dell'episodio di Orfeo, la traduzione commentata di Notker mostra tratti originali.

Nella poesia su Orfeo si ritrovano le caratteristiche principali delle modalità di traduzione di Notker, generalmente comuni agli altri testi tradotti e commentati e che costituiscono la cifra del suo approccio ai testi latini e che fanno della sua un'opera senza l'eguale nel panorama dell'ampio fenomeno della traduzione nel Medioevo (non soltanto tedesco). 1) Suddivisione del testo latino in sezioni accompagnate da titoli adeguati al contenuto; procedimento questo che seppur ispirato dai commentari viene impiegato da Notker con sistematicità: “Die Anregung dazu mochte von den Kommentaren ausgehen, Andeutungen hat Notker zum System erweitert”.<sup>30</sup> 2) Ulteriore suddivisione del testo latino in piccole unità e ricostruzione *in legendō* secondo i principi dell'*ordo naturalis* dei costituenti della frase, ricostruzione che riguarda tanto le parti prosastiche, quanto le parti metriche dell'opera.<sup>31</sup> 3) Inserimento nel testo latino di

<sup>29</sup> Sulle fonti impiegate da Notker per la traduzione commentata dell'opera boeziana, in aggiunta al “Notker latinus” edito da Tax nel 2008, sono sempre utili sia Naaber 1911, sia Naumann 1913.

<sup>30</sup> Naumann 1913, 61.

<sup>31</sup> Questa fase dell'approccio di Notker al testo latino è stata interpretata da de Boor (1949, 108) come semplificazione del latino retorico-artistico di Boezio e di Marziano Capella: “Vereinfachung des rhetorisch-kunstvollen spätantiken Latein etwa des Boethius oder Martianus”. L'autorevole opinione di de Boor è stata per lungo tempo generalmente accettata dalla critica notkeriana, senza che, tuttavia, di questa “semplificazione” se ne comprendesse e se ne spiegasse la *ratio*. Soltanto negli ultimi decenni del secolo scorso si è prestata maggiore attenzione a un trattato anonimo in quattro parti sulla grammatica e sulla sintassi latine, *Quomodo VII circumstantie rerum in legendō ordinande sint*, vergato nel codice composito 10615-10729 della Biblioteca Reale di Bruxelles, nello stesso quaternione che tramanda altri scritti di Notker, tra cui la nota epistola al vescovo Hugo di Sitten. Questo trattato – pubblicato già da Piper (1882, XIII-XLIX) – è stato dapprima appena sfiorato da Näf (1979, 78-84) e poi più diffusamente studiato da Backes (1982, 27-64), il quale ha

termini chiarificatori introdotti di frequente da *i. = item / id est* oppure da *s. = scilicet*. 4) Traduzione in altotedesco antico delle unità latine, talvolta accompagnate da traduzioni alternative.<sup>32</sup> 5) Aggiunta di numerosi *excursus* esegetici, per lo più in altotedesco antico e solitamente sulla base dei commentari presenti nello *scriptorium* di San Gallo. 6) Inserimento nel testo altotedesco antico di termini latini: generalmente terminologia scientifica ovvero rimandi al testo latino o ai commentari.<sup>33</sup>

Diversamente da altre opere di traduzione altotedesche antiche, come per esempio l'*Isidoro*, il *Taziano* o *La Regola benedettina*, che hanno come obiettivo di potersi sostituire al testo di partenza, in cui cioè la traduzione si dà come ‘fine’ stesso dell’opera, le versioni notkeriane, si presentano piuttosto come ‘itinerario’ verso l’intelligenza del testo latino. A Notker interessa non soltanto la traduzione, ma l’intero processo che conduce all’intelligenza piena del testo di partenza, sia nella sua dimensione linguistica, sia nella sua dimensione concettuale, tanto che persino il termine “traduzione” risulta insufficiente per definire la complessità dell’approccio notkeriano ai testi latini, poiché qui traduzione e commento, il momento dell’*expositio* e il momento dell’*interpretatio* del testo latino non possono essere separati l’uno dall’altro.<sup>34</sup> Ne scaturisce un testo che trova nella realtà dello svolgimento della lezione da parte del *magister* la ragione stessa della sua esistenza. Di questa viva realtà del testo resta traccia anche nelle frequenti domande che Notker rivolge ai suoi allievi sollecitandone la riflessione e la partecipazione.<sup>35</sup>

verificato il procedimento di ricostruzione del testo latino da parte di Notker sulla scorta delle regole sintattiche enunciate nel trattato. Dopo la dettagliata analisi condotta da Backes è assai probabile che il trattato sia da ascriversi – come aveva già sospettato Piper (1882, LXXXIX), ritenendolo comunque di scuola notkeriana – allo stesso Notker.

<sup>32</sup> Cfr. Näf 1979, 87-95.

<sup>33</sup> “Lateinische Reserve” secondo la terminologia impiegata da Sonderegger 1978, 79.

<sup>34</sup> Cfr. Santoro 1994.

<sup>35</sup> La riflessione che per prima si affaccia alla mente del lettore, di fronte

Questo percorso di progressivo avvicinamento al testo di partenza comprende anche l'intera riorganizzazione della macrostruttura dell'opera di Boezio. La *Consolatio* è suddivisa in cinque libri e questa suddivisione è mantenuta da Notker. Ma, a causa del tipico metodo di traduzione e insieme commento (*vertere et elucidare*), il principio strutturale dell'alternanza di poesia e prosa della *Consolatio* viene da Notker abbandonato. Notker non segue la struttura regolare dell'alternanza di prosa e di versi (né lo fa quando traduce e commenta i primi due libri dell'opera di Marziano Capella) e, in luogo del prosimetro, introduce un nuovo principio strutturale: la suddivisione in capitoli. A questi capitoli vengono dati titoli latini, che possono avere funzioni diverse: possono riassumere brevemente il contenuto di ogni sezione, fungere da guida per l'interpretazione del particolare capitolo e/o richiamare un concetto, un passo che è già stato affrontato e discusso. Questi titoli sono parte integrante del processo di avvicinamento al testo latino.<sup>36</sup>

a un testo che ha nella realtà della lezione la ragione della sua esistenza, ricco di tante e tipologicamente tanto diverse testimonianze di “lingua parlata”, riguarda senza dubbio le modalità della sua codificazione. Possiamo ipotizzare che Notker preparasse degli appunti preliminari, magari relativi soltanto alle aggiunte esplicative e/o alla traduzione in altotedesco antico, procedendo, invece, la ricostruzione del testo latino secondo principi che egli doveva ben governare; possiamo anche ipotizzare che soltanto dopo la lezione (sulla base di appunti presi dai suoi allievi?) ne rimaneggiasse il testo sforzandosi di preservarne le caratteristiche colloquiali; dobbiamo anche ragionevolmente immaginare che qualcosa dello svolgimento della lezione sia andato necessariamente perduto. Sono tutte ipotesi plausibili, nessuna, tuttavia, trova conforto certo nei dati a nostra disposizione. È certo, invece, che Notker attribuiva ai suoi scritti una funzione importante per lo studio privato e/o per l'attività di altri maestri se offriva al vescovo Hugo di Sitten, nella lettera in precedenza ricordata (cfr. n. 31), copie delle sue opere contro il pagamento della pergamena e del lavoro di copiatura: “Horum nescio, an aliquid dignum sit venire in manus vestras. Sed si vultis ea - sumptibus enim indigent -, mittite plures pergamenas et scribentibus praemia, et accipietis eorum exempla” (Hellgardt 1979, 173).

<sup>36</sup> Cfr. Hehle 2002, 104-106.

Il capitolo sull'episodio di Orfeo è introdotto dal titolo: LUCE REPERTA. AD TENEBRAS NON ESSE REUERTENDUM: una volta trovata la luce (*luce reperta*, cfr. metro III, IX, v. 23), non si deve ritornare nell'oscurità.<sup>37</sup> I punti di contatto tra il carme su Orfeo e il fondamentale “Inno a Dio” (metro III, IX) sono stati chiaramente compresi da Notker (cfr. *supra*) e sono serviti fin dall'inizio come linee-guida dell'interpretazione dell'episodio di Orfeo e confermano, come osserva Christine Hehle, che Notker quando traduce e commenta “von jeder Stelle aus die ganzen ‹Consolatio› im Blick hat”.<sup>38</sup>

Nel prosieguo mi concentrerò sugli aspetti principali della traduzione commentata dell'episodio di Orfeo. Già nei versi iniziali del primo commento-cornice si incontrano interessanti aspetti da evidenziare:

*Felix qui potuit uisere lucidum fontem boni . i. sumnum bonum uidere . felix qui potuit soluere uincula grauis terrae . i. sarcinam carnis uincere. Sâlico dér den lûteren úrspring pescóuuot hábet álles kûotes . únde úberuuínt ketân hábet tero írdiskûn búrdi.*<sup>39</sup>

Abbiamo già osservato che il terzo libro è interamente dedicato all'individuazione e alla definizione del *summum bonum*. Così Notker chiarisce subito cosa si debba intendere per *fons boni*. Non sfugga poi che Notker precisa anche con lat. *uidere* il significato di lat. *uisere*; il lat. *uisere*, infatti, verbo raro (ricorre una sola altra volta nella *Consolatio IV*, 1, 27), poteva risultare di difficile comprensione. L'aggiunta *sarcinam carnis uincere* trova la sua motivazione nel commento dell'*Anonimus Sangallensis*: *sarcinam carnis superare*. Un analogo giudizio ricorre nel secondo conclusivo commento-cornice “*Nam qui victus . s. carnis desideriis . flexerit lumina in tartareum specus*”,

<sup>37</sup> L'opera di Notker è citata secondo l'edizione di Tax 1988 (l'episodio di Orfeo si trova alle pagine 179-181).

<sup>38</sup> Hehle 2002, 296. Sulla rielaborazione di Notker del metro III, IX cfr. Hehle 2002, 228-282; Müller 2010.

<sup>39</sup> Tax 1988, 179.

questa volta, tuttavia, senza trovare una chiara giustificazione nel *Notker latinus*".<sup>40</sup> Occorre ricordare (cfr. *supra*) che Euridice non era molto rilevante nella tradizione più antica e per la ricezione cristiana dei primi secoli. Anche Boezio segue questa tradizione e non dice nulla di Euridice; se c'è un giudizio, questo è sottinteso. Associando la sposa di Orfeo alle tenebre (dello spirito), Boezio esprime un giudizio implicito contro Euridice. Anche re Alfredo non aveva istituito una relazione diretta tra la figura femminile e le tenebre e in generale aveva parlato, al plurale, di "vecchi peccati" (*eald yfel*). Suggerita forse dai *Commentari*, troviamo invece in Notker un'enfasi più esplicita del ruolo di Euridice come espressione della voluttà della natura umana. Nei secoli successivi altri rielaboratori ed esegeti del mito guarderanno a Euridice come emblema di sensualità e della concupiscenza mondana che ostacola il percorso dell'intelletto umano proteso a conoscere Dio.<sup>41</sup>

#### 4. 1. Riferimenti alla mitologia classica

Un altro aspetto importante della rielaborazione dell'episodio di Orfeo è rappresentato dalle sue spiegazioni della mitologia antica. L'episodio di Orfeo, come abbiamo già visto, è particolarmente ricco di riferimenti alla mitologia classica. Alle figure menzionate da Virgilio (Eumenidi, Cerbero e Issione), Ovidio ne aveva aggiunte altre quattro (Tantalo, Tizio, le Danaidi e Sisifo). Le figure mitologiche e i dettagli dei miti rievocati erano facilmente identificabili dal pubblico cui l'opera di Boezio si rivolgeva, motivo per cui questi riferimenti mitologici non avevano richiesto più di undici versi (III, XII, 29-39):

Stupet tergeminus novo  
captus carmine ianitor,

<sup>40</sup> Forse motivato da Remigio "Hoc carmen est fabulosum; et ex toto beatificat illos qui exuti carnalibus desideriis erigunt se ad cernendam uerae beatitudinis claritatem", cfr. Friedman 1970, 99.

<sup>41</sup> Cfr. Friedman 1970.

quae sontes agitant metu  
 ultrices scelerum deae  
 iam maestae lacrimis madent;  
 non Ixionum caput  
 velox praecipitat rota  
 et longa site perditus  
 spernit flumina Tantalus;  
 vultur, dum satur est modis,  
 non traxit Tityi iecur.

Se Sisifo e le Danaidi sono assenti nell'opera di Boezio, tutte le altre figure richiedevano una spiegazione da parte di Notker. Come osserva Hehle: "Die Allegorische Deutung, die das Orpheus-Gedicht bereits in der ‹Consolatio› explizit erfährt – die Verstrickung des Menschen in irdischen Sorgen und Affekte hindert den Aufstieg des Geistes nach oben, zum *summum bonum*, zu Gott – wird in der Kommentierung des ‹Anonymus Sangallensis› und des Remigius weiter expliziert und überwiegend auf die Verstrickung des Menschen in sexuelle Begierden eingeeengt".<sup>42</sup> Per Notker, sulla base dell'interpretazione offerta dai commentari dell'*Anonymus Sangallensis* e di Remigio, queste figure mitologiche che abitano gli inferi e le punizioni loro inflitte diventano esempi di comportamenti umani sbagliati:

*Non ixionium caput precipitat uelox rota.* Nóh ixionem netréib ín-in díu daz rád ze téle. Ixion uuás Rex Laphitarum. Dér éidota ze hélló dáz er mít iunone sláfen uuólta . bedíu sólta er éin rád ze bérge trí[e]ben . únde dár míte ráng er . dés nespúota imo. Táz íst exemplum déro . díe mít tero uuérle ríngent / tíu ìo ze téle gât . Únde íro sectatores míte fùoret.<sup>43</sup>

*Uultur dum satur est modis . non traxit iecur tytii .* Únde ságnes sátêr . Neâz ter gîr ínin díu tytio dia Lébera . Tér uuólta mít latona sláfen iouis uxore . Dáz ráh Apollo . Únde Diana filia latonae . mít tíu . Dáz ímo der gîr dia lébera áze . Únde áalso filo er geáze

<sup>42</sup> Hehle 2002, 149.

<sup>43</sup> Tax 1988, 180.

. dáz si álso filo geuuûohse. Tíu fabula mánôt únsih tés . quia libido cuius sedes est in iecore . semel expleta non extinguitur . sed recurscit itervm.<sup>44</sup>

Ma se Notker deve molto ai commentari utilizzati,<sup>45</sup> molto più importante risulta essere il suo contributo, quando questo, per quanto è possibile accertare, è originale:

*Et tantalus longa siti perditus . Spernit flumina. Únde dér fóre dúrste erchéleto tantalus . térm nerûohta dô des uuázeres. Tér gáb sînen sún pelopem fûre frísking ze ézenne diis et deabus . ze besûochenne Íro diuinitatem . bedíu stûont er dûrstegêr . ín demo uuázere . Únde nemáhta síh is tóh nîo getréncen. Tér gótes chórôt . Témo nesól báz keskéhen.*<sup>46</sup>

Il commento conclusivo sulla figura di Tantalo – “Tér gótes chórôt . Témo nesól báz keskéhen” (“A chi tenta Dio, non accade nulla di buono”) – è di Notker. La storia di Tantalo, che viene punito per aver provocato dèi e dee, viene reinterpretata e commentata in senso cristiano. Notker piega l’antico mito alla visione cristiana: non si tratta più di aver provocato dèi e dee, ma di aver sfidato l’unico Dio.

#### 4. 2. *Un esempio di raffinata riflessione linguistica*

Naturalmente non mancano esempi di una riflessione linguistica più profonda da parte di Notker, come è possibile constatare dall’esame di III, XII, 20-23.

Illic blanda sonantibus  
chordis carmina temperans,  
quicquid praecipuis deae  
matris fontibus hauserat.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Cfr. Naumann 1913, 51; Tax 2008, 165.

<sup>46</sup> Tax 1988, 180-181.

*Illic temperans blanda carmina . sonantibus chordis . quicquid hauserat precipuis fontibus . i . doctrinis matris deę [...] Únde dár rértende súozo hélentíu séit-sáng . sô er scônisten gelírnêt hábeta be sínero müoter caliopea . dero musa.*<sup>47</sup>

In questi versi la Filosofia afferma che Orfeo, giunto alle porte dell'Ade, esprime il suo profondo dolore utilizzando nei suoi canti quanto aveva attinto (lat. *hauserat*) dalle sublimi fonti materne (*precipuis deae matris fontibus*). La sua arte, tuttavia, non riusciva a dargli conforto. I termini *fons* e *praecipuu*s impiegati nei vv. 22-23 ricorrono anche nei due importanti commenti che incorniciano la poesia, nel secondo e penultimo verso (cfr. *supra*), dove, tuttavia, assumono significati differenti: i significati di *fons* e *praecipuu*s in *praecipuis fontibus* (vv. 22-23) non corrispondono ai significati di *fons* (in *fontem boni*, 2) e *praecipuu*s (in *quicquid praecipuum trahit / perdit*, vv. 57-58).

1) Le ‘fonti’ della Musa, intese come l’espressione più alta del suo insegnamento, non sono paragonabili alla ‘fonte’ del bene (*boni fons*) proposta dalla Filosofia all’inizio della poesia. Nel secondo verso della poesia *fons* è l’origine luminosa di ogni bene, il *summum bonum*, come Notker ha spiegato: un concetto che nettamente si distingue da quello dei *fontes* della Musa.<sup>48</sup> Per questa ragione Notker chiarisce i *fontes* della Musa con lat. *doctrinis*. 2) Anche l’aggettivo lat. *praecipuu*s (termine raro nella poesia latina) è impiegato due volte nel metro su Orfeo: al v. 22 e poi al v. 57, nel secondo commento-cornice (*quicquid praecipuum trahit | perdit*), dove denota la *ratio* che permette all’uomo di giungere alla conoscenza di Dio e di realizzarsi pienamente.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>48</sup> Il mito era ben noto e Boezio non specifica il nome della musa (Calliope), che Notker aggiunge, invece, sulla base dei commentari.

<sup>49</sup> Cfr. Scheible 1972, 123: “Hat sich der Mensch aber einmal diesem Bereich der niedrigen und verdunkelnden Affekte zugewandt, so verliert er unter ihrem Einfluß schließlich auch notwendig seine ratio (vgl. pr. V ,2), die insofern sein Kostbarstes (*praecipuum*) ist, als sie ihn zur Erkenntnis Gottes befähigt und so sein eigentliches Menschsein ausmacht”. Secondo Laudani

La diversa accezione dei termini impiegati (*fons* e *praecipuus*) crea, a mio avviso, un contrasto da Boezio intenzionalmente perseguito. Il senatore romano sembra aver voluto, adoperando gli stessi termini con significati differenti, sollecitare il lettore a una lettura più attenta, a una riflessione più consapevole. Una lettura più attenta cui il *doctissimus magister* non si è sottratto. Notker avrebbe potuto imitare la strategia linguistica di Boezio e adoperare, in modo contrastivo, le stesse parole per concetti diversi. Egli, invece, evita di usare gli stessi termini in modo contrastivo, ma distinguendo i differenti significati con termini diversi, dimostra di aver colto la strategia linguistica del senatore romano. Notker non impiega per *fons* il termine *urspring*, che aveva già usato (v. 2) e per questo motivo deve anche evitare il verbo latino *haurire* (*hauserat*) “prelevare”, “attingere”: l’intera espressione *precipuis fontibus [...] hauserat* viene rimodulata “sô er scônisten gelírnêt hábeta” (“ciò che di sublime egli aveva appreso”).

Anche per lat. *praecipuus* Notker evita di impiegare due volte lo stesso termine altotedesco.

*Uos hēc fabula respicit . quicumque queritis mentem ducere . in superum diem . i . deum. Tíz spèl síhet zû-zeíu . ír daz müot pegínnent uuénden . án den ûf-uuértigen dág. Nam qui victus . s . carnis desideriis . flexerit lumina in tartareum specus . dum uidet inferos . perdit quicquid trahit precipuum. Uuánda dér síh tára nâh kelóubet . únde áber uuídere síhet ze dero hélló . sínén gelústen fólgendo . térl ferlíuset tára séhendo . táz er tíures keuuán . i . spiritalia bona .<sup>50</sup>*

Notker, che ha compreso la sfida linguistica di Boezio, evita di impiegare di nuovo l’aggettivo *scône* (*scônisten*, gen. sg.),

(2020, 277) “*Praecipuum*, letteralmente ‘prerogativa speciale’, racchiude in una parola l’idea – di fondazione neoplatonica – dell’essere che è peculiare di tutte le cose, e che si conserva solo attraverso il ritorno all’origine creatrice”.

<sup>50</sup> Tax 1988, 181. L’importanza del passo è segnalata nel manoscritto Cod. Sang. 825, f. 181 con una manicula.

impiegato per la resa del v. 22, e introduce l'aggettivo *ata. tíure* “von hohem Werte”, “wertvoll”, “kostbar”,<sup>51</sup> in “táz er tíures keuuán”, che chiarisce anche con lat. *spiritalia bona*. Anche la scelta del verbo *ata. gwan (keuuán)* merita attenzione, perché *ata. g-uuinnen* mi sembra, più del lat. *trahere*, sottolineare meglio l’idea dello sforzo necessario per il raggiungimento del *summum bonum*.

#### 4. 3. Le citazioni

Verso la fine della poesia, subito dopo i versi 47-48 “Quis legem det amantibus? Maior lex amor est sibi”, si concentrano diverse citazioni, il cui significato sarà qui di seguito esaminato.

##### 4. 3. 1. Virgilio

*Quis legem det amantibus? Amor . maior lex est sibi. Uuér mág uuíneskéfte scáffunga getún? Sélbíu diu uuínescáft scáffót íro sélbún . Álso uirgilius chád. Quis enim modus assit amori? Únde er áber chád. Omnia uincit amor. Uuánda óuh prouerbium íst . ubi amor . ibi oculus. pedíu lóse dír . uuôi iz kefúor.*<sup>52</sup>

Come abbiamo già osservato, la *Consolatio* è ricca di riferimenti intratestuali, che sono stati colti da Notker persino meglio che dalla critica moderna. La poesia su Orfeo è strettamente legata all’ultimo metro del secondo libro (II, VIII), uno dei più elevati dell’intera opera, in cui Boezio esalta l’amore che tutto governa e unisce per assicurare l’armonia del cosmo.<sup>53</sup> Il collegamento assume un significato speciale a causa della collocazione delle due poesie alla fine dei libri secondo e terzo; inoltre, i primi versi del metro su Orfeo sembrano riallacciarsi senza soluzione di continuità agli ultimi versi del metro II, VIII, dove si afferma che

<sup>51</sup> Sehrt 1962, S. 223.

<sup>52</sup> Tax 1988, 181.

<sup>53</sup> Sul particolare collegamento tra le due poesie cfr. Crabbe 1981, 314 e nota 17.

l’umanità può essere felice fintanto che si lascia governare dallo stesso amore che governa il cielo.<sup>54</sup>

O felix hominum genus,  
si vestros animos amor,  
quo caelum regitur, regat! (II, VIII, 28-30)

Felix, qui potuit boni  
fontem visere lucidum,  
felix, qui potuit gravis  
terrae solvere vincula. (III, XII, 1-4)

Il concetto di “amore” nella poesia su Orfeo, tuttavia, si allontana dal significato di “amore” di carattere neoplatonico del metro II, VIII, in cui l’amore (l’amore di Dio) è una forza metafisica, la forza dominante nell’intero universo: “*Orpheus’ love, however rarified*”, afferma Anna Crabbe “remains human and material and cannot be compared with that divine amor which had been Philosophy’s theme in II m. 8”.<sup>55</sup> L’amore menzionato due volte nel metro su Orfeo (III, XII, 25 e 48) si rivela invece come un sentimento puramente terreno che distrae dallo scopo dell’ascesa verso il *summum bonum*. Questo amore terreno non si sottomette all’amore universale, che “*terras ac pelagus regens / et caelo imperitans*” (II, VIII, 14-15), ma “*maior lex [amor] est sibi*” (III, XII, 48). Non si tratta dunque dello stesso concetto che è rappresentato nel metro II, VIII; l’amore nel metro su Orfeo assume piuttosto le caratteristiche della *voluptas corporis*, che è severamente condannata – altro topos della letteratura moralistica – nella *Consolatio* III, 7 come causa dei mali capitali; piaceri del corpo, il cui desiderio genera ansietà e la cui realizzazione procura pentimento, e che inducono unicamente malattie e dolori, con effetti disastrosi (“*tristes vero esse voluptatum exitus*” III, 7,

<sup>54</sup> Sull’importanza letteraria e filosofica di questa poesia cfr. De Vogel 1963.

<sup>55</sup> Crabbe 1981, 314.

3).<sup>56</sup> Per questa ragione, Notker avverte il bisogno di chiarire la differenza tra l'amore universale e l'amore di Orfeo attraverso le due citazioni di Virgilio “Quis enim modus adsit amori?” e “Omnia uincit amor” (*Bucolica* II, 68 und X, 69), da due egloghe, si badi, che sono saldamente legate dal tema dell'amore passionale e incontrollabile.

Si osservi inoltre che entrambe le citazioni sono importanti perché rimandano alla famosa lettera di Notker al vescovo Ugo di Sitten, in cui il *magister* ricorda che gli era stato chiesto di tradurre in tedesco anche poesie in versi latini e tra queste proprio le *Bucoliche* di Virgilio: “[...] rogatus <sum>, et metrice quaedam scripta in hanc eandem linguam traducere, Catonem scilicet ut *Bucolica Virgilii et Andriam Terentii*”.<sup>57</sup> Anche se l'effettiva realizzazione di questa richiesta è sempre stata fortemente messa in dubbio, è certo che Notker conosceva bene questi poemi di carattere idillico-pastorale di Virgilio. Inoltre, la citazione di Notker del verso di Virgilio “quis enim modus adsit amori?” accanto ai versi di Boezio “Quis legem det amantibus? / maior lex amor est sibi” è particolarmente affascinante e suggestiva, qualora si consideri che novecento anni dopo uno studioso italiano dell'opera del senatore romano, Marco Galdi, aveva ritenuto proprio questo verso di Virgilio la fonte di ispirazione del verso boeziano.<sup>58</sup>

#### 4. 3. 2. *Pseudo Riccardo di San Vittore*

Dopo le due citazioni di Virgilio, Notker aggiunge un proverbio molto appropriato: *ubi amor, ibi oculus*, che, sebbene sia stato tramandato almeno dal IX secolo, è tradizionalmente attribuito a Riccardo di San Vittore, morto nel 1173. Il proverbio sembra essere stato molto apprezzato da Notker, che lo cita altre tre volte negli scritti minori con varianti piuttosto comuni lungo tutto il

<sup>56</sup> Cfr. Laudani 2020, 272.

<sup>57</sup> Hellgardt 1979, 172-173.

<sup>58</sup> Cfr. Galdi 1938, 245.

Medioevo:<sup>59</sup> una volta nel *De partibus logicae* (“vbi dolor ibi manus . ubi amor ibi oculus . ubi mors ibi timor”) e due volte nel *De dialectica* (“ut ubi oculus . ibi amor . ubi dolor . ibi manus”),<sup>60</sup> il che conferma come al tempo di Notker nella scuola monastica di San Gallo ci si interessasse volentieri di tradizione proverbiale.<sup>61</sup> Notker rimarca infine la differenza tra l’amore universale e l’amore di Orfeo rivolgendosi, immediatamente dopo le citazioni di Virgilio e del proverbio dello ps. Riccardo di San Vittore, ai suoi studenti: “pedíu lóse dír . uuôi iz kefûor” (ascolta, dunque, cosa accadde!).

pedíu lóse dír . uuôi iz kefûor. *Heu noctis prope terminos . uidit orpheus euridicem suam . perdit . occidit.* Áh ze sêre . sô er sia nâh ze liêhte brâhta . dâr uuárteta er íro . dâr ferlôs er sia ! dâr stúrzta ér sélbo.<sup>62</sup>

Non deve inoltre sfuggire che Notker impiega un’immagine opposta a quella di Boezio: quando Orfeo ed Euridice stanno per emergere dagli inferi, Virgilio afferma “restitit, Eurydicenque suam iam luce sub ipsa / immemor heu! victusque animi respexit”.<sup>63</sup> Boezio, invece, capovolge completamente la prospettiva e preferisce guardare all’indietro, a testimonianza della sua predilezione per le immagini che evocano oscurità, buio, penombra:<sup>64</sup> “Heu noctis prope terminos / Orpheus Eurydicen suam / vidit, perdit, occidit” (III, XII, 49-51). Notker, dal canto suo, ribalta di nuovo la prospettiva: “Áh ze sêre . sô er sia nâh ze liêhte brâhta” (Ah dolore! Appena egli la condusse alla luce) probabilmente un richiamo alla “luce reperta” del titolo scelto come guida interpretativa dell’episodio di Orfeo, dove la luce,

<sup>59</sup> Cfr. banca dati della *Patrologia Latina* <https://www.lib.uchicago.edu/efts/PLD/> (ultimo accesso 1/1/2025).

<sup>60</sup> King, Tax 1996, 192, 248, 249.

<sup>61</sup> Cfr. Sonderegger 1979.

<sup>62</sup> Tax 1988, 181.

<sup>63</sup> *Georgiche*, IV, 490-491.

<sup>64</sup> Cfr. Salemme 1971.

Notker ribadisce subito appresso, è Dio (“*in superum diem . i. deum*”).

#### 4. 3. 3. *Luca 9, 62*

Con una citazione dal *Vangelo* di Luca, “Iuxta illud in euangilio. Manum ponens in aratro . et respiciens retro . non est aptus regno dei”,<sup>65</sup> Notker conclude la sua traduzione commentata dell'episodio di Orfeo, suggerendo così definitivamente la sua interpretazione della storia in senso cristiano. Nel contesto dell'esegesi cristiana era consuetudine rafforzare l'interpretazione con versetti biblici appropriati; e questo di Luca appartiene, lungo tutto il Medioevo, al comune patrimonio di conoscenza delle citazioni bibliche ed era preferibilmente citato – come una rapida consultazione della banca dati della *Patrologia Latina* facilmente conferma con dozzine di testimonianze<sup>66</sup> – nel contesto dell'episodio della moglie di Lot, che, per essersi voltata verso Sodoma, fu trasformata in una statua di sale. Notker, tuttavia, è il primo a citarlo in relazione alla storia di Orfeo. È opportuno, infatti, precisare che questa citazione compare anche in un manoscritto del commento di Remigio alla *Consolatio* del X secolo conservato a Parigi,<sup>67</sup> ma non, come sostenuto da Édouard Jeauneau<sup>68</sup> e Filippo Bognini,<sup>69</sup> nel contesto della storia di Orfeo, ma in relazione a un passo del primo libro della *Consolatio*.

Un secolo dopo Notker, sarà Guglielmo di Conches che, nel suo commento all'opera di Boezio, concluderà la storia di Orfeo citando il versetto del Vangelo di Luca: “Sed redditur ei uxor dum concupiscentiam inde extrahit: sed redditur ei hac lege ne respiciat quia *nemo mittens manum suam ad aratrum et respiciens retro*

<sup>65</sup> Tax 1988, 181.

<sup>66</sup> Cfr. banca dati della *Patrologia Latina* <https://www.lib.uchicago.edu/efts/PLD/> (ultimo accesso 1/1/2025).

<sup>67</sup> Ms. BN 15090, f. 14r, disponibile all'indirizzo <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10546359k/f35.item> (ultimo accesso 1/1/2025).

<sup>68</sup> Jeauneau 1957, 49.

<sup>69</sup> Bognini 2005, 146.

*aptus est regno Dei*”.<sup>70</sup> Friedman cautamente commenta che “the idea of ending his allegory with the quotation from the Gospel of Luke he may have got from Notker”.<sup>71</sup> Difficile da dimostrare, la dipendenza di Guglielmo da Notker, anche se per percorsi non più ricostruibili, non può essere esclusa in linea di principio.

Nei secoli successivi il collegamento tra il mito di Orfeo e questa citazione biblica ricorrerà in altri autori e opere: in un adattamento in francese antico della *Consolatio* della metà del XIII secolo,<sup>72</sup> in Petrarca<sup>73</sup> e in Coluccio Salutati.<sup>74</sup> Impossibile stabilire le eventuali relazioni tra tutte queste opere; si potrebbe anche considerare la possibilità di un'autonoma inclinazione da parte degli autori a sostenere l'originario significato platonico della storia di Orfeo con questa appropriata citazione biblica. Quel che è certo, ribadisco, è che, per quanto possibile dimostrare, Notker è stato il primo a stabilire questo legame.

Questa citazione di Luca era già stata incidentalmente menzionata da Ingeborg Schröbler e Sonderegger.<sup>75</sup> La domanda, tuttavia, resta perché Notker ha deciso di introdurla nel contesto dell'episodio di Orfeo. Si potrebbe supporre che con la citazione biblica Notker abbia semplicemente stigmatizzato il gesto di guardare indietro come allontanamento da Dio, allontanamento che esclude la salvezza. A mio avviso, però, Notker era consapevole del contesto più ampio della citazione di Luca: a un uomo che si era dichiarato disposto a seguire il Signore, “Et ait alter: ‘Sequar te, Domine, sed primum mitte mihi renuntiare his, qui domi sunt’”, Gesù rispose: “Nemo mittens manum suam in aratum et aspiciens retro, aptus est regno Dei”. Con queste

<sup>70</sup> Friedman 1970, 108.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>72</sup> “De ce meesme dit le uangle. Cil qui met sa main en la charrue e esgarde arriere non est dignes del regne de Deu” (Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2642, f. 53r), cfr. Heitmann 1963, 283.

<sup>73</sup> Nel famoso nono “Senile” a papa Urbano V, cfr. Rizzo 2014, 60.

<sup>74</sup> Cfr. Ullman 1957, 110.

<sup>75</sup> Cfr. Schröbler 1951-1952, 42; Sonderegger 1995, 23-24; Sonderegger 1997, 135.

parole, Gesù ha voluto sottolineare la categoricità dell'appello al Regno di Dio: chi aspira al Regno di Dio deve rinunciare anche ai legami sociali e familiari.

Non bisogna dimenticare che Notker aveva appena passato in rassegna, dal secondo all'ottavo capitolo del terzo libro della *Consolatio*, l'esame di quei falsi beni che non procurano la vera felicità (cfr. *supra*). Concludendo la rassegna la Filosofia menziona i piaceri del corpo, il matrimonio e il legame familiare. Ora, la storia di Orfeo, il cantore innamorato legato alla moglie Euridice, richiamava il passo in cui si menziona proprio il legame matrimoniale come uno dei beni che non danno la vera felicità. Per questa ragione, è mia convinzione, l'appropriata citazione del versetto di Luca. Questo conferma una volta di più che Notker quando traduce e commenta ha in ogni momento una visione d'insieme dell'opera di Boezio e che nel suo *vertere et elucidare* non c'è mai nulla di casuale.

Notker non cercò di collocare la leggenda di Orfeo in un contesto cristiano (come era accaduto nelle fasi più antiche di sviluppo del mito).<sup>76</sup> Piuttosto, sviluppò l'interpretazione allegorica che Boezio per primo aveva offerto della storia di Orfeo e spiegò ai suoi allievi la *fabula* del cantore di Tracia da un punto di osservazione cristiano, mostrando anche in questo passo una comprensione profonda dell'intera opera di Boezio.

Dopo quasi mille anni, poeti come Georg Trakl e Rainer Maria Rilke, Gottfried Benn e Ingeborg Bachmann hanno mantenuto vivo il mito di Orfeo sul suolo tedesco. Ma il primo a far risuonare il nome di Orfeo in *diutiskün* è stato Notker III di San Gallo.

Degno d'eterna gloria  
fia sol colui c'havra di sè vittoria  
Monteverdi. *L'Orfeo*, atto IV

<sup>76</sup> Cfr. Friedman 1970.

## BIBLIOGRAFIA

### *Fonti*

- Bieler, Ludwig (ed.). 1984. *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Philosophiae consolatio*. Turnhout: Brepols.
- Godden, Malcom, Irvine, Susan (eds.). 2009. *The Old English Boethius. An Edition of the Old English Versions of Boethius's De Consolatione Philosophiae*. 2 Vols. Oxford University Press.
- Irvine, Susan, Godden, Malcom (eds.). 2012. *The Old English Boethius. With Verse Prologues and Epilogues Associated with King Alfred*. Edited and translated. Harvard University Press.
- King, James C. (Hrsg.). 1979. *Notker der Deutsche. Martianus Capella »De nuptiis Philologiae et Mercurii«*. Tübingen: Max Niemeyer.
- King, James C., Tax, Petrus W. (Hrsgg.). 1996. *Notker der Deutsche. Die kleineren Schriften*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Moreschini, Claudio (ed.). 2015. *La consolazione della filosofia*. Milano: Fabbri Centauria.
- Piper, Paul (Hrsg.). 1882-1883. *Die Schriften Notkers und seiner Schule*, I-III, Freiburg i.B./Tübingen: J.C.B Mohr.
- Rizzo, Silvia (ed.). 2014. *Francesco Petrarca, Res Seniles. Libri IX-XII*. Firenze: Le Lettere.
- Sweet, Henry (ed.). 1871. *King Alfred's West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care*. London: Early English Text Society.
- Tax, Petrus W. (Hrsg.). 1988. *Notker der Deutsche. Boethius »De consolatione Philosophiae«. Buch III*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Tax, Petrus W. (Hrsg.). 2008. *Notker der Deutsche. Notker latinus zu Boethius, »De consolatione Philosophiae«. Buch III*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Ullman Berthold L. (Hrsg.). 1957. *Colucii Salutati De seculo et religione ex codicibus manuscriptis*. Firenze: Olschki.

### *Letteratura secondaria*

- Bately, Janet. 2009. "Did King Alfred Actually Translate Anything? The Integrity of the Alfredian Canon Revisited". *Medium Ævum* 78, 189-215.
- Bately, Janet. 2015. "Alfred as Author and Translator". In: Nicole.

- C. Discenza, Paul E. Szarmach (eds.). *A Companion to Alfred the Great*. Leiden/Boston: Brill, 113-142.
- Bognini, Filippo. 2005. “Per il commento virgiliano ascritto a Ilario di Orléans: a proposito delle «glose» al sesto libro dell’«Eneide»”. *Acme* 58, 129-173.
- Busse, Wilhelm G. 2001. “Die ‘Karolingische’ Reform Königs Alfred”. In: Franz-Reiner Erkens (Hrsg.). *Karl der Große und das Erbe der Kulturen*. Akten des 8. Symposium des Mediävistenverbandes. Berlin: Akademie Verlag, 169-184.
- Crabbe, Anna M. 1981. “Anamnesis and Mythology in the *De Consolatione Philosophiae*”. In: Luca Obertello (ed.). *Congresso Internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980). Atti. Roma: Herder, 311-325.
- De Vogel, Cornelia J. 1963. “Amor quo caelum regitur”. *Vivarium* 1, 2-34.
- Discenza, Nicole G. 2005. *The King’s English. Strategies of Translation in the Old English Boethius*. Albany, New York: State University of New York Press.
- DOE *The Dictionary of Old English*: <<https://doe.artsci.utoronto.ca/>>
- Friedman, John Block. 1970. *Orpheus in the Middle Ages*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Galdi, Marco. 1938. *Saggi boeziani (Boezio e la mitologia)*. Pisa: Giardini.
- Godden, Malcolm. 2007. “Did King Alfred Write Anything?” *Medium Ævum* 76, 1-23.
- Hehle, Christine. 2002. *Boethius in St. Gallen. Die Bearbeitung der «Consolatio Philosophiae» durch Notker Teutonicus zwischen Tradition und Innovation*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heitmann, Klaus. 1963. “Orpheus im Mittelalter”. *Archiv für Kulturgeschichte* 45, 253-294.
- Hellgardt, Ernst. 1979. “Notkers des Deutschen Brief an Bischof Hugo von Sitten”. In: Klaus Grubmüller, Ernst Hellgardt (Hrsgg.). *Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft*. Festschrift für Hans Fromm. Tübingen: Max Niemeyer, 169-192.
- Irvine, Susan. 1996. “Ulysses and Circe in King Alfred’s *Boethius*: A Classical Myth Transformed”. In: Mary J. Toswel, Elizabeth M. Tyler (eds.). *Studies in English Language and Literature. ‘Doubt*

- Wisely'. Papers in Honour of E. G. Stanley.* London: Routledge, 387-401.
- Jeauneau, Édouard. 1957. "L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillame de Conches". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 24, 35-100.
- Laudani, Carmela. 2020. "Riflessione filosofica e linguaggio poetico nell'Orfeo boeziano (*cons. 3, carm. 12*)". *Lexis* 38, 267-283.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955. "The Structural Study of Myth". *Journal of American Folklore* 68, 428-444.
- Lorden, Jennifer A. 2021. "Tale and Parable: Theorizing Fictions in the Old English *Boethius*". *Publications of the Modern Language Association* 136 (3), 340-355.
- Müller, Stephan. 2010. "Boethius im Klassenzimmer. Die Bearbeitung der *Consolatio Philosophiae* durch Notker den Deutschen". In: Reinhold F. Gleis et al. (Hrsgg.). *Boethius Christianus? Transformationen der Consolatio Philosophiae in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin: De Gruyter, 333-354.
- Naumann, Hans. 1913. *Notkers Boethius. Untersuchungen über Quellen und Stil*. Strassburg: Trübner.
- Rietveld, Laura. 2007. *Il trionfo di Orfeo. La fortuna di Orfeo in Italia da Dante a Monteverdi*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Salemme, Carmelo. 1971. "Aspetti della lingua e della sensibilità in Boezio poeta". *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli* 13, n. s. 1, 67-89.
- Santoro, Verio. 1994. "Vertere et elucidare: aspetti dell'attività di traduzione e di commento di Notker III di San Gallo". In: Maria Vittoria Molinari et al. (edd.). *Teoria e pratica della traduzione nel Medioevo germanico*, Padova: Unipress, 241-254.
- Scheible, Helga. 1972. *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Heidelberg: Carl Winter.
- Schröbler, Ingeborg. 1951-1952. "Interpretatio christiana in Notkers Bearbeitung von Boethius' Trost der Philosophie". *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 83, 40-57.
- Segal, Charles. 1989. *Orpheus. The Myth of the Poet*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- Sehrt, Edward H. 1962. *Notker-Glossar*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Sonderegger, Stefan. 1979. "St. Galler Sprichwörter". In: Kurt Ruh et al. (Hrsgg.). *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Vefasserlexikon*.

- 2, Berlin/New York: De Gruyter, 1053-1056.
- Sonderegger, Stefan. 1995. "Notker der Deutsche und das Evangelium". In: Peter Ochsenbein, Ernst Ziegler (Hrsgg.). *Codices Sangallenses. Festschrift für Johannes Duft zum 80. Geburtstag*. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 9-24.
- Sonderegger, Stefan. 1997. "Orpheus und Eurydike bei Notker dem Deutschen. Besonderheiten einer dichterischen Schulübersetzung". In: Elvira Glaser, Michel Schlaefer (Hrsgg.). *Grammatica ianua artium*, Festschrift für Rolf Bergmann zum 60. Geburtstag. Heidelberg: Carl Winter, 115-138.
- Sonderegger, Stefan. 2013. "Notkers des Deutschen Sentenzen als textliche Strukturelemente". *Sprachwissenschaft* 38/2, 227-244.
- Stenton, Frank. 1971 [1943]. *Anglo-Saxon England*. Third Edition. Oxford: At the Clarendon Press.
- Szarmach, Paul. 2012. "Boethius's Influence in Anglo-Saxon England: The Vernacular and the *De consolatione philosophiae*". In: Noel H. Kaylor, Philip E. Phillips (eds.). *A Companion to Boethius in the Middle Ages*. Leiden/Boston: Brill, 221-254.
- Warden, John. 1982. *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*. Toronto: University of Toronto Press.
- Whitelock, Dorothy. 1966. "The Prose of Alfred's Reign". In: Eric Gerald Stanley (ed.): *Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature*. London: Nelson, 67-103.
- Wittig, Joseph S. 1983. "King Alfred's *Boethius* and its Latin sources: a reconsideration". *Anglo-Saxon England* 11, 157-198.



LAURA POGGESI

“AND PERFORE SEYTHE SENECA”:  
RICEZIONE DELLE *EPISTULAE MORALES AD LUCILIUM* NEI SERMONI IN MEDIO INGLESE

A practice shared by late medieval Christian preachers in their sermons was to resort to some *auctoritates* in order to support their arguments and provide tropological readings of the Bible. Such *auctoritates* were not confined to Scriptures or patristic literature but include texts from classical antiquity. Among the classical authors, Seneca was widely appreciated for his positions on ethical issues, which are exemplified in his *Epistulae Morales ad Lucilium*, and which often align with Christian beliefs. The present paper aims to investigate how Seneca’s thought was received by late medieval English preachers and adapted to the principles of Christian doctrine through the analysis of a selection of Middle English sermons preserved in two fifteenth-century manuscripts: London, British Library, Royal 18.B.xxiii and Oxford, Bodleian Library, e Musaeo 180. The authors of these collections reserve a space for Seneca’s voice in their sermons, either by quoting passages from the *EM* or by recounting the *exempla* reported by the philosopher himself in his letters to Lucilius. The analysis focuses on the modalities of reception of the principles of the Stoic philosophy by Christian preachers as well as on the stylistic strategies used to introduce passages from Seneca’s work.

### 1. Introduzione

Uno dei temi centrali del Concilio Lateranense IV (1215) riguardava la promozione di un programma di rinnovamento spirituale fondato sull’intensificazione dell’attività pastorale per la formazione dei laici, il cui risultato è visibile nell’elevato numero di *pastoralia*, *artes praedicandi* e sermoni prodotti dal XIII secolo. Redatti a partire da diverse fonti che includono

*artes praedicandi*,<sup>1</sup> florilegi, raccolte di *exempla* e *distinctiones*,<sup>2</sup> i sermoni sono il principale strumento di educazione religiosa indirizzata a laici e a religiosi di cui abbiamo testimonianza scritta, e costituiscono per il lettore contemporaneo una finestra attraverso cui osservare la società dell'epoca.

Un elemento caratterizzante dei sermoni è il ricorso ad alcune *auctoritates* per avvalorare il messaggio che il predicatore intendeva trasmettere. Queste non si circoscrivono alle Sacre Scritture o alla letteratura patristica, ma includono anche autori pagani del mondo antico, tra i quali spicca Seneca.<sup>3</sup> Le sue opinioni in materia di etica e di morale erano infatti molto apprezzate già dai primi scrittori cristiani, sebbene non manchino le eccezioni, tra cui citiamo, a titolo esemplificativo, Agostino.<sup>4</sup> Questo aspetto, congiuntamente allo stile conciso, emozionale, ma allo stesso tempo sapientemente costruito dal punto di vista retorico<sup>5</sup> e all'intento pedagogico delle sue opere – in particolare le *Epistulae Morales ad Lucilium* e le opere filosofiche in prosa –

<sup>1</sup> Rispetto ai *pastoralia*, che coprono vari aspetti dell'attività pastorale dei religiosi, le *artes praedicandi* sono dei veri e propri manuali di retorica utili alla redazione dei sermoni, cfr. Serventi 2011.

<sup>2</sup> Sulle *distinctiones* si rimanda a Spencer 2004, 163.

<sup>3</sup> L'impiego di opere dell'antichità all'interno dei sermoni – sia nella forma di citazioni letterali sia in quella di ripresa dei miti – è stato definito da Wenzel 1995, 130 come parte dell'arsenale retorico dei predicatori tardomedievali. Oltre a Seneca e a Cicerone, sentenze e aforismi dei quali trovano ampio spazio nei sermoni del tardo medioevo europeo, una delle figure predilette dagli oratori è quella di Ovidio, le cui *Metamorfosi* costituiscono una fonte preziosa per la ripresa e la rielaborazione di miti classici utilizzati nelle omelie come strumento per offrire messaggi moralizzanti. In aggiunta al già citato studio di Wenzel, si rimanda anche a Delcorno 2020.

<sup>4</sup> Agostino nel *De Civitate Dei* (VI, 10) critica soprattutto l'ambiguità di Seneca, e afferma: “sed iste, quem philosophi quasi liberum fecerunt, tamen, quia inlustris populi romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat [...] eo damnabilius, quo illa, quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus ueraciter agere existimaret; scaenicus autem ludendo potius delectaret, quam fallendo deciperet”.

<sup>5</sup> Sullo stile di Seneca, e in particolare delle *Epistulae Morales ad Lucilium*, che interessano più da vicino questo studio, si veda Coleman 1974.

in linea con la funzione dei sermoni, fecero di lui uno degli autori antichi più citati dagli oratori del tardo medioevo, che spesso si appropriavano del suo pensiero adattandolo ai principi della dottrina cristiana. Questo saggio si concentra sulla produzione omiletica inglese, indagando alcune delle modalità di ricezione di un’opera emblematica del filosofo latino in una selezione di sermoni medio-inglesi del XV secolo.

## *2. Seneca, lo stoicismo e il cristianesimo*

Lucio Anneo Seneca (circa 4 a.C.-65 d.C.) è una delle figure più complesse e a tratti contradditorie della tarda antichità. Personaggio di spicco della società romana, fu a lungo attivamente coinvolto nella vita politica dell’impero, ricavando dalla sua posizione non pochi benefici. La sua condotta si scontrò spesso con il rigorismo morale dello stoicismo – corrente filosofica di cui è considerato uno dei massimi esponenti del suo tempo – che promuoveva una vita lontana dalle passioni e dal lusso della vita mondana, di cui, però, Seneca rifiutava gli aspetti più estremi abbracciando frequentemente posizioni epicuree; ragion per cui viene definito un filosofo eclettico.<sup>6</sup>

La filosofia per Seneca è uno strumento per raggiungere la *virtus*, e il filosofo ha il compito di essere medico dell’anima e di curare gli uomini dai vizi e dalle passioni.<sup>7</sup> Nelle sue opere Seneca si fa, dunque, promotore di virtù e aspro critico dei vizi, tanto che persino Quintiliano, non certo noto per essere un suo fervente ammiratore, gli riconosce questo merito, e nella sua *Institutio oratoria* dice di lui: “in philosophia parum diligens, egregius tamen vitiorum insectator fuit”.<sup>8</sup>

La ricerca del *bene vivere*, la condanna della dissolutezza,

<sup>6</sup> Solinas 2017, xix-xx.

<sup>7</sup> Gli studi sul pensiero filosofico di Seneca sono molteplici e sarebbe impossibile tracciare un profilo completo qui. Per una trattazione sintetica ma esaustiva si rimanda a La Penna 2004, 20-26 e a Solinas 2017, xviii. Sulla visione di Seneca come “medico dell’anima” si veda Setaioli 2013.

<sup>8</sup> *Institutio oratoria* X, 1.129.

dell’ambizione e dell’avarizia, nonché l’idea di una divinità che è ragione creatrice e, usando le parole dello stesso Seneca, *parens noster*<sup>9</sup> sono evidenti punti di contatto tra l’etica senecana e la dottrina cristiana; e proprio in virtù di queste affinità fin dai primi secoli d.C. alcuni apologeti cristiani e Padri della Chiesa hanno visto nel filosofo romano un autore, per così dire, accettabile, e una valida fonte a cui attingere per illustrare i precetti morali del cristianesimo che avevano un’eco anche nello stoicismo.<sup>10</sup> A testimoniare il legame tra il pensiero senecano e il cristianesimo vi è la corrispondenza epistolare che il filosofo avrebbe intrattenuto con Paolo di Tarso. Sebbene in seguito questa raccolta di lettere si sia rivelata apocrifa,<sup>11</sup> essa contribuì probabilmente in modo determinante a diffondere, nel tardo medioevo, la leggenda che Seneca fosse cristiano. Il primo a menzionare il carteggio è San Girolamo, che riserva a Seneca un posto tra i suoi *viri illustres*, e scrive:

Lucius Anneus Seneca Cordubensis, Sotionis stoici discipulus et patruus Lucani poetae, continentissimae uitae fuit; quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistulae prouocarent, quae leguntur a plurimis: Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum. In quibus, cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus, optare se dicit eius esse loci apud suos, euius sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Paulus martyrio coronarentur, a Nerone interfectus est.<sup>12</sup>

È opportuno precisare che Girolamo, includendo Seneca *in catalogo sanctorum*, non allude al suo presunto cristianesimo, ma vuole sottolineare la validità delle sue posizioni in materia

<sup>9</sup> Cfr. EM XIX, 10.10. Sulla concezione di Dio in Seneca si rimanda a Solinas 2017, xxi.

<sup>10</sup> Cfr. Nothdurft 1963, 40; Reynolds 1965, 83; Mayer 2015, 280.

<sup>11</sup> Gli studiosi sono ormai generalmente concordi nell'affermare che il carteggio risale al IV sec. Il primo ad avanzare dei dubbi circa la sua autenticità fu Erasmo da Rotterdam, che notò delle discrepanze tra lo stile di scrittura di Seneca nelle opere certamente ascrivibili a lui e quello delle lettere a Paolo.

<sup>12</sup> *De viris illustribus* XII.

etica.<sup>13</sup> Alcuni fondamenti dello stoicismo vennero, dunque, interiorizzati dai primi autori cristiani al punto che per gli oratori tardomedievali non era sempre possibile distinguerli dall'essenza della dottrina;<sup>14</sup> parallelamente, l'opinione positiva nei confronti di Seneca da parte di alcuni Padri della Chiesa legittimò i predicatori dei secoli XIV e XV a servirsi dei suoi testi per rafforzare il loro messaggio.<sup>15</sup>

### 2.1. *Le Epistulae Morales ad Lucilium: un modello per i predicatori medievali*

Le *Epistulae Morales ad Lucilium* (*EM*) sono forse l'opera più rappresentativa del pensiero filosofico di Seneca. Si tratta di una raccolta di 124 lettere indirizzate a Lucilio – scrittore, storico e governatore della Sicilia<sup>–16</sup> composte negli ultimi anni di vita del filosofo, probabilmente tra il 62 e il 64, quando ormai si era ritirato a vita privata.<sup>17</sup>

Poco si sa delle vicissitudini testuali delle *EM* in epoca tardocristiana, giacché i manoscritti più antichi che le preservano giunti sino a noi risalgono al IX secolo.<sup>18</sup> Il momento di svolta nella

<sup>13</sup> In questo contesto *sanctus* non indica il santo cristiano, ma si riferisce all'integrità morale di Seneca, avvalorata dalla corrispondenza con San Paolo, cfr. Faider 1921, 91-92. È bene ricordare che la diffusione della leggenda della conversione di Seneca inizia a circolare nel XIV secolo. A tal proposito si rimanda a Momigliano 1950, 335 e Reynolds 1965, 81-82.

<sup>14</sup> Mayer 2015, 280.

<sup>15</sup> Nothdurft 1963, 40.

<sup>16</sup> Fedeli 2004, 203.

<sup>17</sup> *EM I*, 8.2. “Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus; posterum negotium ago.”

<sup>18</sup> La tradizione manoscritta delle *EM* si articola in due gruppi: il primo comprende le lettere 1-88, mentre il secondo le lettere 89-124. Nella ricostruzione della trasmissione dei codici in epoca carolingia, Reynolds 1965, 90-103 nota come la diffusione del primo gruppo – rappresentato dai codici Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 8540; Paris, Bibl. Nat. de France, 8658 A; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 76.40; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 270; e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottobonianus Latinus 1031 – interessa esclusivamente la regione settentrionale

diffusione del testo avviene tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, quando la sua circolazione si estende fino all'Inghilterra attraverso codici importati dalla Francia in seguito alla Conquista Normanna.<sup>19</sup> Il successo delle *EM* continuò così per tutto il medioevo grazie alla vivace attività culturale dei monasteri e al fiorire delle università, e sul finire del XIV secolo iniziarono a essere prodotti i primi volgarizzamenti.<sup>20</sup> L'influenza dell'opera di Seneca sugli autori cristiani del XII secolo crebbe a tal punto che divenne una pratica sempre più comune estrapolare delle sentenze dalle epistole e raccoglierle, talvolta insieme a passi di altri testi, in florilegi dal tono moraleggianti, che non a caso costituiscono una delle fonti dei predicatori cristiani per i loro sermoni. Tra questi è particolarmente rilevante in ambito inglese il cosiddetto *Florilegium Morale Oxoniense* – preservato unicamente in Oxford, Bodleian Library, 633<sup>21</sup> – in cui compaiono brani delle *EM*, del *De beneficiis* e del *De clementia* di Seneca assieme a estratti di alcuni testi di Cicerone e di altri autori greci e latini.<sup>22</sup>

Un altro aspetto che ha contribuito ad accrescere l'ammirazione dei predicatori medievali nei confronti delle *EM* è doppiamente

della Francia; mentre quella del secondo gruppo, che ha nel manoscritto Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 46 (V. 14) il suo miglior testimone, la Germania sud-occidentale.

<sup>19</sup> London, British Library, Egerton 654 (XI-XII sec.) è con ogni probabilità il più antico codice contenente le *EM* di origine francese ad approdare in Inghilterra nel XII secolo. Altri manoscritti inglesi di origine francese sono Leiden, Universiteitsbibliotheek, Lipsius 49 (XII sec.) e Oxford, Brasenose College, 13 (XII-XIII sec.). I primi codici delle *EM* prodotti in Inghilterra includono invece London, British Library, Harley 2659 (XII sec.); Oxford, Magdalen College, lat. 22 (XII sec.); e Oxford, St John's College, 36 (XIII sec.). Per una discussione più approfondita si rimanda a Reynolds 1965, 104-111.

<sup>20</sup> Si veda Bolgar 1954. Il primo volgarizzamento delle *EM* è una traduzione in francese del XIV secolo, da cui deriva anche la versione catalana del secolo seguente. Non mi risulta che esistano traduzioni inglese di epoca medievale.

<sup>21</sup> Si tratta di un manoscritto composito che comprende sette unità codicologiche databili tra la fine del XII e la prima metà del XIII secolo. Il *Florilegium* è preservato ai ff. 49r-100r e risale alla prima metà del XIII secolo.

<sup>22</sup> Lapidge 1988, 95.

legato al genere epistolare e allo scopo dell’opera. Seneca trasmette i suoi insegnamenti virtuosi a Lucilio prendendo spunto da episodi della vita quotidiana; allo stesso modo, gli autori dei sermoni impartiscono i principi della dottrina basandosi sui comportamenti umani, e trovano nel tono moraleggiate e nello stile sentenzioso e persuasivo di Seneca – che ricorda molto quello di un oratore sul pulpito – un modello esemplare.<sup>23</sup> Il ruolo di maestro che Seneca assume nei confronti dell’amico Lucilio è dunque analogo a quello di guida spirituale dei predicatori medievali nei confronti delle loro comunità.

Entro la fine del medioevo Seneca diventa una vera e propria *auctoritas* per questioni di etica cristiana, e il suo nome sinonimo di integrità e rettitudine. Tuttavia, il peso di tale risonanza non è privo di conseguenze, poiché con il passare del tempo, come emerge anche da alcuni sermoni, la sua identità svanisce dietro le massime filosofiche.<sup>24</sup>

### *3. Manoscritti selezionati*

Come si è detto, Seneca è uno degli autori del mondo antico che viene maggiormente citato nei sermoni inglesi del tardo medioevo. In questo saggio prenderemo in considerazione i sermoni di due significative collezioni ortodosse<sup>25</sup> trădite in due codici quattrocenteschi: il manoscritto Royal 18.B.xxiii conservato presso la British Library di Londra, e il manoscritto e Musaeo 180 della bodleiana di Oxford, editi rispettivamente da Woodburn O. Ross<sup>26</sup> e da Stephen Morrison.<sup>27</sup>

Il primo – che chiameremo R – è un codice, in parte di carta in parte di pergamena, databile attorno alla metà del XV secolo che trasmette trentacinque sermoni in latino e cinquantacinque in

<sup>23</sup> Smalley 1963.

<sup>24</sup> Reynolds 1965, 115.

<sup>25</sup> Con ‘ortodosso’ ci si riferisce qui alla macrocategoria di sermoni inglesi che si contrappone a quella di matrice lollarda.

<sup>26</sup> Ross 1940.

<sup>27</sup> Morrison 2012.

medio inglese.<sup>28</sup> Ciò che contraddistingue R da altri manoscritti di questo tipo è l'assenza di uno schema coerente nella presentazione del materiale: i sermoni non abbracciano l'intero anno liturgico, non viene sempre rispettato l'ordine delle festività, e per alcune occasioni vi è più di un sermone.<sup>29</sup> Pare dunque che questa antologia sia stata redatta selezionando il materiale da diverse raccolte verosimilmente più ampie. A sostegno di questa tesi Ross ha individuato, sulla base di indizi interni ai testi stessi, sei gruppi di sermoni in medio inglese, ognuno dei quali riconducibile a un autore diverso, seppure anonimo.<sup>30</sup>

Il manoscritto Oxford, Bodleian Library, e Musaeo 180 (O) è un codice cartaceo della seconda metà del XV secolo che trasmette unicamente un ciclo di cinquantanove sermoni *de tempore* basati sulle Sacre Scritture previste dal rito di Sarum che coprono la durata di un intero anno liturgico e alcune festività maggiori, e sono in parte riconducibili al *Festial* di John Mirk.

#### *4. Modalità di ricezione delle EM nei sermoni di R e O*

I redattori dei sermoni selezionati per questo studio fanno ampio uso tanto di testi religiosi quanto di opere dell'antichità per offrire una lettura tropologica della Bibbia. Tra le fonti antiche le più ricorrenti sono Aristotele, Cicerone, Orazio e, naturalmente, Seneca, del quale vengono citate sempre le *EM*. Le modalità in cui le lettere senecane vengono integrate nei sermoni sono diverse e includono citazioni letterali, rielaborazioni di alcuni passi e ripresa di *exempla*. In due casi le citazioni attribuite a Seneca

<sup>28</sup> Il codice è descritto da Warner, Gilson 1921, 295-297.

<sup>29</sup> Warner, Gilson 1921, 295 e Spencer 1993, 309.

<sup>30</sup> Ross 1940, xix-xxvi. Lo studioso ha basato le sue congettive su tratti stilistici distintivi, utilizzo di formule ricorrenti solo in un determinato gruppo di sermoni, uso di citazioni colte e altri elementi che suggeriscono l'erudizione dell'autore e dei suoi destinatari peculiari di alcuni testi, e collegamenti tematici tra i sermoni di un medesimo gruppo. Vale la pena notare che, oltre a queste sei serie di sermoni anonimi, vi sono anche tre sermoni certamente ascrivibili a John Mirk e uno a Thomas Wimbledon.

sono in realtà di altri autori: significativo è un passo del sermone di O per la seconda domenica dopo la Santissima Trinità in cui una sentenza tratta dalla *Formula honestae vitae* di Martino di Braga viene erroneamente ascritta al filosofo romano.<sup>31</sup>

Approfondiremo ora i casi di citazioni letterali e quelli in cui gli autori dei sermoni si sono avvalsi di *exempla* tratti dalle lettere di Seneca.

#### 4.1. *Citazioni letterali*

Citazioni letterali di passi delle *EM* si riscontrano in due sermoni del manoscritto O. Il tema del primo,<sup>32</sup> previsto per la terza domenica dopo l'ottava di Epifania,<sup>33</sup> ruota attorno a un passo del capitolo 12 della *Lettera ai Romani* in cui Paolo li esorta all'umiltà.<sup>34</sup> Similmente, l'oratore della nostra omelia sollecita i suoi uditori a non mostrarsi migliori di quanto non siano in realtà, e illustra tre requisiti necessari a ogni uomo per accrescere la propria virtù, ossia *tenor fraternitatis*, *humor pietatis* e *calor caritatis*. Il filo conduttore dell'intero sermone è il raggiungimento della virtù e del *bene vivere*, e il richiamo di Seneca è troppo forte per non essere ascoltato dal compilatore, che non perde l'occasione di appellarsi alle parole del filosofo, filtrandole attraverso la lente del cristianesimo. Al valore universale della virtù, accosta, infatti, quello della grazia, caratteristico della religione cristiana. Afferma l'autore del nostro sermone:

<sup>31</sup> Nella *Formula honestae vitae*, Martino di Braga (520-580) attinge profondamente a Seneca, in particolare al *De officiis*. Il filo che lega i due autori nel medioevo è fortissimo, tanto che le loro opere sono spesso preservate insieme nei manoscritti, e non di rado confluiscono l'una nell'altra.

<sup>32</sup> Con “tema” si intende qui la citazione biblica, solitamente posta in apertura del sermone, che fornisce l'argomento principale discusso nel sermone stesso.

<sup>33</sup> Il sermone si trova in Morrison 2012, I, 58-65 ed è il numero 11.

<sup>34</sup> Il passo in questione è tratto da Rm 12:16: “Nolite esse prudentes apud vosmetipsos”.

Thre þingis in specyall be nedefull to every man and woman þat purposithe to preve and to increce in vertu and grace of good lyvynge. The firste is tenor fraternitatis, the secunde is humor pietatis, and the therde is calor caritatis. These iij ben nedefull to every man and woman to plante in þer sowlys and he [or sche] wyll increce in good lynyng: stabylnes, moystnes and hete.<sup>35</sup>

Commentando il principio del *tenor fraternitatis*, l'autore del sermone dichiara:

Firste I sey is stabylnes. For lyke as ȝe see withe ȝowre bodily yeen, a plant þat is every day remevyd from place to place may never preve. The same wyse spiritually: a man or a woman may never growe to heuenwarde but if he or sche haue withein them the vertu of stabylnes. For that man that every day is sett vpon a new thyng, beyng *inconstans in omnibus vijs suis*, truly he may never increce. Seyng Seneka: *Non coalescit planta que sepe transfertur*.<sup>36</sup>

Il sermone è ricchissimo di citazioni letterali, diciassette in tutto, e quella di Seneca – tratta dalla lettera 2 delle *EM* –<sup>37</sup> è l'unica di un autore laico e pagano; altrove vengono citati la Lettera di

<sup>35</sup> Morrison 2012, I, 58. (Tre cose, in particolare, sono necessarie a ogni uomo e donna che intendono sperimentare e crescere nella virtù e nella grazia di vivere bene. La prima è la continuità nella fratellanza, la seconda è la linfa della pietà, e la terza è il calore della carità. È necessario che ogni uomo e donna radichino queste tre nella loro anima, così egli o ella migliorerà nel vivere bene: stabilità, umidità e calore). Le traduzioni dal medio inglese sono dell'autrice di questo saggio.

<sup>36</sup> Morrison 2012, I, 58-59. (La prima cosa, dico, è la costanza. Poiché così come vedete con i vostri occhi, una pianta che ogni giorno viene spostata da un posto all'altro non starà mai bene, lo stesso vale per lo spirito: un uomo o una donna non potranno mai elevarsi al cielo se non possiedono la virtù della costanza. Per cui quell'uomo che ogni giorno si adopera in cose nuove, essendo ‘incostante in ogni sua azione’, non potrà mai migliorarsi. Dice Seneca: ‘Non rinvigorisce la pianta che viene trapiantata spesso.’).

<sup>37</sup> *EM* I, 2.3. In questa lettera Seneca consiglia a Lucilio di non rincorrere freneticamente tante cose e di cercare di trovare l'equilibrio con poco.

Giacomo (r. 21), il *Vangelo di Giovanni* (rr. 31-33), la Lettera agli Efesini (rr. 40-41), il Libro di Giobbe (r. 44), i *Moralia in Iob* di Gregorio Magno (rr. 55-58), gli Atti degli Apostoli (rr. 66-67), la Lettera ai Romani (rr. 105-106, 145-146, 177-178), il Cantico dei Cantici (rr. 172-173), e Agostino.<sup>38</sup> L'autore del sermone attinge quindi a diverse fonti bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento così come alla tradizione patristica. Le citazioni sono sempre in latino e sono sempre accompagnate da una traduzione in medio inglese, fatta eccezione proprio per il passo di Seneca, e per quelli della Lettera di Giacomo e del Canto dei Cantici, sprovviste di traduzione.<sup>39</sup> È bene notare che il passo della Lettera di Giacomo, “inconstans in omnibus vijs suis”,<sup>40</sup> precede di pochissimo l'aforisma senecano e, a differenza di quanto accade con le altre citazioni, qui non viene esplicitata la fonte. Questa lapidaria asserzione, inserita in modo maccheronico nel testo, si integra perfettamente con il messaggio senecano.<sup>41</sup> L'intera Lettera si contraddistingue per il tono sentenzioso e il ritmo incalzante, che ben si sposano con lo stile di Seneca. Sembrerebbe, dunque, che in questo frangente all'autore del sermone, altrove scrupoloso nel registrare le proprie fonti, non importi di chiarire l'origine di questa citazione: l'*auctoritas* di Seneca è sufficiente per entrambe.

Possiamo infine notare come l'eco dell'epistola senecana risuoni in tutta questa sezione del sermone. Le immagini della pianta che viene continuamente spostata “from place to place” e dell'uomo che ogni giorno si dedica a cose nuove richiamano le parole di Seneca, che parla dei rischi corsi da chi “Vitam in peregrinatione exigentibus [...], ut multa hospitia habeant, nullas amicitias; idem accidat necesse est iis qui nullius se

<sup>38</sup> Le citazioni agostiniane sono tratte dal *De civitate Dei* (rr. 48-49), dalle *Enarrationes in psalmos* (rr. 114-117) e dal *In Evangelium Iohannis* (r. 180).

<sup>39</sup> Nel caso dell'opera di Gregorio Magno ci troviamo di fronte non a una citazione, bensì a una parafrasi in medio inglese.

<sup>40</sup> Gc 1:8.

<sup>41</sup> È bene tenere presente che l'inserimento di passaggi testuali e citazioni in latino all'interno di un testo in medio inglese è una strategia retorica molto usata nei sermoni. A questo proposito si veda Wenzel 1994.

ingenio familiariter applicant sed omnia cursim et properantes transmittunt".<sup>42</sup> Si può dunque avanzare l'ipotesi che l'autore del sermone nel redigere il testo avesse in mente l'intera lettera di Seneca e che non abbia estrappolato la frase da qualche florilegio. Questo aspetto, congiuntamente al fatto che la citazione è in latino e non viene tradotta, fa pensare che ci troviamo di fronte a un riferimento piuttosto colto, indirizzato probabilmente ai predicatori che si servivano dei sermoni di questa collezione come modello per le loro omelie e che potevano trovare nel passo di Seneca uno spunto di riflessione non necessariamente da riferire alla comunità dei fedeli che ascoltavano l'orazione.

Il secondo sermone di O in cui troviamo una citazione letterale delle *EM* doveva essere predicato in occasione della dodicesima domenica dopo la solennità della Santissima Trinità, e si basa sul passo del *Vangelo di Marco* in cui Gesù guarisce un sordomuto nella città di Sidone.<sup>43</sup> Costui rappresenta i peccatori, restii ad ascoltare e a farsi portavoce della parola di Dio. La metafora della malattia fisica come peccato, e quindi malattia dell'anima, pervade l'intero sermone. Questo *topos* della letteratura cristiana è già ampiamente diffuso nei testi dell'antichità pagana, in particolare in quei generi dal tono moraleggiano e dall'intento educativo, di cui, come si è detto, Seneca è un esponente.<sup>44</sup>

Prendendo le mosse dal passo evangelico, il sermone descrive i rischi che corrono i peccatori, il primo dei quali è la mancata percezione di come la malattia del peccato infetta e si diffonde nell'anima degli uomini. Recita il sermone:

The firste thyng is when a synner felythe not in his conscience  
þe sekenes of synne grevosly reynyng in his sowle. *Grauissime*  
*peccas quando ignoras*; ‘Then þu, synner, synnest gretly when  
þu art so ignorant’ and felist not þine owne synne prickyng in thi  
consciens. As seyt Barnard seythe, how þat sore is farr frome  
helthe þat felythe no salue. And þerfore seythe Seneca: *Inicium*

<sup>42</sup> *EM I*, 2.2.

<sup>43</sup> Mc 7:31-37. Il sermone è il numero 53 in Morrison 2012, II, 312-316.

<sup>44</sup> Mazzini 1998, 168.

*salutis cognicio est peccati;* ‘The begynnyng of helthe is when a synner wyll know and feele his owne synne.’<sup>45</sup>

La citazione senecana è tratta dalla parte finale della lettera 28 in cui il filosofo si congeda da Lucilio ricordandogli l’importanza di essere inquisitore di sé stesso e di riconoscere i propri errori per potersi correggere. Nel mondo antico con *peccatum* ci si riferiva all’errore in senso lato, e quindi a una ‘trasgressione’, un ‘crimine’; con il tempo e in ottica cristiana, questo termine ha assunto il connotato più specifico di ‘trasgressione nei confronti di Dio’, e di conseguenza una colpa più intima.<sup>46</sup> Nella letteratura pagana la malattia-peccato è una violazione dei principi della ragione, è dunque un comportamento contro la natura,<sup>47</sup> e così per Seneca il *peccatum* più grande è abbandonarsi alle passioni.<sup>48</sup> La finalità educativa delle *EM* offre ancora una volta uno spunto di riflessione al compilatore dei sermoni di O, che si appropria del pensiero senecano e lo adatta al contesto cristiano della sua omelia.

Morrison riscontra lo stesso aforisma nelle opere di diversi autori cristiani, tra cui Bernardo di Chiaravalle, lo pseudo-Bernardo e Pier Damiani.<sup>49</sup> Tuttavia, esaminando i testi di questi autori notiamo che nessuno di loro lo attribuisce a Seneca, assimilandolo completamente al proprio pensiero; soltanto Pier Damiani nel suo sermone afferma “Primus ejus gradus est cognitio peccati. Initum salutis, ait quidam, notitia peccati”, riconoscendo a un generico

<sup>45</sup> Morrison 2012, II, 313. (Il primo rischio è quando un peccatore non sente in coscienza la malattia del peccato che scorre pesante nella sua anima. ‘Pecchi gravemente quando ignori’ e non senti il tuo stesso peccato mordere la tua coscienza. Come dice San Bernardo, quanto è lontano dalla salute quel dolore che non percepisce una cura. E dunque dice Seneca: ‘l’inizio della salute è la consapevolezza dell’errore’).

<sup>46</sup> Si confrontino le definizioni di Forcellini; Blaise; e DMLBS s.v. *peccatum*.

<sup>47</sup> Mazzini 1998, 168.

<sup>48</sup> Setaioli 2013, 2.

<sup>49</sup> Morrison 2012, II, 580.

“qualcuno” l’autorialità dell’asserzione.<sup>50</sup> A questo proposito è bene richiamare l’attenzione sulle altre due citazioni che il nostro sermone presenta nel passo riportato sopra: una letterale, il cui autore non viene nominato, ma che sappiamo essere ascrivibile ad Ambrogio,<sup>51</sup> e una parafrasata in volgare, tratta dai *Sermones super Cantica Canticorum* di Bernardo di Chiaravalle,<sup>52</sup> che invece viene menzionato (“As seynt Barnard seythe”). Mi sembra dunque evidente il ruolo di *auctoritas* che riveste Seneca per il nostro oratore: egli avrebbe potuto attribuire questa sentenza a Bernardo, che come abbiamo visto se ne appropriò in un altro dei suoi sermoni, oppure avrebbe potuto omettere la fonte, come del resto avevano fatto i suoi illustri predecessori; invece, è preciso nel dichiarare la provenienza del suo riferimento.

#### 4.2. *Un exemplum senecano*

Una seconda modalità di ricezione delle *EM* all’interno dei sermoni medio-inglesi è la rivisitazione degli *exempla* utilizzati da Seneca nelle sue lettere a Lucilio; uno degli espedienti letterari maggiormente utilizzati anche dagli oratori per arricchire i sermoni con storie basate su episodi di vita quotidiana che, per l’appunto, esemplificavano l’insegnamento biblico che si voleva trasmettere.<sup>53</sup>

I sermoni che prenderemo in esame sono il 47 e il 49 del manoscritto R,<sup>54</sup> che dovevano essere predicati rispettivamente in occasione della prima domenica di Quaresima e della festa dell’Annunciazione. In entrambi viene riportato un *exemplum* narrato da Seneca nella lettera 59 che ha come protagonista

<sup>50</sup> *PL* 144, 831.

<sup>51</sup> “Grauissime peccas quando ignoras”, cfr. Morrison 2012, II, 580.

<sup>52</sup> Morrison 2012, II, 580.

<sup>53</sup> Per uno studio approfondito del ruolo degli *exempla* all’interno dei sermoni si rimanda, tra gli altri, agli studi di Delcorno 1989 e Gregg 1997.

<sup>54</sup> *Si filius Dei es, dic. Mathei 4<sup>o</sup> capitolo* (sermone 47, Ross 1940, 306-313) e *Maria invenisti graciam Luce primo capitulo, et omni euangelio hodiarno* (sermone 49, Ross 1940, 318-326).

Alessandro Magno. Secondo la ricostruzione della tradizione testuale dell’antologia edita da Ross, questi due sermoni non provengono dalla stessa collezione e non sono opera del medesimo autore; e infatti l’*exemplum* senecano che tramandano si presenta in due forme molto diverse tra loro. Di seguito riportiamo il testo dell’*exemplum* dei due sermoni seguito dal brano contenuto nell’epistola:

- (1) I rede in a cronicle þat Kynge Alexandre had a son called Sares. And euer-more when þat he shuld goo to anny gret batell, he toke þis child with hym to lerne hym þe fete of armes. So in batell þis child was hurte and fled vn-to a cite þer-by. And anon as þe peple saw hym, he was so fayre and so well araid þat þei called hym filius Iouis. Þat was a certeyn god called Iouis; and be-cause of his bewete þei seid þat he was is son. And anon þe child answered and seid, “Hoc vulnus manifestat oppositum – my wounde,” he seid, “sheveþ þe reuurse.” As qwo seyþ, “Had I be is son I had not be hurte.”<sup>55</sup>
- (2) Ensampull here-of telleþ Seneca, Epistola Nonagesima vj<sup>ta</sup>, of Kyng Alisandur, þat hase he was aboute to besiege a grett castell and a strong, he was greuously wounded with an arrowe. And whan þat he was most in ys peyne, he spake to is knyȝthes þat stode aboute hym, “þe sey all þat I am þe grett Goddes sonne of heven. But þis wounde þat I suffre sheweþ well þat I am a man and not God.”<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Ross 1940, 307. (Ho letto in una cronaca che il re Alessandro aveva un figlio di nome Sares. E ogniqualvolta doveva combattere una grande battaglia portava il figlio per insegnargli le prodezze delle armi. Così questo giovane fu ferito in battaglia e fuggì nei pressi di una città vicina. E non appena le persone lo videro, era così bello e ben armato, che iniziarono a chiamarlo figlio di Giove, poiché c’era una divinità chiamata Giove, e vista la sua bellezza dicevano che era suo figlio. E subito il giovane disse ‘Questa ferita dimostra il contrario, poiché se fossi suo figlio non sarei rimasto ferito’).

<sup>56</sup> Ross 1940, 323. (Riguardo a ciò Seneca racconta un esempio, nella Lettera novantaseiesima, del re Alessandro, che mentre era in procinto di assediare una grande città fortificata, rimase gravemente ferito da una freccia.

- (3) Alexander cum iam in India vagaretur et gentes ne finitimus quidem satis notas bello vastaret, in obsidione cuiusdam Urbis, dum circumit muros et inbecillissima moenium quaerit, sagitta ictus diu persedere et incepta agere perseveravit. Deinde cum represso sanguine sicci vulneris dolor cresceret et crus suspensum equo paulatim obtorpuisset, coactus absistere “Omnes” inquit “iurant esse me Iovis filium, sed vulnus hoc hominem esse me clamat.”<sup>57</sup>

Rispetto al testo originale di Seneca notiamo subito che la versione del sermone 47 (1) è considerevolmente rielaborata: il protagonista della storia non è Alessandro, ma un suo presunto figlio di nome Sares, e la narrazione si differenzia in diversi punti pur mantenendo inalterato il messaggio finale espresso nelle parole di Alessandro-Sares. È bene sottolineare che qui Seneca non viene nominato, e l'autore del sermone si limita a dire di aver appreso la storia “in a cronicle”.

Molto diverso è il caso del sermone 49 (2), in cui l'aderenza al testo senecano è certamente maggiore, sebbene vengano omessi i dettagli sull'assedio della città e sulla gravità della ferita alla gamba di Alessandro, verosimilmente ritenuti poco rilevanti dall'oratore per gli scopi del sermone. Pare evidente come l'autore di questo testo conoscesse bene gli scritti di Seneca, infatti, non solo menziona il filosofo, ma dichiara quale delle sue opere ha

E quando raggiunse il picco del dolore, parlò così ai suoi cavalieri, che erano di fronte a lui: ‘Voi tutti dite che sono il figlio del grande Dio del cielo. Ma questa ferita per cui sto soffrendo dimostra che sono un uomo e non Dio’).

<sup>57</sup> EM VI, 59.12. (Alessandro, che già si muoveva in lungo e in largo per l'India e devastava con azioni di guerra popolazioni non abbastanza note neppure ai loro confinanti, essendo impegnato durante l'assedio di una città nel fare il giro delle mura per scoprirne i punti più deboli, pur colpito da una freccia, perseverò nel rimanere a lungo in sella e nel guidare la ricognizione. Poi, intensificatosi il dolore a causa del ristagno di sangue nella ferita ormai asciutta ed essendosi a poco a poco intorpidita la gamba pendente lungo il fianco del cavallo, si vide costretto a desistere. ‘Tutti’ egli disse ‘giurano che io sia figlio di Giove, ma questa ferita grida che sono soltanto un uomo’).

utilizzato. Nonostante la generale fedeltà alla fonte, il compilatore interviene in modo sottile nell'*exemplum* senecano, scegliendo accuratamente le parole da utilizzare. Quando Alessandro dice di non essere “þe grett Goddes sonne of heven” non nomina Giove, ma pur servendosi di un epiteto comunemente attribuito anche alla divinità pagana, in questo contesto sembra riferirsi al “Dio dei Cieli” dei cristiani, in netto contrasto con quanto accade nel sermone 47, dove viene sottolineato “Pat was a certeyn god called Iouis”. Non è chiaramente possibile risalire alle fonti esatte dei sermoni, e dunque non possiamo stabilire con certezza se l'autore del sermone 49 sia anche responsabile della traduzione dell'*exemplum*, o se si sia servito di una versione già volgarizzata e modificata; tuttavia, il risultato è, a mio avviso, rappresentativo del processo di ricezione del materiale antico e pagano che viene attualizzato e adattato al contesto cristiano.

Concludiamo l'analisi di questi *exempla* con un'osservazione sulla loro versatilità. Nella sua lettera Seneca fa di Alessandro un modello di umiltà e di moderazione, poiché riesce a non cadere nelle tenebre dell'adulazione;<sup>58</sup> il sermone 49 segue la stessa scia, e propone il re macedone come esempio di mansuetudine (*mekenes*) a seguito di una grande tribolazione. Il sermone 47 offre invece un'interpretazione molto diversa, in quanto Sares è l'emblema del peccatore che, pur riconoscendo il proprio errore e predisponendosi al pentimento, simboleggia “Trewly þise fals ypocrites and bacbytors”.<sup>59</sup> La stessa narrazione viene così utilizzata per dar voce a due messaggi diversi ma ugualmente forti del cristianesimo.

### 5. Conclusioni

Tra gli autori dell'antichità maggiormente apprezzati nel medioevo, Seneca occupa una posizione di rilievo, specialmente

<sup>58</sup> Cfr. *EM VI*, 59.13: “Pro sua quemquem portione adulatio infatua”. È opportuno sottolineare che non sempre Alessandro costituisce per Seneca un esempio positivo, si veda, ad esempio, *EM X*, 83.19.

<sup>59</sup> Ross 1940, 306. (Davvero questi falsi ipocriti e delatori).

tra gli oratori e i moralisti cristiani. Questo saggio si proponeva di analizzare le modalità di ricezione delle *Epistulae Morales ad Lucilium* nei sermoni in medio inglese tratti in due manoscritti quattrocenteschi. In particolare, abbiamo concentrato l'attenzione sulle citazioni letterali delle *EM* e sull'utilizzo di un *exemplum* tratto dalle lettere. Il ruolo di *auctoritas* ricoperto da Seneca emerge chiaramente nel caso delle citazioni letterali, rigorosamente in latino ed esplicitamente attribuite al loro autore mediante espressioni come “seyng Seneka”. Qui il pensiero senecano viene accostato alle parole di autori cristiani, con le quali si amalgama completamente. Abbiamo poi visto come l'inserimento di un *exemplum* tratto dalle *EM* in due sermoni abbia prodotto risultati molto diversi: in un caso un *exemplum* rimaneggiato e probabilmente non più percepito come senecano, dato il mancato riconoscimento dell'autorialità; nell'altro una versione fedele all'originale ma sapientemente adattata alla dottrina cristiana.

I sermoni analizzati sono un esempio di come opere di autori pagani, con i dovuti adeguamenti, potevano essere interpretate in chiave cristiana e utilizzate per avvalorare la voce dei predicatori e persuadere i lettori/uditori di questi testi della validità del messaggio biblico. La ricerca ha ampi margini di sviluppo, per esempio, estendendo l'indagine ad altri sermoni o prendendo in considerazione i casi di citazioni erroneamente attribuite a Seneca. Uno studio più approfondito di florilegi o *distinctiones* da condurre parallelamente all'analisi dei sermoni può inoltre fornire importanti dettagli sulle possibili fonti da cui proveniva il materiale senecano utilizzato dagli oratori e stabilire eventuali relazioni, sebbene – data la complessità dei testi in questione – giungere a risposte definitive sembra un obiettivo ancora molto lontano dall'essere raggiunto.

## BIBLIOGRAFIA

- Bernoulli, Carl Albrecht (Hrsg.). 1895. *Hieronymus und Gennadius. De viris inlustribus*. Freiburg i. B. und Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- Blaise, Albert. 1954. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols.
- Bolgar, Robert R. 1954. *The Classical Heritage and its Beneficiaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, Robert. 1974. “The Artful Moralist: A Study of Seneca’s Epistolary Style”. *The Classical Quarterly* 24/2, 276-289.
- Delcorno, Carlo. 1989. *Exemplum e letteratura tra medioevo e rinascimento*. Bologna: il Mulino.
- Delcorno, Pietro. 2020. “Classical Reception in Medieval Preaching: Pyramus and Thisbe in Three Fifteenth-Century Sermons”. In: Maarten De Pourcq *et al.* (eds.). *Framing Classical Reception Studies: Different Perspectives on a Developing Field*. Leiden: Brill, 97-123.
- DMLBS: Ashdowne, R. K. *et al.* (eds.). *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*. Oxford: British Academy.
- Faider, Paul. 1921. *Études sur Sénèque*. Gand: Van Rysselberghe & Rombaut.
- Fedeli, Paolo. 2004. “Le lettere a Lucilio”. In: Teresa De Robertis, Gianvito Resta (a cura di). *Seneca. Una vicenda testuale*. Firenze: Mandragora, 203-209.
- Forcellini, Egidio *et al.* 1864-1926. *Lexicon Totius Latinitatis*. Patavii: Typis seminarii.
- Gregg, Joan Y. 1997. *Devils, Women, and Jews. Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*. Albany: State University of New York Press.
- La Penna, Antonio. 2004. “I volti di Seneca”. In: Teresa De Robertis, Gianvito Resta (a cura di). *Seneca. Una vicenda testuale*. Firenze: Mandragora, 15-46.
- Lapidge, Michael. 1988. “The Stoic Inheritance”. In: Peter Dronke (ed.). *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 81-112.
- Mayer, Roland. 2015. “Seneca Redivivus. Seneca in the Medieval and Renaissance World”. In: Shadi Bartsch and Alessandro Schiesaro

- (eds.). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 277-288.
- Mazzini, Ignazio. 1998. "La malattia conseguenza e metafora del peccato nel mondo antico, pagano e cristiano". In: Enrico dal Covolo, Isidoro Giannetto (a cura di). *Cultura e promozione umana: la cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani: un magistero ancora attuale? Convegno internazionale di studi, Oasi "Maria Santissima" di Troina, 29 ottobre-1 novembre 1997*. Troina: Oasi, 159-172.
- Momigliano, Arnaldo. 1950. "Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca". *Rivista Storica Italiana* 62, 325-344.
- Morrison, Stephen. 2012. *A Late Fifteenth-century Dominical Sermon Cycle Edited from Bodleian Library MS e Musaeo 180 and Other Manuscripts*. 2 vols. New York: Oxford University Press (Early English Text Society O.S., 338).
- Nothdurft, Klaus D. 1963. *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*. Leiden/Köln: Brill.
- Pier Damiani. *Sermones. Patrologia Latina* 144, 505-924.
- Reynolds, Leighton D. 1965. *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*. London: Oxford University Press.
- Ross, Woodburn O. 1940. *Middle English Sermons Edited from British Museum MS. Royal 18 B.xxiii*. London/New York/Toronto: Oxford University Press (Early English Text Society, 209).
- Serventi, Silvia. 2011. "La predicazione e le artes praedicandi". In: Umberto Eco (a cura di). *Il Medioevo. Cattedrali, cavalieri, città*. EncycloMedia Publishers, 377-380.
- Setaioli, Aldo. 2013. "La filosofia come terapia, autotrasformazione e stile di vita in Seneca". In: Fabio Gasti (a cura di). *Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli. Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica*. Pavia, 22 ottobre 2010. Pavia: Pavia University Press, 1-18.
- Smalley, Beryl. 1963. "Moralists and Philosophers in the Thirteenth and Fourteenth Centuries". In: P. Wilpert (Hrsg.). *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31.8.-6.9.1961. Im Auftrag der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*. Berlin/New York: De Gruyter, 59-67.

- Solinas, Fernando. 2017. *Seneca. Epistulae Morales ad Lucilium.* Milano: Oscar Classici Mondadori. 2017.
- Spencer, Helen L. 1993. *English Preaching in the Late Middle Ages.* Oxford: Clarendon Press.
- Spencer, Helen L. 2004. “Sermon Literature”. In: A. S. G. Edwards (ed). *A Companion to Middle English Prose.* Cambridge: D. S. Brewer, 151-170.
- Warner, George F., Gilson, Julius P. 1921. *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections.* 4 vols. London: The Trustees. [vol. II].
- Wenzel, Siegfried. 1994. *Macaronic Sermons: Bilingualism and Preaching in Late-Medieval England.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Wenzel, Siegfried. 1995. “The Classics in Late-Medieval Preaching”. In: Andries Welkenhuysen *et al.* (eds.). *Medieval Antiquity.* Leuven: Leuven University Press, 127-143.



PIERANDREA GOTTARDI

LA VERGINE E I FILOSOFI.  
PLATONE NELLE VITE INGLESI  
DI SANTA CATERINA

In the Life of Catherine of Alexandria, the saint refers to Plato during her debate with fifty pagan wise men. The Platonic argument in support of the Incarnation, as presented by Catherine, employs a particularly obscure formulation in one recension of the *South English Legendary*. A comparison with parallel passages in the Middle English hagiographic tradition shows that most compilers chose to omit this Platonic reference altogether. However, the *Gilte Legende* and the *Scottish Legendary* display valuable variants for further investigation. The present article aims to reconstruct the origin of this *crux* and investigate the ways in which Christian Platonism was received in Middle English hagiography, taking the Lives of St Catherine as a case study. It also explores, through the example of the *Scottish Legendary*, how a hagiographer might have linked the apologetic passage to Plato's *Timaeus* or its commentaries, which appear to be the ultimate sources of the argument. Finally, it offers conclusions regarding the treatment of doctrinal content by Middle English hagiographers, identifying three recurring approaches and a possible hierarchy among them.

Il filologo sa che esistono passi tra quelli che affronta destinati a rimanergli oscuri, nonostante i tentativi di soluzione ecdotica o interpretativa. Questo non significa, però, che l'indagine di queste *cruces* sia fruttuosa solo giungendo a una risposta, anzi: lo scavo nel testo, nei testimoni e nelle fonti che è richiesto per lo scioglimento di un enigma può illuminare elementi collaterali che risultano produttivi per la comprensione di un'opera nel suo contesto. È il caso presente: la lezione di una delle vite in inglese medio di santa Caterina d'Alessandria, con le sue scelte di vocabolario, e la possibilità di interpretare un passo parallelo in una diversa raccolta come citazione diretta di Platone sono le circostanze che spingono a raccogliere ciò che è noto degli ipotesti di queste vite e a interrogarsi su quanto i dati ci dicono intorno

alle strategie attuate nel volgarizzare un'agiografia, oltre che ai modi della ricezione del dettato platonico nella vita di Caterina. Lo spunto è minuto e circostanziato, ma da esso e dal materiale reperito si possono formulare alcune ipotesi e congetture sulla trasmissione del platonismo nell'ambito dell'agiografia inglese, ossia sul rapporto che quest'ultima intrattiene con uno degli snodi centrali del pensiero ellenistico, fondamentale per la teologia e la filosofia del Medioevo cristiano e la cui assimilazione è solitamente indagata al di fuori dell'ambito letterario.

Caterina d'Alessandria, prima di essere espunta dal santorale con il *Calendarium Romanum* riformato del 1969, fu annoverata tra i quattordici santi e sante ausiliatori e fu oggetto di grande devozione nel Medioevo come patrona delle giovani donne e della cultura.<sup>1</sup> Nella leggenda agiografica, Caterina è rappresentata come martire apologeta e ciò si esprime specialmente nel dibattito con cinquanta saggi pagani, una tra le prove cui la santa è tradizionalmente sottoposta.<sup>2</sup> Giovane di nobili origini, viene avvicinata dall'imperatore Massenzio che vuole allontanarla dalla fede cristiana; questi, tuttavia, non riesce né a convincerla, né a controbattere agli argomenti teologici da lei addotti. Furibondo, la fa imprigionare e chiama a raccolta cinquanta fra i massimi sapienti della paganità per confutare il suo credo: ma la fanciulla, in un botta e risposta denso di citazioni secondo il modello scolastico della *disputatio*, difende i principi del cristianesimo con un'apologia che finisce per convertire i saggi, che divengono infine martiri della nuova fede. In questo episodio, lo sfoggio

\* Ringrazio Alessandro Palazzo per avermi spinto a pubblicare quelli che inizialmente mi sembravano solo spunti minori e Jacopo Righetti per i consigli in materia di agiografia e l'aiuto nelle ricerche sul *Corpus Corporum*.

<sup>1</sup> Sulla fama di Caterina e la diffusione del suo culto specie dal sec. XI in poi, si veda la sintesi di Donnini 2002. Inoltre, per la serie 'Medieval Women: Texts & Contexts' è stato pubblicato un volume di studi dedicati alla santa, i cui contributi offrono una panoramica europea sull'importanza di Caterina d'Alessandria nel medioevo; Jenkins, Lewis 2003.

<sup>2</sup> Che ha ricevuto attenzioni specifiche come in Klostermann, Seeberg 1924.

delle argomentazioni di Caterina offre uno spazio agli agiografi per esposizioni dottrinali di teologia (approfondendo in specie il *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta) e della Sacra Scrittura, più o meno raffinate a seconda della versione, della lingua e del pubblico. Le versioni del *South English Legendary* erano probabilmente destinate a un uditorio meno sofisticato di altre:<sup>3</sup> tuttavia, nonostante la loro mancanza di sottigliezze filosofiche, offrono il punto di partenza per un'indagine che, ampliandosi dal suo alveo principale nei rivoli aperti dalla ricerca, delinea uno spaccato del processo di costruzione e trasmissione della vita in volgare di un santo nell'epoca d'oro dell'agiografia.

Qualche parola va spesa in apertura a proposito delle caratteristiche principali di questa collezione dalla storia testuale piuttosto intricata.<sup>4</sup> Il cosiddetto *South English Legendary* si presenta come la più antica e ampia raccolta di vite di santi in versi medio inglesi, la prima compilazione insulare non latina realizzata secondo misure congruenti con la *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze. Adespota, la collezione è composta di vite in distici di versi lunghi rimati e la sua *mouvance* pone ancora oggi ostacoli non indifferenti agli editori: i 64 testimoni, di cui 25 completi (anche se diversi nel numero di vite di cui si compongono), mostrano un testo molto vario, sia per l'ampiezza mutevole della raccolta che per la presenza di alterazioni del discorso anche piccole, ma significative.<sup>5</sup> La discontinuità della raccolta ha suggerito l'esistenza di più di una redazione del *Legendary*: lo studio fondamentale di Manfred Görlach (1974) indica l'esistenza di una redazione perduta Z, realizzata nella

<sup>3</sup> Si vedano per esempio le citazioni latine nella vita di Caterina nel *Katherine Group*, lo *Scottish Legendary* di cui si parlerà più avanti, oppure, cambiando area linguistica, la vita di Caterina in tedesco medio del *Passional*; Huber, Robertson 2016, 30-45; Köpke 1854, 667-690.

<sup>4</sup> Sulla tradizione testuale del *South English Legendary*, rimane imprescindibile Görlach 1974.

<sup>5</sup> Tanto più significative se si considera la tendenza di queste raccolte a una certa fissità formale data dalla pressione analogica dell'insieme, come ricorda anche Chiesa parlando dell'agiografia latina: Chiesa 2020, 6-8.

seconda metà del sec. XIII (dunque precedente alla diffusione della raccolta di Jacopo da Varazze) che, assieme alla *Legenda aurea*, fornì la base per la redazione più importante, chiamata A e datata intorno alla fine del XIII secolo, con cui la compilazione si diffuse ampiamente in tutta l'Inghilterra medievale. Il manoscritto principale della redazione A è Cambridge, Corpus Christi College, 145, testimone base per l'edizione curata da D'Evelyn e Mill. Altrettanto significativa, per ragioni storiche, è la redazione L, testimoniata dal solo Oxford, Bodleian Library, Laud Misc. 108, uno snodo di passaggio tra Z e A dove l'influenza esercitata dalla *Legenda aurea* si osserva solo in alcune parti del leggionario, che non è organizzato *per annum* come negli altri codici.<sup>6</sup> Quasi tutti i testimoni concordano nel restituire un dialetto centro-meridionale e sono datati tutti fra il sec. XIV e la prima metà del sec. XV, collocando in un arco temporale preciso la fortuna del *South English Legendary*, sostituito in seguito da collezioni agiografiche d'autore come quelle di Bokenham e Lydgate.<sup>7</sup> Più di recente, Liszka e Pickering in particolare hanno sottolineato la natura postuma e discutibile sia della titolazione accademica della raccolta sia dell'idea implicita di coerenza nel tempo: non esisterebbe un solo leggionario proteiforme, ma diversi *South English Legendaries*.<sup>8</sup> In breve, la tradizione dell'opera pone ancora diverse questioni irrisolte.

<sup>6</sup> Görlach 1974 ha compiuto una collazione dei testimoni, senza che ne sia tuttavia mai stato tratto uno stemma né un'edizione che la mettesse a frutto. Le edizioni esistenti precedono la collazione in Görlach e sono una bedieriana (Horstmann 1887) e un'edizione della redazione A (D'Evelyn, Mill, 1956-59) in cui, al netto di un risultato comunque meritevole, la scelta dei testimoni e delle lezioni da mettere a testo è operata secondo criteri di *best text* aperti a numerose critiche (già mosse in Görlach 1974).

<sup>7</sup> Per un quadro dell'evoluzione dell'agiografia in inglese medio, si veda Görlach 1994.

<sup>8</sup> A tal proposito, si vedano Liszka 2001; Blurton, Wogan-Browne 2011. Sulla questione più specifica dei testi della raccolta appartenenti al *temporale*, rimando a Pickering 1978; Liszka 1985.

### 1. Platone profeta di Cristo nell'apologia di Caterina

Data la *mouvance* della raccolta, non sorprende che il discorso apologetico di Caterina mostri una variante particolarmente degna di nota confrontando il testo del ms. 145 (redazione A) con il testo del ms. Laud Misc. 108 (redazione L). Nella sua argomentazione a difesa dell'autorevolezza della teologia cristiana e soprattutto dell'Incarnazione come fatto plausibile, Caterina prima espone la dottrina cristiana in merito e quindi richiama come la kenosi divina fosse stata prevista perfino da *clerkes of ȝoure lawe*, ‘uomini dotti della vostra fede’, buoni pagani. La santa nomina due di questi *clerkes*: uno è Balaam, profeta del Dio di Israele contro la sua volontà nel Libro dei Numeri, l’altro è il greco Platone. Ecco i versi riferiti a Platone nelle redazioni L e A:

Redazione L:

ȝif þou with-seist þis reson : an  
oþur i-chulle þe make | þat grete  
clerkes seiden In heore lawe :  
þat man ne may nouȝt for-sake.  
| **Platon, þe grete philosophhe :**  
þat was heþene of ouwer lawe,  
| **he seide þat god wolde deie**  
: and him-selue to liue aȝen  
**drawe.** | Lokiez hov it miȝte beo  
soth : nouȝe In oþer manere, |  
bote þe muchele god of heuene :  
bi-come a luyte Man here.<sup>9</sup>

Redazione A:

If þu wiþsaist þis reisoun ./  
anoþer ich wole þe make | þat  
clerkes seide of ȝoure lawe ./ ȝe  
nemowe noȝt forsake | **Platon**  
**þe grete philosophhe ./ þat was**  
of ȝoure lawe | Seide þat God  
wolde iscourged beo ./ & eke  
todrawe | Loke hou hit miȝte  
beo sop ./ in oþer manere | Bote  
þat þe mochele God for ous ./  
bicom a lute man here.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *St. Katerine*, vv. 113-118 (Horstmann 1887, 95).

<sup>10</sup> *St. Katerine*, vv. 115-120 (D'Evelyn, Mill 1956-59, 537).

(Se rifiuti questo argomento, te ne offrirò un altro, | che i grandi sapienti riportarono nella loro legge, che non si può negare. | Platone, il grande filosofo, che era pagano secondo la vostra legge, | affermò che Dio sarebbe morto e avrebbe richiamato se stesso a nuova vita. | Ora, considera come ciò potrebbe essere vero in altro modo, | se non fosse avvenuto che il grande Dio del cielo divenne un piccolo uomo qui nel mondo.)

(Se rifiuti questo argomento, te ne offrirò un altro, | che i dotti della vostra legge hanno riportato e che non potete negare. | Platone, il grande filosofo, che apparteneva alla vostra legge, | affermò che Dio sarebbe stato flagellato e anche squartato. | Considera come ciò potrebbe essere vero in altro modo | se non fosse avvenuto che il grande Dio per noi divenne un piccolo uomo qui nel mondo.)<sup>11</sup>

La citazione è apodittica, come è consono ad un testo ridotto (la vita misura poco più di trecento versi) e le redazioni procedono quasi in parallelo, ad eccezione dei vv. L116 e A118. Tra le due formulazioni sussiste un chiaro rapporto di dipendenza: il brano in L è più didascalico mentre A è più conciso, ma entrambi mutuano la stessa struttura e il lessico è simile; la soluzione più plausibile è che uno sia una deviazione dall'altro. Meno ovvio l'orientamento della relazione genetica, ossia se *wolde deie* sia diventato *wolde iscoured beo* o viceversa; medesimo il discorso per *himselfe to live azen drawe* ed *eke todrawe*. Ancora meno scontato, riferendosi a quanto si legge in A, capire cosa voglia dire che Dio, secondo Platone, sarebbe stato ‘fustigato’ e, soprattutto, ‘smembrato’.

Circa il significato del brano, i versi di L risultano più chiari e adatti al contesto: la redazione menziona chiaramente la Passione e la Resurrezione, e queste non sarebbero potute avvenire se Dio non fosse disceso sulla Terra, divenendo *a lute man here*. Al contrario, colpisce la brutalità fisica di A: pur con la stessa logica (Dio non avrebbe potuto subire torture se non si fosse fatto carne) e nonostante la flagellazione sia una parte del *Passio*

<sup>11</sup> Le traduzioni di servizio dei due passi sono ad opera di chi scrive, così come altrove nel contributo salvo diversa indicazione.

ben nota alla tradizione, lo smembramento di Cristo appare invece una stranezza. Naturalmente, possiamo tradurre *todrawen* semplicemente come ‘uccidere’,<sup>12</sup> oppure optare per significati meno intensi come ‘umiliare’,<sup>13</sup> che male si adatta all’intera frase, o ‘essere trascinato’, che sembra però essere una connotazione adottata con una certa frequenza solo in seguito, guardando le occorrenze nel *Middle English Dictionary*.<sup>14</sup> D’altro canto, *todrawen* si trova anche in numerose altre vite della redazione A (oltre che al v. 226 della vita di Caterina) e sempre con il chiaro senso di ‘fare a pezzi, straziare qualcuno o qualcosa’.<sup>15</sup> Tra queste occorrenze fa eccezione un uso relativamente incruento, attestato dal *MED* e dal glossario dell’edizione di D’Evelyn e Mill, nel *Purgatorio di san Patrizio* presente nella raccolta (v. 272), dove il verbo indica le anime penitenti distese e legate alle rocce per i quattro arti così da essere esposte alle intemperie.<sup>16</sup> Si potrebbe

<sup>12</sup> Anche se nessuna delle accezioni indicate alla voce *tōdrauen* nel *Middle English Dictionary* (*ED*) riporta ‘uccidere’ come significato denotativo in una qualche occorrenza; sarebbe quindi un traslato.

<sup>13</sup> Significato n. 4 alla voce *tōdrauen* nel *ED*.

<sup>14</sup> Si vedano le occorrenze del significato n. 3 alla voce *tōdrauen* nel *ED*.

<sup>15</sup> Indico da D’Evelyn, Mill 1956-59, utilizzando il nome inglese dei testi ivi adottato: *St. Juliana*, v. 220; *St. Matthias*, v. 226; *St. Patrick*, v. 272; *St. Benedict*, v. 52; *St. George*, vv. 37 e 56; *Rogationtide*, v. 26; *St. Peter*, vv. 247, 363 e 386; *St. Margaret*, vv. 112 e 123; *St. Mary Magdalene*, v. 170; *St. James the Great*, v. 316; *St. Christopher*, v. 51; *St. Lawrence*, v. 147; *St. Bartholomew*, vv. 216 e 222; *St. Matthew*, v. 29; *St. Michael*, v. 34; *St. Jerome*, v. 83; *St. Denis*, v. 118; *St. Luke*, v. 65; *The Eleven Thousand Virgins*, v. 132; *St. Edmund of Canterbury*, vv. 168 e 172; *St. Edmund the King*, vv. 24, 58 e 93; *St. Clement*, v. 332; *St. Nicholas*, v. 442; *St. Stephen*, v. 12; *Pilate*, v. 152. Il numero di occorrenze è notevole e per ognuna di esse il significato è inteso come ‘smembrare, fare a pezzi’, come riportato anche da D’Evelyn e Mill nel glossario dell’edizione.

<sup>16</sup> Non è invece assimilabile un’occorrenza, segnalata dal *ED*, presente nella vita di sant’Edmund arcivescovo di Canterbury (v. 168), dove *todrawen* indica il momento nel quale il santo viene legato ai cavalli prima che inizi il tiraggio, riferendosi perciò alla normale pratica di squartamento. A conferma di ciò, il glossario di D’Evelyn e Mill, per quanto non completo, non traduce questa occorrenza come ‘stretched out’.

forse supporre che *todrawen*, sulla scorta di questo senso di ‘teso, steso, allungato’ (derivante anche visivamente dalla pratica dello squartamento per mezzo di cavalli), possa riferirsi a Cristo disteso sulla croce; tuttavia, si tratta comunque di stiramento operato tramite corde, così che il *todrawen* dell’apologia di Caterina sarebbe un uso in parte traslato di un’accezione rara del termine che rimane in ogni caso chiaramente legata alla tortura. In altre parole, se la disposizione a croce che il termine suggerisce può attagliarsi all’uso nella vita di Caterina, risulta difficile svincolare il termine dall’accezione cruda di ‘squartamento’. Possiamo anche supporre che la parola sia stata impiegata senza troppa cura per il suo significato, essendo in qualche modo richiamata dallo schema di rime oppure dalla vicinanza con *iscourged*, secondo un’endiadi che appare attestata anche altrove.<sup>17</sup> Tuttavia, una ricognizione dimostra come né la rima *lawe:todrawe*, né la dittologia *scourgen* + *todrawen* siano considerabili collocazioni (ossia associazioni stabili nella lingua) in virtù della loro frequenza: nel *South English Legendary* la rima *lawe:todrawe* compare solo nella vita di santo Stefano, dove non è categorizzabile come collocazione o abbinamento facile, e non mi è stato possibile reperirla altrove; per quanto riguarda invece *scourgen* + *todrawen*, non stupisce un loro uso nello stesso giro di frase, afferendo entrambi all’area semantica del supplizio, e si osserva inoltre che le co-occorrenze di queste due parole sono rare, escludendone un uso formulare.<sup>18</sup> Rimane dunque più ragionevole ipotizzare l’adozione consapevole del termine *todrawen* per il suo significato nel contesto.

Cercando conferme o smentite di queste ipotesi in opere affini nello stesso volgare<sup>19</sup> prima di rivolgersi alle fonti latine,

<sup>17</sup> Ringrazio Olga Timofeeva per avermi acutamente suggerito la possibilità che *iscourged* + *todrawe* sia un *binomial* (corrispettivo dell’italiano ‘collocazione bimembra’), dunque un uso meccanico privo di una netta intenzione semantica, una coazione linguistica alla co-occorrenza del tipo ‘sole e luna’.

<sup>18</sup> Per le co-occorrenze di *scourgen* + *todrawe*, si vedano le concordanze di *tōdrauen* e di *scōurȝen* nel *MED*.

<sup>19</sup> A questo scopo, oltre che del *Digital Index of Middle English Verse*

si osserva che la maggioranza delle altre vite medio inglesi di santa Caterina non fa menzione di Platone.<sup>20</sup> Si distingue la vita di Caterina nello *Scottish Legendary*:

e dell'*Index of Middle English Prose*, mi sono servito di una lista utile e completa stilata da Jennifer Bray nella sua tesi di dottorato (Bray 1984). Bisogna considerare inoltre che, almeno nelle due principali raccolte adespote in inglese medio, il *South English Legendary* e lo *Scottish Legendary*, mostrano una presenza estremamente ridotta di Platone. Oltre alla vita di Caterina, nel *South English Legendary* Platone è menzionato solo nella vita di san Girolamo e sempre come *auctoritas* pagana insieme a Cicerone (vv. 118, 128 e 135), mentre nello *Scottish Legendary* lo troviamo al v. 127 della vita di santa Eugenia accompagnato da Socrate e Aristotele come esempio di sapiente non cristiano; in ambo i casi non si ha riferimento alcuno alle opere o ai contenuti della dottrina platonica, cristianizzata o meno. Dunque, almeno per queste grandi raccolte in inglese medio, si può circoscrivere la presenza di un platonismo che superi il mero nome alla sola vita di santa Caterina.

<sup>20</sup> Si vedano: per il *Katherine Group*, Huber, Robertson 2016, 33-45; per la *Seynt Katerine* del ms. Auchinleck (Edinburgh, National Library of Scotland Advocates', 19.2.1), Burnley, Wiggins 2003, vv. 89-112; per la *De sancta Katerina historia* del *Northern Homily Cycle*, Horstmann 1881a, 165-173, vv. 189-284; per la *S. Kateryne* traddita dai mss. Cambridge, University Library, Ff.II.38 e Oxford, Bodleian Library, Rawlinson Poetry 34, Horstmann 1881a, 260-264, vv. 75-145; per la vita di Caterina nello *Speculum Sacerdotale*, Weatherly 1936, 243-244; per la *Lyf of S. Kateryne* nelle *Legendys of Hooly Wummen* di Osbern Bokenham, Serjeantson 1938, 174-201, vv. 6740-6828; per la *Life and Martyrdom of Saint Katherine of Alexandria, Virgin and Martyr* in prosa che Bray lega alla *Gilt Legende*, Gibbs 1884, vv. 721-1350 (per la versione che Bray segnala come *The Life of St. Catharine of Alexandria in Middle English Prose*, non mi è stato possibile consultare l'edizione omonima indicata dalla studiosa, Kurvinen 1960, tesi non pubblicata); per la *Lyf of saint Katherine* di William Caxton, Starridge 1900, vol. 7, 1-30; per la *Life of Saint Katherine* di John Capgrave, Winstead 1999, libro IV, vv. 1128-2346. Non è stata considerata l'inedita *Vita Sancte Katerine Virginis et Martiris* di Oxford, BL, Bodley 110 perché priva dell'episodio dei cinquanta sapienti, così come il *sermo brevis* dedicato alla santa nel *Festial* di John Mirk (si veda comunque Powell 2009-11, vol. 2, 246-249); invece, per la *Gilt Legende* si rimanda all'approfondimento dedicatovi più avanti. Infine, non mi è stato possibile consultare l'ancora inedita *Lyfe of quen Kateren* del *Liber Rubeus Bathoniae* (Longleat, Longleat House, 55). La specificità della vita del *South English Legendary* rispetto alla restante tradizione in inglese medio era stata notata anche in Görlach 1974, 294.

Bot I haff ferly of þi slicht | þat has of wisdome sic plente | & doutis þat Ihesu crist suld be | syne plato þat ȝe wisest call | in science of ȝour doctorris all | In his tym mad probacione | of cristis incarnacione.<sup>21</sup>

(Certo, io mi meraviglio della tua sottigliezza | che possiede tanta saggezza | e pure dubiti che Gesù Cristo sia esistito, | poiché Platone, che voi chiamate il più saggio | tra tutti i vostri dottori, | ai suoi tempi diede prova | dell'Incarnazione di Cristo).

Nello *Scottish Legendary* il riferimento a Platone appare coerente con quanto visto nel *South English Legendary*, ma l'agiografo non tratteggia un quadro cruento come la redazione A dell'altra raccolta, né fornisce dettagli esplicativi. Esiste la possibilità, più suggestiva che probabile, che il compilatore offra in questo passo un riferimento al *Timeo*, indicato come sede dell'argomento platonico in favore della kenosi divina, se si assume che il *tym* a v. 431 non indichi ‘tempo’ ma l’opera del filosofo (*in his tym*, ‘nel suo *Timeo*’). Non è forse la lettura più plausibile, dal momento che forme apocopate di *tyme*, ‘tempo’, sono presenti in più luoghi del leggendario, e rimane di fatto speculativa;<sup>22</sup> tuttavia, essa mette

<sup>21</sup> *Katerine*, vv. 426-432 (Metcalfe 1896, vol. 2, 454).

<sup>22</sup> Per quanto non costituiscano affatto la maggioranza dei casi, oltre che in Caterina occorrenze di *tym* sono reperibili nella vita di Paolo (vv. 77, 820, 927, 930, 1077), di Andrea (v. 1131), di Giovanni (vv. 494, 545, 609), di Giacomo il minore (vv. 11, 145), di Simone e Giuda Taddeo (v. 215), di Maria Maddalena (v. 293), di Maria Egiziaca (vv. 395, 1363), di Cristoforo (v. 101), di Clemente (v. 193), di Machor (vv. 10, 317, 757, 847, 859, 861, 905, 925, 983, 1003, 1038, 1215, 1400), di Placida (v. 784), di Teodora (v. 101), di Eugenia (vv. 123, 230, 784), di Giorgio (v. 55), di Giovanni Battista (vv. 64, 99, 246, 560), di Cosma e Damiano (v. 289), di Ninian (vv. 431, 718, 1045, 1065), di Agnese (v. 320), di Cecilia (vv. 170, 190). Un altro elemento che rende meno probabile che il *tym* della vita di Caterina stia a indicare il *Timeo* platonico risiede nel fatto che si trattrebbe di una forma estremamente rara: l'unica occorrenza del titolo dell'opera in un testo in inglese medio che sia riuscito a recuperare è nel *Boece* di Chaucer (Morris 1868, 86, rr. 2405-2409 ‘But for as moche quod she as it likeþ to my disciple plato in his book of in thimeo. þat in ryȝt lytel þinges men sholde bysechen þe helpe of god’), dove *in thimeo* (forma diversa da

anche in luce un risvolto interessante, su cui ci soffermeremo più avanti, dell’indagine intorno agli ipotesti platonici per l’agiografia inglese di Caterina, ossia se e come fosse eventualmente possibile per un agiografo collegare il testo dell’apologia nella vita con l’opera del filosofo. Ad ogni modo, appare chiaro che neppure il passo parallelo della versione settentrionale migliora la nostra comprensione dei versi nella redazione A.

Se da una parte il testo di A può apparire come una *lectio difficilior* ai limiti del fraintendimento, la lezione dell’edizione critica di D’Evelyn e Mill, tratta dal ms. 145, è però la medesima nei principali testimoni di questa redazione (oltre al ms. 145 sono i mss. London, British Library, Harley 2277, Oxford, BL, English Poet. A e Oxford, BL, Ashmole 43), con una costanza che spingerebbe a pensare a una certa facilità di interpretazione anziché a un brano difficile – in altre parole, se i copisti mantengono la lezione, ciò può anche significare che il passo risultava di per sé chiaro e pertanto non aveva bisogno di emendazioni. Lo stesso può essere detto per le redazioni successive: si considerino le versioni trādite in Oxford, BL, Bodley 779 (redazione M per la vita di Caterina secondo Görslach),<sup>23</sup> vv. 111-112, “Platon þe g[re]

*tym*) ricalca un’indicazione bibliografica tipica dei registri librari (Jayne 2023, 279). Tuttavia, è anche vero che l’uso di abbreviare i riferimenti alle opere platoniche nelle glosse potrebbe in linea teorica dare ragione di una forma *tym* adottata dall’agiografo; inoltre, guardando più da vicino le forme di *in his tym/tyme* presenti nello *Scottish Legendary*, esse collocano temporalmente una vita o una qualità dell’essere e si legano così a un’azione imperfettiva (vita di Machor, v. 10, di Eugenia, v. 427, e di Giuliana, v. 113), oppure si riferiscono al regno di un sovrano (così nella vita di Maria Maddalena, v. 770, e nei *VII Sleperis*, v. 427), entrambi usi diversi rispetto a quanto si trova nell’apologia di Caterina. Soprattutto, le occorrenze di *probacioun* come ‘argomentazione, dimostrazione’ nel *MED* sono legate o all’ambito giudiziario, dove non sono collocate nel tempo e nello spazio, o ad un *medium* libresco, come l’occorrenza della *Mappula Angliae* di Bokenham, dove troviamo infatti una forma (“yn his booke, *De gestis Britonum*”) coerente con la locuzione nella vita di Caterina. La lettura di *tym* come *Timeo*, per quanto meno probabile, risulta dunque non peregrina.

<sup>23</sup> Da segnalare che Görslach ha optato successivamente per indicare la redazione M come una revisione più sostanziale del *South English Legendary*

te philosophre ./ þat was of our[e] lawe | aseyde þat god wolde be :  
 iscourged & to drawe", e in Oxford, BL, Laud misc. 463 (redazione  
 D per santa Caterina), vv. 117-118, "Plato þe grete philosophre .'  
 þat was of ȝoure lawe .' | seide þ[at] god wolde skourged beo .'  
 & eke for vs to drawe". Potrebbe quasi sembrare che la difficoltà  
 del passo sia solo apparente, vista la continuità con cui i testimoni  
 lo ripropongono e stante la possibilità di rielaborazioni, come si  
 vede in L e in tutte le altre versioni; ma occorre considerare anche  
 il tipo di testo che si ha davanti. Infatti, un'opera agiografica non  
 è parola di Dio come la Scrittura e agli occhi dei compilatori  
 successivi non costituisce di per sé dettato autorevole, come  
 invece, ad esempio, gli scritti dei Padri della Chiesa: per il *South  
 English Legendary*, la conferma di questo statuto del testo viene  
 dall'instabilità complessiva nella trasmissione della raccolta con  
 le sue numerose varianti e redazioni. Tuttavia, il discorso si fa  
 diverso per il contenuto teologico di un'argomentazione. Nel  
 racconto della vita di un santo, solitamente è il significato che  
 conta prima della lettera, un significato che è comprensibile e  
 dunque esprimibile in modi diversi, a patto che ne preservino  
 il contenuto. Diversamente, nell'esposizione di un argomento  
 teologico, tanto più se attribuito a una figura accreditata quale  
 Platone, il contenuto è spesso maneggiato con cautela, nel  
 timore di alterazioni o travisamenti che rischiano di scadere  
 nell'eterodossia. In questo caso, specialmente alla luce di un  
 ipotesto autorevole come la *Legenda aurea*, non è improbabile  
 che, dove il senso espresso dalla lettera del testo risultasse criptico,  
 si tendesse a riproporre l'espressione senza osare modificarla  
 (così nelle redazioni del *South English Legendary*, L esclusa),  
 oppure ad espungerla *in toto* (come nelle altre versioni).<sup>24</sup> Può

(Görlach 1976), ed effettivamente per Caterina sono aggiunti un centinaio di versi a inizio vita per dettagliare la conversione al cristianesimo della santa.

<sup>24</sup> La plausibilità di un simile modo di procedere da parte dei redattori del *South English Legendary*, anche nei confronti di rielaborazioni precedenti che potevano essere ritenute autorevoli pur non essendo direttamente Platone, specie se in latino, secondo i modi della traduzione verticale indicati da Folena (1991), si ricava osservando già le *abbreviationes* latine del sec. XIII e soprattutto la

essere ragionevole ipotizzare un caso di questo tipo per la vita di Caterina. Sia la questione letteraria sul significato del testo nella redazione A, sia la questione filologica riguardante la relazione tra il testo della redazione L e le altre redazioni conducono quindi alla domanda sollevata anche dallo *Scottish Legendary*: quale sia la fonte di questo passaggio, la tradizione agiografica a cui direttamente attinge il platonismo cristiano dell’apologia di santa Caterina nella sua vita inglese.

## *2. Fonti platoniche per la vita di santa Caterina*

Anzitutto va considerato che il pensiero di Platone fu, assieme alla Bibbia, ad Agostino e a pochi altri, una pietra angolare della cultura occidentale medievale e che la filosofia platonica acquisì quel ruolo passando attraverso la lente del platonismo cristiano. È impossibile riassumere qui i molti aspetti di questa tradizione e gli studi sul platonismo nel Medioevo:<sup>25</sup> riepilogo solo alcuni punti chiave utili per l’attuale indagine. In primo luogo, la conoscenza medievale del pensiero di Platone fu del tutto secondaria: le sue opere erano talvolta lette nelle traduzioni latine, spesso avvicinate attraverso i commentari latini. Più precisamente, il Medioevo ricevette dei libri platonici solo parti del *Timaeus* latino di

stessa *Legenda aurea* nel suo rapporto con gli ipotesti (Maggioni 1995, 63-76, specialmente 65-68). Una conferma ancor più pertinente si trova nello *Scottish Legendary*: l’atteggiamento della raccolta inglese verso la *Legenda aurea* adottato in vite come quella di san Cristoforo alterna fedeltà pedissequa ad espunzioni del contenuto dottrinale più impervio (come l’esclusione del quadruplice senso del nome Cristoforo presentato in apertura del testo jacopeo, tagliato probabilmente per semplificare il discorso a beneficio di un pubblico meno ferrato nell’ermeneutica sacra, comunque non rimaneggiato).

<sup>25</sup> Si vedano, a titolo indicativo, Gersh, Hoenen 2003; Ahbel-Rappe 2006; Press 2012, mentre rimangono ancora fondamentali le sintesi di Klibansky 1939 e Kantorowicz 1942, che recensisce la *summa* di Klibansky (una sintesi degli studi sul platonismo per punti notevoli è anche in Somfai 2002). Per uno sguardo più puntuale alla tradizione del platonismo inglese, rimando invece al recente Jayne 2023, censimento straordinariamente dettagliato della presenza del filosofo nella trattatistica insulare del Medioevo.

Cicerone, il commento di Calcidio a questo dialogo e frammenti del grande mito alla fine della *Repubblica* attraverso i commenti di Macrobio al *Somnium Scipionis*. In secondo luogo, ancora oggi è spesso impossibile tracciare i passaggi e le trasformazioni che hanno portato dal pensiero di Platone al platonismo medievale, a causa della natura celata dell'operazione. Mentre il cristianesimo medievale riscoprì Aristotele nei secc. XII-XIII con Chartres e la scolastica, Platone fu per tutto il Medioevo un volto onnipresente e sempre nell'ombra. Informava il pensiero di Agostino; viveva nelle parole di Cicerone; era la vera fonte dietro alcune opere pseudo-aristoteliche come la *Teologia di Aristotele*. Più radicalmente, la filosofia del Medioevo impiegava i modi e le prospettive di Platone, che almeno fin da Giustino martire erano stati indicati come particolarmente affini alla *mens* cristiana.<sup>26</sup> In terzo luogo, la situazione appena descritta favorì una reinterpretazione della filosofia platonica che poteva divergere notevolmente dalla sua fonte. Da un lato, il platonismo medievale non fu né la dottrina di Platone (cioè il pensiero del filosofo stesso) né quella discepolare di Plotino o Proclo. Basato sul pensiero ellenistico, nutrito dall'esperienza religiosa – cristiana, ebraica o islamica – dei secoli successivi, e intimamente fuso con insegnamenti dello stoicismo e di altre filosofie, divenne un corpus dottrinale nuovo e originale, difficile da classificare sotto un'unica etichetta.<sup>27</sup> Dall'altro lato, Platone acquisì alcune caratteristiche religiose archetipiche che lo posero nel gruppo dei profeti gentili della verità cristiana, con il forte sostegno delle apologie di Giustino e soprattutto dell'opera di Agostino.<sup>28</sup> Si osserva, insomma, una cristianizzazione del discorso platonico così come ricevuto nel Medioevo sia dall'interno della

<sup>26</sup> Sull'opera di Giustino martire, apologeta del sec. II, sul suo ruolo nella ricezione medievale di Platone e in specie sulla *Prima apologia*, dove la rilettura della filosofia platonica a sostegno del neonato cristianesimo è svolta in maniera più estesa, si vedano Giordani 1962 e Girgenti 1990.

<sup>27</sup> Klibansky 1939, 36.

<sup>28</sup> Secondo Giustino il *Timeo* mostra le tracce di una lettura dell'Esodo (*Apologia prima* 60; Marcovich 1994, 418), una tesi che Agostino pone in forse ma non ricusa (*De civitate Dei* VIII.11; Dombart, Kalb 1955).

sua teoria, che informa ed è informata dalla teologia cristiana, sia dall'esterno della sua interpretazione, essendo riletto come anticipazione della Rivelazione.

Tornando al passaggio nella redazione A del *South English Legendary*, in ragione di quanto appena detto il testo greco delle opere di Platone è sempre stato escluso a priori dalle fonti dirette della vita di Caterina. Per l'apologia della santa bisogna richiamare invece come ipotesto principale una compilazione più famosa, più simile e ben nota, ossia la *Legenda aurea*. Görlach ha già sottolineato che la vita di Caterina segue il testo di Jacopo da Varazze (*Bibliotheca Hagiographica Latina* 1667), con parafrasi o uso di fonti supplementari sconosciute.<sup>29</sup> Nell'apologia di Caterina, così come narrata nella *Legenda aurea*, troviamo il corrispondente riferimento a Platone profeta della prima parusia. Tuttavia, la fonte fornisce una citazione del filosofo ancora meno comprensibile rispetto alla versione medio inglese:

Verum cum oratores deum fieri hominem aut pati impossibile dicerent, uirgo etiam hoc a gentilibus predictum esse ostendit: “Nam Plato astruit deum circumrotundum et decurtatum [apparato: *decuruatum*]”.<sup>30</sup>

(Gli oratori dichiaravano impossibile che un dio diventasse uomo o soffrisse, ma la vergine mostrò che questo era già stato detto dai pagani: “Platone infatti afferma che Dio è un cerchio tagliato da una secante [lett. ‘mozzato’]”).

Il passaggio risulta poco o per nulla chiaro e non viene fornito alcun argomento sul perché Dio dovrebbe essere descritto come ‘sferico e mozzato’. È plausibile sostenere che l’opacità di questa spiegazione sia avvertita oggi tanto quanto lo era al tempo in cui Jacopo la mise per iscritto.<sup>31</sup> L’incomprensibilità del passo mi

<sup>29</sup> Görlach 1974, 207.

<sup>30</sup> *De sancta Katherina* (BHL 1667; Maggioni 2007, vol. 2, 1354). La traduzione è di Maggioni 2007.

<sup>31</sup> A questo proposito Jayne 2023 offre alcuni esempi pertinenti tratti dal

pare la ragione più probabile per cui la maggior parte delle vite di Caterina in inglese medio, che furono redatte quando la *Legenda aurea* era già diventata un'opera di riferimento per il genere, non menzionano Platone né il suo oscuro argomento: come già detto, nel momento in cui la raccolta di Jacopo diviene canonica, l'alternativa per il contenuto dottrinale del passo sembra essere la riproposizione o l'espunzione, piuttosto che l'alterazione. Una versione interessante al riguardo è la vita di Caterina nella *Gilte Legende* (1438), traduzione in prosa della raccolta jacopea realizzata contemporaneamente alla *Legende dorée* di Jean de Vignay (1433-40).<sup>32</sup> Nella *Gilte Legende* non troviamo una vera e propria menzione di Platone, ma leggiamo in sua vece il nome di *Cratone*, un filosofo che si narra fosse stato convertito da san Giovanni apostolo negli atti apocrifi di Giovanni, oltre che da san Valentino in BHL 8460 (ca. sec. VI; un riuso che conferma la fama nell'universo agiografico di Cratone come filosofo convertito).<sup>33</sup> Di seguito il testo della *Gilte Legende*:

[...] she shewed hem that paynimes hadd saide it long before or it was done, for Craton had saide it, and Sibile also saide that he

platonismo inglese dei secc. XIII-XIV: il domenicano Thomas Waleys (†1349) nel suo *Commentario* sulla *Consolazione della filosofia* scrive che la teoria platonica dell'Anima del Mondo nel *Timeo* è troppo complessa, tanto da preferirle la più semplice esposizione offerta da Aristotele (Jayne 2023, 225); similmente, la tradizione volgarizzata in francese insulare (Pierre d'Abernun, 1265) e inglese medio (cinque traduzioni nel sec. XV) del *De regimine principum* o *Secreta secretorum*, sviluppatisi sulla scorta dell'edizione duecentesca in latino curata da Francis Bacon, mostra una sostanziale incomprensione, che talora conduce a omissione, del discorso tratto dal *Timeo* platonico sui rapporti che intercorrono fra i quattro elementi (come nella traduzione di Lydgate, che sostituisce a essa un riferimento a san Cipriano; Jayne 2023, 244-45).

<sup>32</sup> Da notare come il testo della vita di Caterina prima di r. 545 presenti alterazioni significative rispetto al dettato della *Legende dorée*, di contro alla fedeltà della parte restante e che interessa qui (Hamer, Russell 2006-12, vol. 3, 39-41).

<sup>33</sup> Si vedano per san Giovanni negli *Acta Iohannis* Junod, Kaestli 1983, per san Valentino in BHL 8460 D'Angelo 2015, 232-242.

was blessed that shulde hange high on a tree.<sup>34</sup>

([...] ella mostrò loro che i pagani l'avevano detto molto tempo prima che accadesse, poiché Cratone lo aveva detto, e anche la Sibilla dichiarò beato colui che sarebbe stato appeso in alto su un albero).

La sostituzione (con ogni probabilità una svista non ragionata, un errore mnemonico sulla scorta della tradizione agiografica che poteva essere nota al volgarizzatore)<sup>35</sup> è avvenuta nel processo di volgarizzamento in inglese medio, poiché la *Legende dorée* include ancora Platone nell'argomentazione di Caterina.<sup>36</sup> Il passo della *Gilte Legende* ci fornisce così alcune informazioni sui compilatori e copisti di queste collezioni, che sembrano essere stati più familiari con il patrimonio agiografico che stavano traducendo anziché con Platone e la filosofia; inoltre, la mancanza di qualsiasi dettaglio sull'argomento di Cratone-Platone è un'altra prova dell'oscurità di questo passaggio nella *Legenda aurea* per i lettori medievali. L'omissione dell'argomento platonico in un testo didattico e rivolto al popolo come la vita vernacolare di un santo si conferma essere un risultato più prevedibile della sua razionalizzazione.

<sup>34</sup> *St. Catherine*, rr. 665-667 (Hamer, Russell 2006-12, vol. 2, 899).

<sup>35</sup> Difficile parlare di un errore dell'occhio, dato che i nessi «cr» e «pl» realizzano tratti abbastanza differenti nelle grafie sia insulari che continentali del periodo, mentre dal punto di vista fonico la vicinanza è molto maggiore, avendo in ambo i casi un nesso occlusiva sorda + liquida, una prossimità che può dare adito più facilmente a un faintendimento nella ripetizione mentale durante il processo di copia; uno scambio che poteva essere poi suggellato dalla presenza nella memoria del copista-agiografo del nome di Cratone, rimembranza della vita di Giovanni e forse anche di Valentino.

<sup>36</sup> Non esiste un'edizione critica del testo completo di Jean de Vignay; ho dovuto ricorrere ai testimoni disponibili, guardando allo stemma proposto in Hamer, Russell 1989: due testimoni per la prima redazione (Paris, Bibliothèque nationale de France, 241, ff. 315vb-318vb; Paris, BnF, Arsenal 3683, ff. 210vb-215vb) e un testimone per la seconda redazione (Bruxelles, Koninklijke Bibliotheek van België, 9228, ff. 312rb-315rb).

Guardando alla fonte diretta per la maggior parte della vita, ossia, sulla scorta di Görlach, la raccolta di Jacopo da Varazze, è già possibile formulare qualche ipotesi su come si sia giunti alla lezione della redazione A. Anzitutto, *decurtatum*, ‘accorciato, troncato’, può fornire una spiegazione per giustificare la scelta di *todrawe*, che diverrebbe il tentativo di una resa letterale del verbo latino, così come interpretato nel contesto della Passione. Inoltre, la coppia di partecipi passati nella vita latina è mantenuta nella struttura passiva e bimembre di A (e non nella formulazione attiva di L), mentre *circumrotundatum* (più o meno ‘essere sferico’)<sup>37</sup> potrebbe forse evocare l’atto di modellare il contorno di qualcosa, e molte vite di santi nel *South English Legendary* ricordano le alterazioni fisiche derivanti dalla flagellazione (un esempio: la vita di santa Margherita). *Circumrotundatum* potrebbe quindi diventare *iscourged* attraverso una pressione analogica proveniente sia dal contesto più vicino nella frase (*decurtatum*, che suggerisce la tortura) sia dal contesto più ampio del suo contenitore (il legionario con i suoi numerosi martiri); ma rimane una proposta non del tutto soddisfacente. La spiegazione, per quanto con diversi puntelli, non è insomma palmare e occorre domandarsi se non vi sia qui il contributo di un’altra vita latina precedente alla *Legenda aurea*. Tuttavia, è difficile per questo passo parlare di interpolazione: oltre al testo di Jacopo e alle sue fonti, non abbiamo altre versioni della vita di Caterina che mostrino tracce di un argomento platonico in favore della kenosi divina. Questa prova manca, infatti, nelle due grandi compilazioni precedenti alla *Legenda aurea*, la *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* e il *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, nonché nelle versioni della vita di Caterina non derivate dalla fonte della *Legenda aurea*.<sup>38</sup> Fa eccezione, significativa, la vita in versi rimati traddita

<sup>37</sup> Un hapax, come prova l’assenza di occorrenze nel *Corpus Corporum*, eccezion fatta per l’unico caso nelle *Consultationes Zacchei*, che si mostra così esserne la fonte ultima, come approfondito più avanti.

<sup>38</sup> Anche in questo caso si è rivelato fondamentale il censimento delle versioni latine offerto da Bray 1984: sono state controllate, oltre alla *Abbreviatio* di Jean de Mailly (Maggioni 2013, 485-489) e al *Liber epilogorum*

in Cambridge, CCC, 375, titolata *Vita sanctae Katerine virginis*, su cui saranno spese alcune parole più avanti; ma, come si vedrà, il testo contiene informazioni incongruenti con quanto leggiamo nella *Legenda aurea* e nel *South English Legendary*. La versione trādita nella *Legenda aurea* (BHL 1667) trae invece spunto principalmente dalla *vulgata* della vita di santa Caterina (BHL 1663), che è anche la fonte per il *Katherine Group* (dove pure, si noti per inciso, manca l'argomento apologetico legato a Platone: ennesima conferma dell'oscurità del passo latino e di una tendenza del volgarizzatore ad espungere piuttosto che ad alterare).<sup>39</sup> A sua volta, Tina Chronopoulos ha individuato la fonte per BHL 1663 nelle *Consultationes Zachei*, un'apologia anonima datata al sec. V.<sup>40</sup> Sebbene l'articolo di Chronopoulos non consideri il passaggio specifico su Platone, la derivazione è provata anche in quel caso dalla presenza dell'hapax *circumrotundatum*, che

di Bartolomeo da Trento (Paoli 2001, 357-361), la *Vie sainte Katerine* anglonormanna di Clemence of Barking (MacBain 1964), la *Vita sanctae Katerine virginis* (o *Sepius in sexu fragili*, contenuta in Oxford, BL, Laud misc. 515), BHL 1665, BHL 1666 e BHL 1675 (per queste ultime quattro, si veda Orbán 1992, vol. 1, 89-119 e 143; vol. 2, 309-332 e 363-435). Non sono stati considerati i martirologi come l'*Ordinale exoniense*, la cui brevità garantisce sull'assenza del dibattito tra Caterina e i sapienti.

<sup>39</sup> Mentre sul legame tra *vulgata* e *Katherine Group* rimando a D'Ardenne, Dobson 1981, xv-xxxviii, sulle fonti di BHL 1667, che notoriamente attinge a un mosaico di ipotesti, occorre rimandare a Bronzini 1960, 384-387, dove si chiarisce che BHL 1663 è la fonte principale, diretta o indiretta (essa era ripresa anche nello *Speculum maius* di Vincent de Beauvais, altra fonte nota di Jacopo), pur con aggetti ulteriori che però sembrano non toccare il dibattito con i cinquanta sapienti. Per BHL 1663 ho adottato il testo critico di Einenkel 1884. Sulle versioni della vita o *passio* di Caterina precedenti a BHL 1663, si vedano sempre Bronzini 1960 e i due volumi di Orbán 1992. È da notare inoltre che l'altezza cronologica del *Katherine Group* (datato a cavallo tra i secc. XII e XIII), il contesto di produzione e la forte presenza di latinismi lasciano pensare a un rapporto particolarmente sbilanciato in favore della fonte: pur in presenza di un testo meno canonico della *Legenda aurea*, non stupisce quindi un trattamento del passo simile a quanto osservato nelle vite inglesi dei secc. XIV e XV, dove si preferisce non rimaneggiare il dettato ricevuto.

<sup>40</sup> Chronopoulos 2012; l'edizione di riferimento per le *Consultationes Zachei christiani et Apollonii philosophi* è Feiertag, Steinmann 1994.

non ha altre occorrenze al di fuori di questi testi. Ecco i passaggi corrispondenti in BHL 1663 e nelle *Consultationes*:

Plato enim quem doctissimum ac sapientissimum perhibetis, cum de revelanda Christi majestate loqueretur, his verbis etiam signum illius intimavit futurum astruens deum cuius signum circumrotundatum [\*emendato erroneamente da Einenke in *circundatum*] et deversatum est.<sup>41</sup>

(Infatti, Platone, che voi dichiarate essere assai dotto e saggio, quando parlava della rivelazione della maestà di Cristo, con queste parole indicò anche il suo segno, affermando che sarebbe venuto un dio il cui segno è arrotondato e deviato.)

Plato enim quem doctissimum ac sapientissimum perhibetis, cum de reuelanda Christi majestate loqueretur, his uerbis etiam signum illius intimauit, futurum adstruens deum, cuius signum circumrotundatum et decusatum est.<sup>42</sup>

Guardando a queste due fonti (rese molto meno oscure dalla specificazione che è il ‘segno’ di Dio e non Dio stesso a essere *circumrotundatum et deversatum* o *decusatum*), troviamo altre due forme in luogo dei *decurtatum* e *decurvatum* nella *Legenda aurea*, ossia il *decusatum*, ‘decussato, a forma di chi greco (χ)’, delle *Consultationes* e il *deversatum*, ‘stornato, deviato, volto altrove’, di BHL 1663. La prima forma, *decusatum*, si avvicina allo stiramento per i quattro lati e richiama il simbolo decussato, ossia la croce, e potrebbe dunque accostarsi al medio inglese *todrawen* secondo l’accezione rara attestata anche nel *Purgatorio di san Patrizio*. Interessante anche la lezione di BHL 1663 che offre *deversatum*,<sup>43</sup> un termine che si attaglia meno a *todrawen* se non nelle sue accezioni tarde di ‘essere trascinato

<sup>41</sup> *Vita Sancta Katharina* (BHL 1663; Einenkel 1884, 52).

<sup>42</sup> *Consultationes Zacchei* IV.5 (Feiertag, Steinmann 1994, vol. 1, 86-88).

<sup>43</sup> È questo un probabile errore di lettura di *decusatum*, come segnala l’editore di BHL 1663 e come risulterà evidente più avanti guardando al testo del *Timeo* e dei suoi commentari, cui attingono le *Consultationes*.

via' e 'essere distratto, attratto'. In linea generale, per ambo le fonti risulta difficile pensare che, solo per questo testo e solo per un breve passo, l'agiografo inglese abbia scelto di rifarsi a una tradizione testuale ormai superata dall'opera di Jacopo. Inoltre, le *Consultationes* sono un'opera apologetica che nel sec. XIII era già uscita dal canone,<sup>44</sup> dunque non si può pensare a un'eventuale influenza esercitata direttamente sull'agiografo del *South English Legendary*. Non è comunque da scartare l'idea di un testimone inglese della *Legenda aurea* che avesse *deversatum* o *decusatum* in luogo di *decurtatum*, ma occorrerebbe uno studio più preciso della tradizione testuale della raccolta che qui non è possibile fare, anche per il numero dei testimoni.<sup>45</sup> Ciò che è da notarsi è che la polisemia di *todrawen* si accompagna abbastanza bene alle varie soluzioni lessicali impiegate nella non banale storia latina del passo: se non è possibile decidere in maniera netta su quale forma latina sia tradotta dal participio inglese, rimane una congruenza che suggerisce un qualche nesso diretto fra il dettato della *Legenda aurea*, ricco di una storia di varianti lessicali, e quanto leggiamo nella redazione A del *South English Legendary*.

È in linea con questa ipotesi un altro possibile percorso attraverso cui la redazione A sarebbe potuta giungere all'uso di *todrawen*. Come riportato fedelmente dalla *Gilte Legende*, l'apologia di Caterina nella *Legenda aurea* fa seguire alla menzione di Platone

<sup>44</sup> A riprova di ciò, i pochi testimoni delle *Consultationes* (sette) sono tutti precedenti alla metà del sec. XII e solo uno di questi supera la soglia del 1100; Feiertag, Steinmann 1994; Chronopoulos 2012.

<sup>45</sup> L'edizione critica curata da Maggioni della *Legenda aurea* è ormai un caso da manuale di come maneggiare una tradizione sovrabbondante: ciò ha richiesto gioco-forza una selezione assai ridotta del materiale, che ammonterebbe a circa un migliaio di testimoni, così che purtroppo l'apparato in questo caso non offre un supporto esaustivo. Nell'apparato di Maggioni 2007, vol. 2, 1354, l'editore e traduttore segnala come due *Passio Catharinae*, BHL 1657 (Varnhagen 1892, 26-32) e BHL 1661b (Bronzini 1960, 345-362), presentino variamente tutte e tre le forme *decusatum* (BHL 1661b), *decurtatum* e *deversatum* (BHL 1657). Tuttavia, è probabile che l'editore si sia confuso con BHL 1663 e la *Vita sanctae Katerine virginis*, poiché né BHL 1657, né BHL 1661b presentano le lezioni indicate in apparato.

un riferimento alla profezia della Sibilla: “Sibilla quoque sic ait: *Felix ille deus ligno qui pendet ab alto*” (Pure la Sibilla dice: ‘Felice quel Dio che pende dall’alto di un legno’).<sup>46</sup>

Di questo riferimento, tuttavia, non abbiamo traccia nelle redazioni del *South English Legendary*: dal momento che *todrawen* è un termine che troviamo anche nelle indicazioni inglesi del periodo relative all’esecuzione dei traditori,<sup>47</sup> è possibile congetturare che l’agiografo inglese abbia operato una crasi tra le rivelazioni dei due profeti pagani, così che *iscourged* si riferirebbe al contenuto del riferimento platonico (*circumrotundatum et decurtatum*) e *todrawen* alla parte sibillina (*ligno qui pendet ab alto*), espungendo il nome della profetessa. La soluzione è possibile, ma non è chiaro allora perché il compilatore avrebbe scelto il secondo termine della formula penale, *todrawen*, in luogo del primo e molto più pertinente *hongan*. Inoltre, l’ipotesi risulta screditata dalla plausibilità di un altro intervento che può essere avvenuto nel passaggio dalla *Legenda aurea* al *South English Legendary*, questa volta anche in L, ossia la sostituzione della Sibilla con il profeta Balaam e il relativo riferimento a Numeri 24.17 presente, per le due redazioni che ci interessano, in L119-

<sup>46</sup> *De sancta Katherina* (BHL 1667; Maggioni 2007, vol. 2, 1354-1355); una versione poco più elaborata era già nelle *Consultationes Zacchei* (Feiertag, Steinmann 1994, vol. 1, 88-89), ripresa *in toto* da BHL 1663 (Einenkel 1884, 52-53). La Sibilla, singolare stante a indicare le diverse Sibille e pseudo-Sibille già integrate tra i profeti dall’ebraismo, specie alessandrino, viene introdotta tra i profeti della venuta di Cristo con la *Prima apologia* di Giustino (Giordani 1962, 49-51); il *Contra Iudaeos, Paganos, et Arrianos Sermo de Symbolo* del vescovo Quodvultdeus, all’epoca falsamente attribuito ad Agostino, conteneva un lungo passaggio riguardante la profezia della Sibilla sull’Incarnazione (e non solo, come ci ricorda il *Dies irae*), per cui si veda l’edizione di Braun 1976, xl-xxi e 225-258. In altre parole, la Sibilla godeva già di un nome autorevolmente riconosciuto tra le schiere dei buoni pagani dalla religiosità protocristiana.

<sup>47</sup> In inglese medio corrisponde alla formula *honged and todrawe*, indicata nel significato 1c di *todrawen* nel *MED*. La pena divenne tipica in Inghilterra sotto il regno di Edoardo I (Diehl, Donnelly 2008, 58 e seguenti); si veda in proposito il poemetto dedicato all’esecuzione di Simon Fraser e William Wallace in London, BL, Harley 2253 (*Lystneth, lordynges! A newe song Ichulle bigynne*, edito in Fein 2015).

126 e A121-128. La sostituzione è suggerita dalla compresenza dei due personaggi nell'*Ordo prophetarum*, che a partire dal sec. XII con il dramma di Laon aggiunge in coda agli altri anche Balaam in groppa al suo asino,<sup>48</sup> e dalla crescente rilevanza scenica che quest'ultimo ottenne col passare del tempo nel dramma liturgico, tanto che il dramma di Rouen del sec. XIV è intitolato anche *Festum asinorum*.<sup>49</sup> Non stupirebbe dunque che l'agiografo, nel realizzare un volgarizzamento inteso per un pubblico non colto, avesse scelto di sostituire un'*auctoritas* profetica con un'altra, più vicina e con una maggior presa sulla memoria anche visiva dell'uditore. Rimane perciò dubbia la congettura di una crasi fra Platone e Sibilla nella redazione A.

In ogni caso, risulta ragionevole credere che, passando dalla redazione L del *South English Legendary* alla redazione A, ci si sposti verso una lettura più attenta e fedele degli ipotesi: mentre l'agiografo della redazione L ha tentato di fornire un significato più chiaro rispetto alla menzione astrusa di Platone nelle parole di Caterina, i compilatori della redazione A e delle altre redazioni hanno scelto un approccio più letterale e non intrusivo, forse per la fatica nel comprendere un senso chiaro che andasse oltre il valore più immediatamente denotativo delle forme latine impiegate, ottenendo così una *lectio durior* che si è conservata in buona parte della tradizione. La soluzione di L combacia anche nella sua altezza temporale con un periodo in cui la *Legenda aurea* si stava ancora imponendo come *auctoritas* nel panorama agiografico europeo e dunque appare comprensibile come l'agiografo di L, una redazione del *South English Legendary* più libera dai canoni del santorale rispetto alle successive e in cui la pressione del leggendario jacopeo si avverte meno, abbia potuto

<sup>48</sup> La presenza della Sibilla invece è osservabile fin dalle prime attestazioni, sulla scorta del *Sermo de symbolo* che rappresenta l'ipotesto principale del dramma ed è attestato anche in area inglese, nella liturgia di Sarum: Procter, Wordsworth 1882, vol. 1, cxxxix-cxliv. Sull'uso di Sarum, rimando anche agli studi in Reames 2021.

<sup>49</sup> Si veda in particolare Young 1922, 45-47. Ringrazio Marco Francescon per avermi suggerito il nesso tra Sibilla, Balaam e il dramma liturgico.

costituire eccezione e sia di fatto l'unico compilatore inglese a razionalizzare, e dunque banalizzare, il dettato latino del passo. Il fatto stesso è significativo, in quanto indica un diverso tipo di traduzione e di relazione con i destinatari, un cambiamento da una posizione esplicativa – impiegata soprattutto per un lettore ideale meno preparato – a una maggiore cura per la fonte, più frequente rivolgendosi ad un pubblico erudito. E non è detto che il redattore di A abbia derivato il suo testo dalla stessa fonte del redattore di L, il quale invece avrebbe semplificato. È possibile sia questo il caso di una fonte meno autorevole (BHL 1663) rispetto all'altra (*Legenda aurea*) oppure non ricevuta con altrettanta reverenza, scegliendo di favorire la comprensione da parte del pubblico prima che il rispetto del precedente latino.<sup>50</sup> Che l'esito sia dunque dovuto a ipotesi differenti (BHL 1663 per la redazione L e la *Legenda aurea* per la redazione A) oppure a fasi differenti del polisistema traduttivo (stessa fonte recepita diversamente),<sup>51</sup> rimane la difformità mostrata nel maneggiare la fonte latina.

### *3. Il Timeo dell'agiografo*

Dopo aver offerto alcune plausibili spiegazioni sull'origine e il senso degli argomenti platonici di Caterina nelle redazioni del *South English Legendary*, rimane da approfondire la questione se e per che tramite fosse possibile per un agiografo insulare istituire un nesso tra l'argomento platonico dell'apologia di Caterina e il *Timeo*, come potrebbe adombrare la lezione dello *Scottish Legendary*. Anzitutto vanno considerate le specificità di questo leggendario. A differenza della sua controparte meridionale, che pur con le sue sfide ancora irrisolte è stata ampiamente edita e studiata, la raccolta settentrionale ha goduto di scarsa attenzione

<sup>50</sup> A questo proposito, va ricordato che una delle tesi di Görlach 1974 indica nel diverso uso della *Legenda aurea* una differenza chiave tra redazione L e redazione A.

<sup>51</sup> Sul rapporto tra sistemi linguistico-letterari coesistenti e intersecanti in uno stesso macrosistema culturale, nonostante le diverse applicazioni che sono state fatte, ritengo ancora opportuno rimandare direttamente a Even-Zohar 2010.

da parte dei critici.<sup>52</sup> Tràdito in *codex unicus* in Cambridge, UL, Gg.2.6, il leggendario è datato tra la fine del sec. XIV e la prima metà del sec. XV,<sup>53</sup> circa cent'anni dopo il *South English Legendary*. Scritto in una varietà Scots, è una raccolta di agiografie in versi che raggiunge una certa mole (55 vite in ben 33000 versi). Da quanto dichiara l'autore nella vita di san Biagio, l'opera vuole essere una versificazione della *Legenda aurea*,<sup>54</sup> ma l'agiografo fa uso anche di numerose altre fonti, alcune delle quali identificate da Metcalfe.<sup>55</sup> Ciò è osservabile già nel brano dell'apologia di Caterina di cui ci si sta occupando, che riporto qui per intero:

Bot I haff ferly of þi slicht | þat has of wisdome sic plente | &  
doutis þat Ihesu crist suld be | syne plato þat ȝe wisest call | in  
science of ȝour doctorris all | In his tym mad probacione | of  
cristis incarnacione | & Aristotill, his prenteis, | Ane uthire of  
ȝour doctourris wise, | granttit wele þat þar was ane | þat all thing  
steryt - ellis nan - | & throw hym had þar steryng, | & þar wphald,  
and begynnyng; | & yhone sibile saug can say, | þat was sa wis  
in tyl hir day, | þat god þat hangit one þe tree | hye for mankind,  
happy is he; | & balaan spak of þe sterne | þat crist betakynt, in-  
to derne, | þat of Iacob, þe patriarche, | suld spring, & be a king  
full stark. | & syne þe wysmen of caldē, | wok full lang tyme þat  
sterne to se.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Di fatto solo con le edizioni di Horstmann 1881a e Metcalfe 1896 e con lo studio di von Cotzen 2016.

<sup>53</sup> Circa il periodo di composizione della raccolta si considerino von Cotzen, che si affida con forse troppa disinvolta alla datazione linguistica, assai spannometrica, di Metcalfe, e la datazione paleografica del codice alla prima metà del sec. XV: Horstmann 1881a, lxli; Metcalfe 1896, vol. 1, xxii-xxiii; Görlach 1994, 460; von Cotzen 2016, 2.

<sup>54</sup> La *goldine legende* del v. 17 nella vita di san Biagio; si veda Metcalfe 1896, vol. 1, 361, vv. 1-20.

<sup>55</sup> Metcalfe individua lo *Speculum maius* di Vincent de Beauvais, le *Vitae Patrum*, gli *Acta Pauli et Theclae*, il *Martyrologium Adonis*, gli *Acta Andreae et Bartholomaei* e la *Vita Niniani* di sant'Ailred of Rievaulx; Metcalfe 1896, vol. 1, xvii-xxii. Molte di queste erano già state segnalate in Horstmann 1881a, ci-cvi e Horstmann 1881b, iii-ix.

<sup>56</sup> *Katerine*, vv. 426-447 (Metcalfe 1896, vol. 2, 454).

(Certo, io mi meraviglio della vostra sottigliezza | che possiede tanta saggezza | e pure dubitate che Gesù Cristo sia esistito, | poiché Platone, che voi chiamate il più saggio | tra tutti i vostri dottori, | ai suoi tempi diede prova | dell'Incarnazione di Cristo | e Aristotele, suo discepolo, | un altro dei vostri dottori saggi, | ammise chiaramente che vi era uno | che muoveva tutte le cose – e nessun altro – | e che per mezzo suo esse avevano movimento, | sostegno e inizio; | e la Sibilla profetica disse, | che fu così saggia nel suo tempo, | che beato è quel Dio che | si appese alla croce per il genere umano; | e Balaam parlò della stella | che indicava Cristo, in modo nascosto, | quella che da Giacobbe, il patriarca, | sarebbe sorta, e che sarebbe stato un re potente. | E poi i saggi di Caldea, | vegliarono a lungo per vedere quella stella)

Resta ancora ampio lo spazio per riflessioni non esplicitate intorno a questo passo, ma ci si accontenterà qui di notare l'enumerazione di citazioni come la cifra più evidente dello stile: vengono menzionati in ordine Platone, Aristotele, la Sibilla (reintegrata traducendo fedelmente il testo della *Legenda aurea*), Balaam, i Magi (con una lunga digressione, qui non riportata, che pare tratta dall'*Officium stellae* della *Legenda aurea*). Se il pretestuoso e poco pertinente riferimento al motore immobile di Aristotele è chiaramente ripreso dalla scienza tomistica o chartresiana, come prova la precisione argomentativa che scoraggia dalla ricerca di fonti più occulte, rimane da spiegarsi in che modo l'autore eventualmente avrebbe potuto collegare il *Timeo* platonico ad una dimostrazione circa la ragionevole possibilità dell'Incarnazione così come testimoniato dalle fonti agiografiche latine. È infatti evidente che in questo brano la conoscenza esposta è sempre puntuale richiamo agli ipotesti e non invenzione: l'ipotetico nesso tra *Timeo* e Platone profeta di Cristo, in caso sussistesse, non potrebbe essere inteso come una fantasia estemporanea e richiederebbe pertanto di essere giustificato su basi testuali.

Il *Timeo* è un testo cruciale per il Medioevo, dal momento che ne plasmò la cosmologia, nel senso letterale del termine: l'opera contiene infatti la spiegazione di Platone intorno ai principi

organizzativi del mondo, lo stesso modello che, rielaborato e raffinato da Dante, fornì le basi per l'universo della *Commedia*.<sup>57</sup> Come si è detto, l'influenza che questo testo operò sulla cultura medievale fu in larga parte indiretta, tramite la rilettura di interpreti come Cicerone nel *Somnium Scipionis* o di Padri della Chiesa come Giustino e Agostino e filosofi come Boezio: la conoscenza del suo contenuto avvenne principalmente grazie alla traduzione ciceroniana e al commento fornito da Calcidio nel sec. IV, per essere poi, attraverso l'interpretazione fornita da Agostino, al centro del dibattito filosofico alla scuola di Chartres nel sec. XII.<sup>58</sup> D'altro canto, per quanto fosse un'opera nota almeno negli ambienti colti del clero medievale, abbiamo visto che nessuno dei testi menzionati tra le fonti della vita di Caterina suggerisce un legame tra la profezia di Platone e il *Timeo*. Feiertag, l'editore delle *Consultationes Zachei*, ha ricostruito quale fu il brano del *Timeo* alla base del passo che poi confluì in BHL 1663: è un estratto di *Timeo* 36b, corrispondente nella traduzione latina di Cicerone a *Timaeus* 24. Il testo latino recita:

Atque ita permixtum illud, ex quo haec secuit, iam omne  
consumpserat. Hanc igitur omnem coniunctionem duplcem  
in longitudinem diffidit mediisque accomodans mediae quasi  
**decusavit**, deinde **in orbem intorsit**, ut et ipsae secum et inter se  
ex commissura, qua e regione essent, iungerentur [...]]<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Sul *Timeo* di Platone, rimando sinteticamente a Ebrey, Kraut 2022; per la traduzione latina di Cicerone, si veda Giomini 1975. È comunque da considerare il fatto che la tradizione filosofico teologica inglese nel periodo di composizione delle agiografie che ci interessano sembra aver conosciuto il *Timeo* quasi esclusivamente tramite i commenti, casomai rifacendosi al testo di Calcidio, tanto che nel posseduto delle cinquantotto biblioteche francescane inglesi censite dal *Registrum Angliae* tra 1316 e 1336 l'unico testo platonico menzionato è il *Timeo* nella forma del commento di Calcidio, e la medesima situazione si desume per l'Università di Oxford guardando ai prestiti librari dal Merton College tra 1320 e 1410: Jayne 2023, 215-282, in particolare 234 e 257.

<sup>58</sup> Klibansky 1939, 28. Sulla scuola di Chartres, rimando in particolare a Chenu 1986.

<sup>59</sup> *Timaeus* 24 (Giomini 1975, 198-200).

(E così quella materia mescolata, da cui aveva tratto queste porzioni, si era ormai del tutto esaurita. Questa intera duplice giuntura, dunque, la divise in due per la lunghezza e, ponendo le due parti una sull'altra, unendole nel mezzo così da formare una croce (X), piegò poi ciascuna di loro a formare un cerchio e le unì, ciascuna con sé stessa e con l'altra, in un punto opposto a dove prima erano state unite [...])

In questo passo Platone spiega come l'informe Anima del Mondo sia plasmata dal Demiurgo in una sfera quadripartita (data dalla sovrapposizione di equatore ed eclittica: questi, intersecandosi negli equinozi, formano un chi greco χ, ossia una croce): difficile che un agiografo medievale cogliesse il nesso tra questo passo e il Platone della vita di Caterina, come prova l'espunzione dell'argomento apologetico nella maggior parte delle versioni.<sup>60</sup> D'altronde, la traduzione ciceroniana neppure giustifica in maniera chiara come si sia potuti passare alla lezione delle *Consultationes*.<sup>61</sup> L'anello di congiunzione testuale richiesto è fornito probabilmente da due autori già menzionati, ossia Calcidio e Giustino. Questi sono infatti gli unici nelle cui opere il luogo testuale da cui si origina il passo dell'apologo di Caterina si trova esplicitamente legato al Timeo:

Tunc hanc ipsam seriem in longum secuit et ex una serie duas fecit easque medium mediae in speciem chi Graecae litterae coartauit

<sup>60</sup> Da notare peraltro che il simbolo decussato di Dio ispirato al *Timeo* è tendenzialmente assente tra i temi affrontati nelle sillogi e nei trattati inglesi analizzati in Jayne 2023, 215-256; tra gli autori ivi elencati, è interessante che John Ridewall, francescano operante nella prima metà del sec. XIV, sulla scorta di William Wheatley (maestro di scuola a Lincoln nei primi del Trecento) attribuisca a Platone una fede cristiana professata in un medaglione riportante parte del credo, senza che il riferimento alla croce abbia alcun legame esplicito con i testi platonici. Questa è una conferma della diversa tradizione con cui a questa altezza si trasmettono da un lato il Platone cristiano e cristianizzato, dall'altro il Platone della discussione accademica sui contenuti del *Timeo*.

<sup>61</sup> Un'indagine sulla presenza di questa reinterpretazione di Platone in chiave cristologica nei Padri della Chiesa è in Bousset 1913.

curuauitque in orbes, quoad coirent inter se capita, orbemque orbi sic inseruit, ut alter eorum aduerso, alter obliquo **circitu** **rotarentur**, et exterioris quidem circuli motum eundem, quod erat eiusdem naturae consanguineus, cognominauit, interioris autem diuersum.<sup>62</sup>

(Il dio allora tagliò questa stessa unica composizione nel senso della lunghezza, facendone, di una, due e, facendo coincidere il punto medio dell'una con quello dell'altra, ad immagine della lettera greca X, le strinse insieme e incurvò in forma di cerchio, fino ad unire tra loro le estremità. Inserì dunque un cerchio nell'altro, in modo che essi ruotassero, il primo, lungo un circuito posto lateralmente, il secondo lungo un circuito posto diagonalmente.)

Et quod apud Platone in *Timeo* physicis rationibus de Filio Dei investigatur, cum ait: “Et **decussavit** eum in universo” pariter a Moyse mutuatus dixit.<sup>63</sup>

(E la frase di Platone nel Timeo, là dove tratta delle proprietà naturali del Figlio di Dio: “Lo dispone a χ nell'universo”, era appunto attinta da Mosè.)

Il *circuitu rotarentur* nel commento di Calcidio offre, a mio avviso, la fonte più plausibile per l'hapax *circumrotundatus* e dunque lo snodo necessario tra il testo del *Timeo* e quello delle *Consultationes Zacchei*, mentre Giustino restituisce la lettura del passo più coerente con ciò che leggiamo dalle *Consultationes* in poi lungo la tradizione agiografica di Caterina.<sup>64</sup> L'implicazione degna di nota per il nostro discorso è che la lettura di Giustino o di un *Commento* di Calcidio (un'opera quasi onnipresente nelle biblioteche monastiche)<sup>65</sup> reinterpretato oppure, ancor

<sup>62</sup> *Commentarium Timaei Platonis* (Moreschini 2003, 52-54).

<sup>63</sup> *Apologia prima* 60 (Marcovich 1994, 418).

<sup>64</sup> La connessione tra Giustino e il simbolo decussato di Dio è nota agli studi almeno a partire da Higgins 1836, vol. 1, 218; si vedano inoltre Bousset 1913; Goodenough 1923, 160-161.

<sup>65</sup> Come confermato in Jayne 2023, 215-256. Peraltro, come rilevato da

meglio, glossato in chiave giustinianea, così come tipico degli studi a Chartres, potrebbe dunque offrire il ponte per collegare direttamente l’apologia di Caterina nello *Scottish Legendary* al *Timeo* di Platone. Un lettore attento tanto della *Legenda aurea* quanto di Giustino e Calcidio avrebbe potuto cogliere la connessione tra il profetico Platone nelle parole di santa Caterina e il *Timeo*.<sup>66</sup> Che l’autore dello *Scottish Legendary* possa esser stato un individuo così colto è suggerito dall’erudizione che pervade il passo citato sopra dalla vita di Caterina. Soprattutto, un altro agiografo insulare attesta un simile atteggiamento e comprova la plausibilità di questa ipotesi: è il Ricardo della già citata *Vita sancte Katerine virginis* in Cambridge, CCC, 375, realizzato a St. Albans tra 1140 e 1180, anche in questo caso un testo dalla tradizione e dalla fortuna minime.<sup>67</sup> Qui troviamo scritto:

Dic age, cunctorum doctissime philosophorum, | Dic, Plato, quid sentis? Profer, precor, intima mentis, | Signaque certa satis dic et crucis et deitatis! | Nec tibi sit durum. Dic dic age: nonne futurum | Astruis esse deum, cuius sublime tropheum | Sit decusatum signumque sit orbiculatum? | Si contempletur, quid in hoc sermone notetur? | Hec duo signa satis sunt et crucis et deitatis: | Crux **decusato**, deitas nitet orbiculato. | Hec Plato.<sup>68</sup>

(Su, parla, il più sapiente di tutti i filosofi, | parla, Platone, cosa ne pensi? Rivelà, ti prego, i segreti della tua mente, | e mostra segni che siano chiari a sufficienza della croce e della divinità! | E non ti sia gravoso. Parla, parla, avanti: non affermi forse | che

Somfai 2002, le copie manoscritte, e le relative glosse, sia del *Timaeus* latino, sia del commento di Calcidio si moltiplicano già a partire dal sec. XI, così che a quell’altezza “Plato and Calcidius [...] were no longer read by only a few isolated scholars and in a small number of centres, instead they found their way to a larger audience” (Somfai 2002, 21).

<sup>66</sup> Anche un *layman* avveduto come Chaucer seppe individuare il nesso tra argomenti platonici e testo del *Timeo*, come esplicitato nella sua già citata traduzione di Boezio.

<sup>67</sup> Per le informazioni su questa vita, si vedano Bray 1984, 53; Orbán 1992, 153-163.

<sup>68</sup> Orbán 1992, 198, vv. 235-244.

Dio esisterà, il cui trofeo sublime | sarà a forma di  $\chi$  e avrà un segno circolare? | Se qualcuno ci riflette, cosa vedrà in queste parole? | Questi due sono segni sufficienti, sia della croce che della divinità: | la croce è a forma di  $\chi$ , la divinità risplende nel segno circolare. Questo dice Platone.)

Appare assai probabile che questa versione sia un’interpolazione della *Vulgata* di Caterina alla luce del *Timaeus* ciceroniano, come prova la presenza di *decusatum* legato alla *crux*, sempre per il tramite di Giustino o forse di una glossa a Calcidio (ma il passo è congruente anche con le *Consultationes*), e ancor più *orbiculatum*, che invece distanzia la vita dal *circumrotundatum* delle *Consultationes* e la avvicina al passo di Calcidio (“in speciem chi Graecae litterae coartauit curuauitque in orbes, quoad coirent inter se capita, orbemque orbi sic inseruit”), in un periodo che avvicina il testo alla temperie culturale di Chartres. Ricardo è un’eccezione che qui avvalora la tesi: per un individuo adeguatamente preparato (e con un suo gusto per l’esibizione intellettuale, parrebbe, tanto che nella vita latina abbiamo anche un nome d’autore) era virtualmente possibile collegare la citazione platonica nell’apologia di Caterina con il *Timeo* dei commentari o il suo dettato. La traduzione di *tym* come il titolo del testo platonico rimane certo dubbia, ma si rivela in qualche misura possibile, anche perché lo *Scottish Legendary*, alla luce dell’intero passo apologetico ove si inserisce l’eventuale riferimento al *Timeo*, suggerisce la figura di un compilatore che non aveva timore di fare sfoggio di una gamma notevole di *auctoritates*, inanellando citazioni e riferimenti più ricercati rispetto agli agiografi delle altre vite inglesi di Caterina.

#### 4. Conclusioni

La panoramica offerta sulle vite in inglese medio di santa Caterina mostra che la ricezione di Platone nell’agiografia inglese fu, almeno per i casi osservati, complicata da una trasmissione imperfetta della sua dottrina e da una conoscenza filosofica

carente, come abbiamo visto nella *Gilte Legende*; un platonismo carsico, di cui è difficile ricostruire il flusso attraverso il tempo e i testi, per noi come anche per gli agiografi stessi. Infatti, in alcune occasioni ciò rese difficile per i compilatori dare un senso alla scienza platonica che ricevevano; ma non sempre, dato che la ripresa del platonismo nel sec. XII si riverberò tramite Giustino e Calcadio sulla produzione insulare, come forse suggerisce lo *Scottish Legendary*, il cui autore avrebbe avuto gli strumenti per collegare anche il *Timeo* all’apologia di Caterina e menzionarlo. Tuttavia, nella tradizione della vita di Caterina si osserva soprattutto uno iato evidente tra la produzione agiografica e la trattatistica filosofica platonica: gli agiografi ricevettero il Platone menzionato nelle vite e raramente seppero fare ponte con il corpus platonico, neoplatonico o platonistico. Come per i due passi affrontati della raccolta settentrionale e del *South English Legendary*, il comune denominatore rimane l’oscurità: una difficoltà nell’afferrare con sicurezza i processi all’origine del platonismo attestato nell’agiografia. La *crux* data dal termine *todrawen*, pur con alcune possibili spiegazioni, manca di una soluzione definitiva; ugualmente, nonostante gli argomenti in supporto, che il *tym* della vita settentrionale indichi il *Timeo* rimane per il momento una lettura più ardita e quindi meno plausibile rispetto al semplice ‘tempo’. La presenza umbratile e sfuggente di Platone nel pensiero cristiano medievale risulta tale anche nell’ambito letterario delle vite dei santi inglesi, almeno in quelle di Caterina d’Alessandria.

In questo panorama frastagliato, il piccolo caso analizzato pare suggerire all’interno del polisistema traduttivo una gerarchia fra i tre atteggiamenti dell’agiografia inglese in relazione alle fonti, specialmente a passi di contenuto dottrinale: una relativa libertà d’azione, l’alternativa tra ripresa fedele ed espunzione, il superamento tramite integrazioni. La redazione L del *South English Legendary* testimonia il primo *modus operandi*, dove l’agiografo optò per privilegiare un testo comunicativo a scapito della fedeltà, ma questa fu una soluzione eccezionale, che non

ebbe seguito: la norma fu invece la seconda strategia, la scelta tra fedeltà al dettato o soppressione del contenuto opaco, in ambo i casi espressione di una maggior reverenza verso la fonte. L'opzione di un approccio più fedele, anche se il risultato poteva risultare meno chiaro o ambiguo, è attestata dalla redazione A del *South English Legendary*, mentre la grande maggioranza delle vite, come il testo della *Gilte Legende*, preferì rimuovere le oscurità tagliando. Infine, raccolte come lo *Scottish Legendary* adombrano una conoscenza puntuale delle fonti e un superamento delle stesse tramite l'interpolazione di diverse *auctoritates*, ma anche questo fu un atteggiamento, come il primo, del tutto minoritario. L'altezza cronologica sembra dirimente nel decidere fra i tre modi di volgarizzare, così come l'evolversi del ruolo della *Legenda aurea* nel canone agiografico: il massimo fiorire dell'agiografia inglese, nel sec. XIV, coincise con l'apice dell'autorevolezza raggiunta dalla raccolta di Jacopo da Varazze e quindi con un rapporto più deferente dei volgarizzatori insulari verso questo grande leggendario.

## BIBLIOGRAFIA

- Ahbel-Rappe, Sara. 2006. "Plato's Influence on Jewish, Christian, and Islamic Philosophy". In: Hugh H. Benson (ed.). *A Companion to Plato*. Malden (MA)/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing Ltd (Blackwell Companions to Philosophy, 36), 434-451.
- Blurton, Heather, Wogan-Browne, Jocelyn (eds.). 2011. *Rethinking the South English Legendaries*. Manchester: Manchester University Press (Manchester Medieval Literature and Culture).
- Bousset, Wilhelm. 1913. "Platons Weltseele und das Kreuz Christi". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 14/4, 273-285.
- Braun, René (ed.). 1976. *Quodvultdeus Carthaginiensis, Opera tributa*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 60).
- Bray, Jennifer R. 1984. *The Legend of St. Katherine in Later Middle English Literature*. Unpublished PhD Diss. University of London.
- Bronzini, Giovanni B. 1960. "La leggenda di S. Caterina d'Alessandria.

- Passioni greche e latine". *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei Ser. 8, 9*, 257-416.
- Burnley, David, Wiggins, Alison (eds.). 2003. *The Auchinleck Manuscript*. National Library of Scotland, vers. 1.1, last accessed 11/08/2025, <http:// auchinleck.nls.uk/>.
- Chenu, Marie-Dominique, Vian, Paolo (trad.). 1986. *La teologia nel XII secolo*. Milano: Jaca Book (Biblioteca di Cultura Medievale. Di fronte e attraverso, 169).
- Chiesa, Paolo. 2020. "Le 'edizioni scientifiche' di testi agiografici fra teoria e prassi". In: Paulo F. Alberto *et al.* (eds.). *Understanding Hagiography. Studies in the Textual Transmission of Early Medieval Saints' Lives*. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo (Quaderni di Hagiographica, 17), 5-26.
- Chronopoulos, Tina. 2012. "The Date and Place of Composition of The Passion of St Katherine of Alexandria (BHL 1663)". *Analecta Bollandiana* 130/1, 40-88.
- D'Angelo, Edoardo (ed.). 2015. *Terni medievale. La città, la chiesa, i santi, l'agiografia*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria, 54. Studi sulla diocesi di Terni-Narni-Amelia, 4).
- D'Ardenne, Simonne R.T.O., Dobson, Eric J. (eds.). 1981. *Seinte Katerine. Re-Edited from MS Bodley 34 and the Other Manuscripts*. Oxford: Oxford University Press (Early English Text Society Supplementary Series, 7).
- D'Evelyn, Charlotte, Mill, Anna J. (eds.). 1956-59. *South English Legendary, Edited from Corpus Christi College Cambridge MS. 145 and British Museum MS. Harley 2277*. 3 vols. Oxford: Oxford University Press (Early English Text Society, 235, 236, 244).
- Diehl, Daniel, Donnelly, Mark P. 2008. *The Big Book of Pain. Torture and Punishment Through History*. Stroud: The History Press.
- Dombart, Bernard, Kalb, Alfons (edd.). 1955. *Aurelius Augustinus, Opera, Pars XIV, I. De civitate Dei libri I-X*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum Serie Latina, 47).
- Donnini, Mauro. 2002. "Caterina di Alessandria". In: Elio Guerriero, Dorino Tuniz (edd.), *Il grande libro dei santi. Dizionario encyclopedico*. Vol. 1. Cinisello Balsamo: San Paolo, 381-383.
- Einenkel, Eugen (ed.). 1884. *The Life of Saint Katherine: With Its Latin*

- Original*. London: N. Trübner (Early English Text Society. Original Series, 80).
- Even-Zohar, Itamar. 2010. *Papers in Culture Research*. Tel Aviv: Unit of Culture Research, Tel Aviv University.
- Feiertag, Jean L., Steinmann, Werner (éd.). 1994. *Questions d'un païen à un chrétien. Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi*. 2 voll. Paris: Les éditions du cerf (Sources chrétiennes, 401, 402).
- Fein, Susanna G. (ed.). 2015. *The Complete Harley 2253 Manuscript*. 3 voll. Kalamazoo (MI): Medieval Institute Publications (Middle English Texts Series).
- Folena, Gianfranco, 1991. *Volgarizzare e tradurre*. Torino: Einaudi (Saggi brevi, 17).
- Gersh, Stephen, Hoenen Maarten J.F.M. (eds). 2002. *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Berlin/New York (NY): De Gruyter.
- Gibbs, Henry H. (ed.). 1884. *The Life and Martyrdom of Saint Katherine of Alexandria; Virgin and Martyr*. London: Nichols and Sons.
- Giomini, Remo (ed.). 1975. *Marcus Tullius Cicero, De divinatione; De fato; Timaeus*. Leipzig: Teubner (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 46).
- Giordani, Igino (ed.). 1962. *Le Apologie di S. Giustino*. Roma: Città Nuova.
- Girgenti, Giuseppe. 1990. "Giustino Martire, il primo platonico cristiano". *Rivista di filosofia neo-scolastica* 82, 214-255.
- Goodenough, Erwin R. 1923. *The Theology of Justin Martyr*. Jena: Frommannsche Buchhandlung (Walter Biedermann).
- Görlach, Manfred. 1974. *The Textual Tradition of the South English Legendary*. Leeds: University of Leeds, School of English (Leeds Texts and Monographs. New Series, 6).
- Görlach, Manfred (ed.), 1976. *An East Midland Revision of the South English Legendary. A Selection from MS C.U.L. Add.3039*. Heidelberg: Winter (Middel English Texts, 4).
- Görlach, Manfred, 1994. "Middle English Legends, 1220-1530". In: Guy Philippart, Monique Goullet (edd.). *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Vol. 1. Turnhout: Brepols (Corpus

- Christianorum. Hagiographies), 429-485.
- Hamer, Richard F.S., Russell, Vida. 1989. “A Critical Edition of Four Chapters from the *Légende Dorée*”. *Mediaeval Studies* 51, 131-204.
- Hamer, Richard F.S., Russell Vida (eds.). 2006-12. *Gilte Legende*. 3 voll. Oxford: Oxford University Press (Early English Text Society. Original series, 327, 328, 339).
- Higgins, Godfrey. 1836. *Anacalypsis, An Attempt to Draw Aside the Veil of the Saitic Isis; or an Inquiry into the Origin of Languages, Nations and Religions*. 2 voll. London: Longman, Rees, Orme, Brown, Green, and Longman.
- Horstmann, Carl (Hrsg.). 1881a. *Altenglische Legenden. Neue Folge; mit Einleitung und Anmerkungen*. Heilbronn: Henninger.
- Horstmann, Carl (Hrsg.). 1881b. *Barbour's des schottischen Nationaldichters Legendensammlung nebst den Fragmenten seines Trojanerkrieges*. Heilbronn: Henninger.
- Horstmann, Carl (ed.). 1887. *The Early South English Legendary or Lives of Saints. I. MS. Laud, 108, in the Bodleian Library*. London: Trübner (Early English Text Society, 87).
- Huber, Emily R., Robertson, Elizabeth (eds.). 2016. *The Katherine Group. MS Bodley 34. Religious Writings for Women in Medieval England*. Kalamazoo (MI): Medieval Institute Publications (TEAMS Middle English Texts Series).
- Jenkins, Jacqueline, Lewis, Katherine J. (eds.). 2003. *St Katherine of Alexandria. Texts and Contexts in Western Medieval Europe*. Turnhout: Brepols (Medieval Women: Texts and Contexts, 8).
- Junod, Éric, Kaestli, Jean-Daniel (eds.). 1983. *Acta Iohannis*. 2 voll. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Series apocryphorum, 1, 2).
- Kantorowicz, Ernst H. 1942. “Plato in the Middle Ages”. *The Philosophical Review* 51/3, 312-323.
- Klibansky, Raymond. 1939. *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*. London: Warburg Institute.
- Klostermann, Erich, Seeberg, Erich. 1924. *Die Apologie der Heiligen Katharina*. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse, 2).
- Köpke, Friedrich K. (Hrsg.). 1852. *Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des 13. Jahrhunderts*, Quedlinburg/Leipzig: G. Basse

- (Bibliothek der gesammten deutschen Nationalliteratur von der ältesten bis auf die neuere Zeit, 32).
- Liszka, Thomas R. 1985. “The First ‘A’ Redaction of the *South English Legendary*. Information from the ‘Prologue’”. *Modern Philology* 82, 407-13.
- Liszka, Thomas R., 2001. “The ‘South English Legendaries’”. In: Thomas R. Liszka, Lorna E. M. Walker Fourt (eds.). *The North Sea World in the Middle Ages. Studies in the Cultural History of North-Western Europe*. Dublin: Court Press, 243-280.
- MacBain, William (ed.). 1964. *Clemence of Barking, The Life of St. Catherine*. Oxford: Blackwell (Anglo-Norman Texts, 18).
- Maggioni, Giovanni P. 1995. *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della ‘Legenda aurea’*. Spoleto: Centro italiano di studi sull’alto Medioevo (Biblioteca di Medioevo latino, 8).
- Maggioni, Giovanni P. (ed.). 2007. *Jacobus de Voragine, Legenda aurea. Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.* Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo; Milano: Biblioteca Ambrosiana (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 20. Serie II, 9).
- Maggioni, Giovanni P. (ed.). 2013. *Jean de Mailly, Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum: supplementum hagiographicum*. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo (Millennio medievale, 97. Testi, 21).
- Marcovich, Miroslav (ed.). 1994. *Iustini Martyris Apologiae pro christianis*. Berlin/New York (NY): de Gruyter (Patristische Texte und Studien, 38).
- Metcalfe, William M. (ed.). 1896. *Legends of the Saints in the Scottish Dialect of the 14th Century*. 6 voll. Edinburgh/London: W. Blackwood and Sons (Scottish text society 13, 18, 23, 25, 35, 37).
- Jayne, Sears. 2023. *Plato in Medieval England. Pagan Scientist, Alchemist, Theologian*. Edited by Christopher Moore. Turnhout: Brepols (Disputatio, 37).
- Moreschini, Claudio (ed.). 2003. *Calcidio, Commentario al Timeo di Platone*. Milano: Bompiani (Il pensiero occidentale).
- Morris, Richard (ed.). 1868. *Chaucer’s Translation of Boethius’s ‘De consolatione Philosophiae’*. London: published for the Early English Text Society by N. Trübner & Co. (Extra series, v).
- Orbán, Arpad P. (ed.). 1992. *Vitae sanctae Katharinae*. 2 voll. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 119, 119A).

- Paoli, Emore (ed.). 2001. *Bartolomeo da Trento, Liber epilogorum in gesta sanctorum*. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 2).
- Pickering, Oliver S. 1978. “The Expository Temporale Poems of the *South English Legendary*”. *Leeds Studies in English* 10, 1-17.
- Powell, Susan (ed.). 2009-11. *John Mirk's Festial*. 2 voll. Oxford: Oxford University Press (Early English text society. Original series, 334, 335).
- Press, Gerald A. (ed.). 2012. *The Continuum Companion to Plato*. London/New York (NY): Continuum International Publishing Group (Continuum Companions to Philosophy).
- Procter, Francis, Wordsworth, Christopher (eds.). 1882. *Breviarium ad usum insignis Ecclesiae Sarum*. 3 voll. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reames, Sherry L. 2021. *Saints'Legends in Medieval Sarum Breviaries*. York: York Medieval Press (York Manuscript and Early Print Studies, 2).
- Serjeantson, Mary S. (ed.). 1938. *Osbern Bokenham, Legendys of Hooly Wummen*. London: Oxford University Press (Early English Text Society. Original Series, 206).
- Somfai, Anna, 2002. “The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato’s ‘Timaeus’ and Calcidius’s ‘Commentary’”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65, 1-21.
- Startridge, Frederick E. (ed.). 1900. *The Golden Legend or Lives of the Saints, as Englished by William Caxton*. London: J.M. Dent (Temple Classics).
- von Cotzen, Eva. 2016. *The “Scottish Legendary”. Towards a Poetics of Hagiographic Narration*. Manchester: Manchester University Press (Manchester medieval literature and culture).
- Varnhagen, Hermann. 1892. *Eine lateinische Bearbeitung der Legende der Katharina von Alexandrien in Distichen*. Erlangen: F. Junge.
- Weatherly, Edward H. (ed.). 1936. *Speculum Sacerdotale*. London: Oxford University Press (Early English Text Series. Original Series, 200).
- Winstead, Karen A. (ed.). 1999. *John Capgrave, The Life of Saint Katherine*. Kalamazoo (MI): Medieval Institute Publications (TEAMS Middle English Texts Series).
- Young, Karl, 1922. “Ordo Prophetarum”. *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts, and Letters* 20, 1-82.

### MANOSCRITTI DIGITALIZZATI CONSULTATI

- Bruxelles, Koninklijke Bibliotheek van België, 9228 (ed. digitale: <https://opac.kbr.be/LIBRARY/doc/SYRACUSE/18413268>, data dell'ultima consultazione: 11/08/2025).
- Oxford, Bodleian Library, English Poet. A (ed. digitale: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/52f0a31a-1478-40e4-b05bfddblad076ff/>, data dell'ultima consultazione: 11/08/2025).
- Paris, Bibliothèque nationale de France, 241 (ed. digitale: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84260044>, data dell'ultima consultazione: 11/08/2025).
- Paris, Bibliothèque nationale de France, Arsenal 3683 (ed. digitale: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55009440z>, data dell'ultima consultazione: 11/08/2025).



LORENZO FERRONI

REINTERPRETARE ALESSANDRO  
NEL MEDIOEVO TEDESCO:  
IL CASO DEL *BASLER ALEXANDER*

This article explores the multifaceted reception of Alexander the Great in medieval German literature. Alexander's historical image as both an exemplary leader and a figure prone to excess and hubris has been continuously reinterpreted, shaped by diverse cultural, religious, and political contexts. Central to this study is the differentiation of three primary interpretative trends: Alexander as an instrument of divine providence within a biblically framed universal history; as a negative *exemplum* used to warn against vices like pride and greed; and as an idealized model of perfect kingship, embodying chivalric virtues and noble leadership. The *Basler Alexander*, one of the three redactions of the *Alexanderlied*, resists alignment with these dominant interpretative frameworks. Unlike other texts, it avoids explicit moral judgments or allegorical readings. Instead, it presents a concise and secularized narrative, emphasizing Alexander's conquests and marvels without extensive extradiegetical commentary or idealization. Through codicological analysis and comparison with other versions, the article highlights how this redaction offers a factual and less idealized portrait of Alexander suitable for its integration within a manuscript conceived as a secular universal chronicle.

La figura di Alessandro Magno è caratterizzata da un'ambiguità di fondo. Eccellente stratega, condottiero esemplare e *rex litteratus*, viene anche descritto come un uomo dal temperamento mutevole, incline all'ira e agli eccessi.<sup>1</sup> La sua fame insaziabile

<sup>1</sup> Paradigmatico è l'episodio della morte di Clito il Nero, ucciso da Alessandro in preda all'ira e all'ebbrezza. Quinto Curzio Rufo, nelle *Historiae Alexandri Magni Macedonis* (CR), descrive così lo stato d'animo del re: "Iam tantum irae conceperat rex, quantum vix sobrios ferre potuisset" (CR VIII, 5; edizione di riferimento: Hedicke 1908). Una conferma della tendenza di Alessandro a lasciarsi andare all'ebbrezza si trova nelle *Vite* di Plutarco (Pl): "Per quanto, in linea di massima, fosse il più piacevole tra tutti i re [...], al momento del brindisi diventava sgradevole per la sua boria, e davvero un soldattaccio, personalmente lasciandosi andare a spacconate o dando campo

di conoscenza e di conquista è sia elogiata che tacciata di *hybris*, e il re viene al contempo ammirato e criticato. Non sono rari i casi di *imitatio* – non senza il rischio che ad altri sovrani fossero associati gli aspetti negativi relativi al carattere di Alessandro<sup>2</sup> – e, addirittura, di venerazione del re: vari culti a lui dedicati sono testimoniati in diverse città come Alessandria, Atene, Rodi ed Eritre,<sup>3</sup> e già mentre era in vita la sua natura divina come figlio di Zeus-Ammone era stata confermata durante la visita all'oracolo di Siwah, uno dei momenti chiave nella costruzione del mito di Alessandro.<sup>4</sup>

Alla precoce mitizzazione della figura del sovrano, si aggiunge il fatto che le fonti storiografiche relative ad Alessandro non sopravvivono in alcun testo contemporaneo o ellenistico, ma ci vengono tramandate per la maggior parte da opere di epoca romana, fra cui le *Historiae Alexandri Magni Macedonis* di Quinto Curzio Rufo (I secolo), le *Vite* di Plutarco (I-II secolo), l'*Anabasi di Alessandro* di Arriano (II secolo) e l'*Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* di Marco Giuniano Giustino (II-III secolo). Alessandro è quindi di per sé “a product of later ages”:<sup>5</sup> figura già “recepita” e rielaborata nel mondo romano, rimane aperta a continue reinterpretazioni attraverso scritture e

con eccessiva smodatezza agli adulatori” (*Pl Alessandro*, 23, 7; edizione di riferimento: Magnino 1996).

<sup>2</sup> In epoca romana, Alessandro veniva imitato indossandone i presunti *spolia*: Pompeo possedeva quella che riteneva fosse la mantella del macedone e venne paragonato ad Alessandro per la sua crudeltà; cfr. Wallace 2018, 171. Anche Caligola sosteneva di possedere la corazza di Alessandro; cfr. Woods 2006-2007.

<sup>3</sup> Cfr. Wallace 2018, 182-187.

<sup>4</sup> Alla discendenza divina da parte di padre (Filippo II di Macedonia si proclamava discendente di Eracle e, di conseguenza di Zeus), avvalorata a Siwah, si aggiunge il collegamento alla stirpe Eacide da parte di madre. Il doppio legame con Eracle e Zeus da una parte e con Achille dall'altra rafforzava l'idea che Alessandro fosse una sorta di erede naturale di divinità ed eroi greci. Sulla creazione del mito di Alessandro, si vedano Goukowsky 1978; Goukowsky 1981.

<sup>5</sup> Wallace 2018, 162.

riscritture con una trasmissione notevole sia dal punto di vista spaziale che da quello temporale. Con la loro graduale diffusione, le varie biografie del macedone si differenziano e si arricchiscono di leggende, interpretazioni e significati, evidenziando come la materia alessandrina sia “at once transculturally relevant and bound to particular local activities of retelling, reappropriating, and transmitting”.<sup>6</sup>

Particolarmente incline alla contaminazione e a queste tendenze rielaborative è il filone “romanzesco” dei testi su Alessandro Magno, che ha il suo nucleo principale nel *Romanzo d’Alessandro* greco. Testo complesso, proteiforme e di difficile datazione,<sup>7</sup> è anche conosciuto come *Pseudo-Callistene* (*PC*) poiché uno dei testimoni ne attribuisce erroneamente la paternità allo storico Callistene che accompagnò Alessandro durante le sue campagne militari. Lo scheletro narrativo di *PC* ricalca (anche se spesso in maniera confusionaria) la vita di Alessandro, integrandola con elementi fantastici e leggende, alcune delle quali nate probabilmente quando il re era ancora in vita. *PC* viene tradotto in latino nel IV secolo da Giulio Valerio e nel X secolo da Leone Arciprete. In particolare, il testo di Leone (*Leo*) e le sue versioni interolate oggi conosciute con il nome *Historia de Preliis* (*HdP*)<sup>8</sup> vantano una enorme diffusione nel medioevo e sono tradotti in tutte le lingue volgari europee, testimoniando così non solo l’intrinseca transculturalità della figura di Alessandro, ma anche la traducibilità e l’adattabilità della materia alessandrina in molteplici contesti storico-politici e culturali.

<sup>6</sup> Stock 2016, 4.

<sup>7</sup> Le due ipotesi prevalenti sono anche estremamente distanti dal punto di vista cronologico: mentre alcuni studiosi ritengono che il testo sia di età ellenistica (tra la fine del IV e la fine del I secolo a.C.), altri sostengono che non sia stato composto prima del III secolo. Il dibattito è riassunto in Stoneman 2007, xxv-xxxiv, insieme a una panoramica degli indizi a favore e contro ciascuna ipotesi.

<sup>8</sup> *HdP* viene considerato come testo indipendente da *Leo* a partire dallo studio di Ausfeld 1886 e viene suddiviso dagli studiosi in tre recensioni ( $I^1$ ,  $I^2$  e  $I^3$ ) composte fra il 1100 e il 1236.

Questo contributo mira a fornire una panoramica sulla ricezione della figura di Alessandro Magno nel medioevo tedesco, la quale viene funzionalizzata secondo tre “tendenze” interpretative principali, non sempre nitidamente divise l’una dall’altra. Alessandro viene visto come parte della *historia salutis*, come *exemplum* negativo e come modello di regalità perfetta. Dopo un tentativo di collocazione di alcuni testi della tradizione alessandrina medievale tedesca all’interno di queste categorie, verrà indagata la posizione particolare di una delle redazioni dell’*Alexanderlied*, il *Basler Alexander* (*B*), dove nessuna di queste tendenze dominanti spicca con forza. Nell’analisi, oltre alla contestualizzazione codicologica di *B* (trādito nel manoscritto Basel, Universitätsbibl., Cod. E VI 26) e al confronto con le altre *Fassungen* dell’*Alexanderlied*, verrà evidenziato come l’Alessandro della redazione di Basilea non sia oggetto di commenti extradiegetici moralizzanti e si configuri come una figura meno idealizzata e più connessa a una visione laica della storia.

### 1. Alessandro nel medioevo tedesco

In età postclassica, la narrativa alessandrina riscuote un grande successo non solo a causa della già enorme fama di Alessandro, ma anche grazie ad altri due importanti fattori: il tentativo, da parte di svariati membri dell’aristocrazia europea, di ricondurre l’origine della propria *gens* ad Alessandro e, soprattutto, l’aggiunta di valenza politico-religiosa alla figura del re macedone, enfatizzando il suo ruolo nella *translatio imperii*.

Molti sono coloro che si ritenevano eredi di Alessandro Magno, e la creazione di legami di lignaggio tra personalità di spicco della regalità e il condottiero macedone non è una novità medievale. Già nel 192 a.C., Alessandro di Megalopoli si identificava come discendente di Alessandro Magno, e molti altri dopo di lui dichiaravano una parentela con gli Argeadi o gli Eacidi.<sup>9</sup> Questo

<sup>9</sup> Cfr. Wallace 2018, 172-175.

fenomeno si ripresenta anche nel medioevo, dove anche l'origine dei popoli germanici è talora ricondotta ad Alessandro stesso o a figure del suo *entourage*. A titolo esemplificativo, si possono menzionare due casi. Il primo è quello di Otfrid von Weißenburg (800 ca. – 870 ca.), che, nell'*Evangelienbuch (EB)*,<sup>10</sup> identifica Alessandro come antenato dei Franchi:

Las ih iu in alawar / in einen buachon (ih weiz war), // sie in sibbu  
joh in ahtu / sin Alexandres slahtu, // Ther worolti so githrewita,  
/ mit suertu sia al gistrewita // untar sinen hanton / mit filu herten  
banton (*EB I. 1*, 87-90).

Ho letto per voi in verità / in un libro (lo so per certo), // che essi  
per stirpe e per valore / sono discendenti di Alessandro, // il quale  
minacciò il mondo, / lo sottomise con la spada // sotto il suo  
dominio / con pesanti vincoli.<sup>11</sup>

Attraverso la creazione di questo legame viene aumentato il prestigio dei Franchi, associati a un sovrano che conquistò il mondo intero e quindi implicitamente destinati a fare altrettanto. Un secondo esempio è la menzione di Alessandro nel contesto dell'*origo Saxorum*: secondo questa genealogia mitica, i Sassoni sarebbero i discendenti di quella parte dell'esercito di Alessandro che migrò verso nord dopo che i diadoci si spartirono il regno. La tradizione che collega i Sassoni ad Alessandro Magno ha la sua prima testimonianza scritta nel X secolo, quando Vitichindo di Corvey (930 ca. – 973 ca.), nei *Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, suggerisce tre possibili origini di questa *gens*: accanto a quella greca (che Vitichindo predilige), il cronista menziona la possibilità di una discendenza da *Dani* e *Northmanni* o dagli Angli stanziati in Britannia.<sup>12</sup> Poi, dall'XI secolo, l'ipotesi greca diventa

<sup>10</sup> Edizione di riferimento: Erdmann 1973.

<sup>11</sup> Dove non altrimenti specificato, i passi tradotti sono a opera di chi scrive e sono da intendersi come traduzioni di servizio al fine di agevolare la comprensione del testo.

<sup>12</sup> Cfr. Händl 2019, 121-124.

predominante e si consolida anche nella tradizione volgare. Ne è un esempio il seguente passaggio della *Kaiserchronik (KC)*:<sup>13</sup>

Der Sahsen grimmigez muot / tet im dô laides genuoc. / die lîset man daz si wâran / des wunderlichen Alexanders man, / der ze Babilonje sîn ende genam. / dô teilten sîn scaz vier sîne man, / die wolten wesen kunige. / die andern fuoren wîten irre after lante, / unz ir ain teil mit scefmenige / kômen ûf bî der Elbe, / dâ duo der site was / daz man diu micheln mezzer hiez sahs, / der di rechen manegez truogen, / dâ mit si di Duringe sluogen. / mit untriwe kômen si in aine sprâche: / die Sahsen den fride brâchen. / von den mezzern wassen / sint si noch gehaizen Sahsen (KC 325-342).

Lo spietato animo dei Sassoni / gli inflisse dolori a sufficienza. / Si legge che essi erano / uomini del meraviglioso Alessandro, / che a Babilonia ebbe la sua fine. / Quattro dei suoi uomini si divisero il suo tesoro, / volevano diventare dei re. / Gli altri vagarono a lungo per terre lontane, / finché una loro parte con molte navi / giunse presso l'Elba, / dove vigeva l'usanza / che i grandi coltelli fossero chiamati *sahs*, / che i guerrieri portavano / per abbattere i Turingi. / Strinsero un accordo con slealtà: / i Sassoni ruppero la pace. / Dagli affilati coltelli / sono ancora chiamati Sassoni.

L'associazione fra i Sassoni e Alessandro nella *KC* – che riprende quasi *verbatim* un passaggio dell'*Annolied (AL)*<sup>14</sup> – è sempre legata al conferimento di maggior prestigio a questa popolazione, evidenziandone lo spirito combattivo tramite l'espressione *grimmigez muot*.

Particolarmente influente nel medioevo è l'*interpretatio biblica* della figura di Alessandro Magno, la quale viene criticata, ma anche inquadrata all'interno della *historia salutis*. Da una parte, Alessandro viene menzionato esplicitamente nel primo Libro dei Maccabei (1 Maccabei 1, 1-7) per contestualizzare gli eventi storici che porteranno al dominio seleucide, al conflitto

<sup>13</sup> Edizione di riferimento: Schröder 1895.

<sup>14</sup> *AL* 21. Edizione di riferimento: Nellmann 1975.

religioso in Giudea e alla rivolta dei Maccabei. Qui il re viene descritto come potente ma colpevole di *superbia*, peccato capitale di cui Alessandro è accusato di riflesso anche in svariati testi alessandrini medievali di carattere moralistico-didattico, come lo *Straßburger Alexander*, di cui si dirà più avanti. Il Libro di Daniele, invece, è fondamentale per l'inserimento di Alessandro all'interno di una storia del mondo guidata dalla Provvidenza e per lo sviluppo del concetto medievale di *translatio imperii*.<sup>15</sup> Il sogno di Nabucodonosor (Daniele 2), la visione delle quattro bestie (Daniele 7) e la visione dell'ariete e del caprone (Daniele 8) descrivono simbolicamente la successione del potere imperiale terreno da Est a Ovest. Nel medioevo, l'idea della storia come trasferimento dell'autorità sovrana universale da un regno all'altro viene utilizzata per legittimare il potere del Sacro Romano Impero, considerato come naturale erede dell'Impero Romano e, secondo una prospettiva escatologica, come ultimo impero terreno, il quale avrebbe preparato il mondo all'avvento del Regno di Dio. Il potere universale sarebbe quindi un'istituzione voluta da Dio, e il regno di Alessandro Magno una delle varie tappe che porteranno all'instaurazione del regno divino.

Nel medioevo cristiano, quindi, l'immagine di Alessandro si arricchisce di nuove sfaccettature, ma mantiene il suo carattere ambiguo e transculturale, suscitando ammirazione e critiche. Di conseguenza, le opere della letteratura tedesca medievale su Alessandro Magno rappresentano e interpretano (in modo e misura diversi) le varie sfumature della figura del re. I primi testi alessandrini in *Mittelhochdeutsch* (come, ad esempio, le redazioni *V* e *S* dell'*Alexanderlied*) sono enormemente influenzati dall'interpretazione biblica della figura di Alessandro. La loro natura spirituale è duplice: da un punto di vista escatologico, il re macedone è visto come *instrumentum dei* e come tassello fondamentale nella storia umana per la realizzazione della volontà

<sup>15</sup> La lettura escatologico-provvidenzialistica del Libro di Daniele deriva dai Padri della Chiesa (si vedano, ad esempio, i *Commentaria in Danielem* di Girolamo).

divina, mentre, da una prospettiva di tipo moralistico-didattica, Alessandro viene trattato come un esempio negativo di vizi capitali come la superbia e l'avidità. Secondo Klaus Grubmüller, questa è “a particularity of the German literature. Neither the Latin epics (Walter of Châtillon and, later, Quilichinus of Spoleto), nor the French place such an emphasis”.<sup>16</sup> Nel XIII secolo, con il dominio della letteratura cortese, questa componente clericale si affievolisce. Alessandro diventa un mezzo per la rappresentazione degli ideali cavallereschi e viene descritto come un cavaliere valoroso e come modello di regalità perfetta – sempre, però, guidato dalla mano divina. Nel tardo medioevo, la letteratura devozionale tedesca riprende l'intento moralizzante e didattico proprio dei primi testi in alto-tedesco medio, mentre l'epica continua la raffigurazione eroica del re.

Nel contesto della strumentalizzazione della figura di Alessandro Magno nel medioevo tedesco, il sovrano viene *in primis* rappresentato come *instrumentum dei* e come parte integrante di una storia universale di stampo biblico governata dall'idea della *translatio imperii*. Nel *Vorauer Alexander* o nell'*Alexander* di Seifrit, ad esempio, il macedone gioca un ruolo fondamentale nella transizione del potere imperiale da Est a Ovest, e di conseguenza anche nella *historia salutis*. In secondo luogo, Alessandro viene visto come *exemplum* negativo e reso protagonista di storie intese come parabole di ammonimento nei confronti di vizi come la superbia, l'avidità o la *curiositas*. Paradigmatici in questo caso sono lo *Straßburger Alexander* e il racconto che conclude il *Großer Seelentrost*, entrambi testi di stampo parenetico. Infine, opere come l'*Alexander* di Rudolf von Ems (composto probabilmente per Corrado IV di Svevia) o l'*Alexander* di Johannes Hartlieb (concepito esplicitamente come *Fürstenspiegel* destinato ad Alberto III di Baviera) dipingono Alessandro come eroe esemplare e personificazione di nobiltà e onore.

<sup>16</sup> Grubmüller 2016, 203.

## 2. Alessandro come instrumentum Dei

Il *Vorauer Alexander* (*V*)<sup>17</sup> è una delle tre redazioni dell'*Alexanderlied*, opera molto complessa nonostante sia trasmessa in soli tre testimoni: essi, infatti, conservano redazioni distinte del testo, le quali condividono soltanto la sezione che va dall'addomesticamento di Bucefalo all'adunata di Dario. Due dei tre manoscritti attribuiscono la paternità dell'*Alexanderlied* a *pfaffe* Lambrecht, la cui produzione poetica è datata (non senza incertezze) attorno alla metà del XII secolo.<sup>18</sup> *V* è tradiuto nel manoscritto Vorau, Stiftsbibl., Cod. 276,<sup>19</sup> prodotto fra l'ultimo quarto del XII e l'inizio del XIII secolo. Si tratta di una miscellanea composta da una cornice storiografica (la *Kaiserchronik* all'inizio e i *Gesta Friderici I imperatoris* alla fine) che racchiude un'antologia poetica i cui vari componimenti trattano della storia della Terra Santa secondo l'Antico Testamento o di temi escatologici ispirandosi al Nuovo Testamento. *V* si trova all'interno di questa *historia salutis* dove re e imperatori diventano parte di una storia universale “biblica”. Infatti, osservando i testi non strettamente biblici, possiamo notare come, in questo contesto manoscritto, la *Kaiserchronik* e i *Gesta Friderici* “zielen auf eine erwählte Legitimation und heilsgeschichtliche Überhöhung ‘deutscher’ Kaisergeschichte im Römischen Reich”,<sup>20</sup> mentre Alessandro Magno si inserisce nella concezione storiografica della *translatio imperii*.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Edizione di riferimento: Lienert 2007. In questa edizione, Lienert segnala i versi con due numerazioni distinte: la prima è stata introdotta da Kinzel 1884 e tiene in considerazione anche eventuali versi mancanti e lacune; la seconda è una numerazione alternativa con la quale Lienert conta soltanto i versi effettivamente trasmessi. Mi riferisco sempre alla numerazione di Lienert.

<sup>18</sup> La proposta di datazione si basa anche sul periodo di composizione del *Tobias*, una parafrasi tedesca del Libro di Tobia attribuita a Lambrecht e databile attorno al 1150; cfr. Cölln 2000, 165; Cipolla 2013b, 18.

<sup>19</sup> Cfr. *Handschriftencensus* (d'ora in avanti *HSC*): <<https://www.handschriftencensus.de/1432>> (ultimo accesso: 07/01/2025).

<sup>20</sup> Cölln 2000, 191.

<sup>21</sup> Anche la successione dei testi nella *Vorauer Handschrift* allude alla

La fondamentale importanza della figura di Alessandro nel piano provvidenziale della storia è ribadita non solo nella composizione del manoscritto, ma in *V* stesso. Alla prima menzione di Dario, infatti, viene ripreso il passaggio biblico della visione di Daniele dell'ariete e del caprone (*Daniele 8*):

Diz was Darios, ter in Danigel stêt, / der mit dem chriechiscen  
chunige streit. / Diz was, den Daniel slâfinde gesach, / in einem  
troume, dâ er lach, / dâ sach er fehten ainen boc unt ainen wider.  
/ Daz bezeichnet die zwêne chunige sider (*V* 466-471).

Era quel Dario che sta nel libro di Daniele, / che lottò contro il re greco. / Daniele ne aveva avuto una visione, / in sogno, mentre era addormentato. / Vide combattere un capro e un ariete: / questo significa i due futuri re.<sup>22</sup>

Questo chiaro riferimento alla *translatio imperii* si combina con un'altra eco derivata dalla letteratura esegetica che contribuisce a rafforzare l'interpretazione provvidenzialistica dell'Alessandro di Vorau: l'uccisione di Dario per mano di Alessandro. Questo episodio, che conclude *V*, non è solo astorico, ma si pone anche in contrasto con tutte le altre versioni della biografia del re macedone, dove Dario viene ucciso dai suoi satrapi. L'introduzione di questa novità è probabilmente dovuta alla diffusione dell'interpretazione patristica del passo del Libro dei Maccabei sopra menzionato (1 Maccabei 1, 1-7), dove il verbo *percussit*, che i commentatori (tra cui Girolamo, Giordane, Pseudo-Metodio e Rabano Mauro)<sup>23</sup> leggevano nella Vulgata, era stato spiegato come *occidit*.<sup>24</sup> Questo

trasmissione del potere terreno da Est a Ovest: prima, nella *Jüngere Judith*, viene menzionato Nabucodonosor, re di Babilonia; poi, in *V* viene descritta la caduta dell'impero persiano e l'ascesa di quello greco; e infine, nel *Leben Jesu*, l'Impero Romano è l'istituzione politica che fa da sfondo alla vita di Gesù.

<sup>22</sup> Traduzione a cura di Adele Cipolla (cfr. Cipolla 2013a).

<sup>23</sup> Cfr. Mölk 2000, 25-27.

<sup>24</sup> Ad esempio, Rabano Mauro, nei *Commentaria in libros Machabaeorum* (edizione di riferimento: Migne 1851), scrive: “Itaque Alexandrum [...] Darium regem Persarum atque Medorum occidisse omnibus manifestum est”

potrebbe quindi aver contribuito alla diffusione dell'idea che Dario fosse stato non solo sconfitto, ma anche ucciso da Alessandro, una conclusione che si adattava alla funzione dell'*Alexanderlied* nel manoscritto di Vorau. Mentre le altre redazioni continuano il racconto della vita di Alessandro, il finale di *V* (che è forse stato accorciato)<sup>25</sup> si conclude dopo aver raggiunto il suo scopo: “die Darstellung der Ablösung des zweiten durch das dritte Weltreich”.<sup>26</sup>

Circa due secoli dopo la composizione dell'*Alexanderlied*, Seifrit traduce *HdP* in versi, completando il suo *Alexander* (*SA*)<sup>27</sup> nel 1352, secondo quanto riportato dal testo stesso:

nach der zeit (gelaubt das!) / das Got mensch warden was / über  
drewczehen hundert jar / und zway und funfczig jar, / an sand  
Merteins nacht / wart das puech gar volbracht (*SA* 9025-9030).

Secondo il tempo (credeteci!) / in cui Dio divenne uomo, / dopo  
milletrecento / e cinquantadue anni, / nella notte di San Martino,  
/ il libro fu concluso.

Seifrit dichiara fra le sue fonti il *Chronicon* di Eusebio di Cesarea (*SA* 9-11), la *Historia Scholastica* di Pietro Comestore (*SA* 1985-1986), “Boecius” (*SA* 6119-6120), una “Allexandrides” di Virgilio (*SA* 9007-9010) e il *De civitate dei* di Agostino (*SA* 9016-9019). Tuttavia, gli studi confermano che Seifrit seguiva fedelmente la recensione I<sup>2</sup> di *HdP*,<sup>28</sup> integrando una versione dell’*Iter ad*

(*PL* 109, 1129).

<sup>25</sup> La questione è molto controversa ed è stata discussa dalla critica per più di cent'anni. Alcuni fra i più rilevanti contributi che riassumono il dibattito scientifico e propongono interessanti, seppur incerte, conclusioni sono Urbanek 1970; Cölln 2000.

<sup>26</sup> Ehlert 1989, 76.

<sup>27</sup> Edizione di riferimento: Gereke 1932.

<sup>28</sup> Secondo Pawis (1992, 1052) “[e]iner der Stuttgarter Hs. 411 sehr nah verwandten, jedoch nicht mit dieser identischen Schwellfassung der im MA Eusebius zugeschriebenen ‘Historia de preliis’ (*Hdp*) nach der Rezension I<sup>2</sup>”. Il manoscritto a cui Pawis fa riferimento è Stuttgart, Landesbibl., Cod. hist. 2° 411.

*Paradisum* è un aneddoto derivato dagli scritti di Seneca.<sup>29</sup> Secondo i dati dello *Handschriftencensus* (HSC), *SA* è tràdito in venti manoscritti.<sup>30</sup> Tre dei testimoni trasmettono una versione in prosa (in due di questi codici essa completa l'*Alexander* di Johannes Hartlieb), mentre nel caso del manoscritto Gotha, Forschungsbibl. der Universität Erfurt, Cod. Chart. A 3 *SA* viene interpolato nella *Weltchronik* di Heinrich von München.<sup>31</sup> Secondo Reinhard Pawis,<sup>32</sup> *SA* non si trova soltanto come interpolazione della cronaca universale di Heinrich nel codice di Gotha, ma anche in altri tre manoscritti: Berlin, Staatsbibl., mgf 1107; München, Staatsbibl., Cgm 7364; e Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. 2768 (non considerati in HSC). Il conteggio totale aumenterebbe così a 23 testimoni.

Il testo dipinge Alessandro come un perfetto cavaliere divino. Al di là del breve riferimento al suo temperamento ardente e alla sua inclinazione al consumo eccessivo di vino (*SA* 8974),<sup>33</sup> i tratti negativi del carattere di Alessandro non vengono menzionati. Il re è invece “der obrist Gottes richter” (*SA* 80): in un mondo precristiano pregno di malvagità ed eresie (*SA* 65-70), Alessandro

<sup>29</sup> Cfr. Cary 1967, 49.

<sup>30</sup> Cfr. HSC: <<https://www.handschriftencensus.de/werke/836>> (ultimo accesso: 07/01/2025).

<sup>31</sup> La tradizione manoscritta di questa cronaca universale è caratterizzata da interpolazioni di vario tipo. Oltre ad altre cronache universali (generalmente la *Weltchronik* di Jans von Wien e la *Christherre-Chronik*) e a testi di carattere religioso (come *Adam und Eva*, il *Christi Hort* di Gundacker von Judenburg o la *Urstende* di Heinrich von Heimesfurt), è interessante notare come vengano interpolate molte opere legate alla storia antica (ad esempio il *Trojanerkrieg* di Konrad von Würzburg, *Alexander und Anteloye*, o l'*Alexander* di Ulrich von Etzenbach); particolarmente prominente è la materia alessandrina. Per una lista dei testimoni della *Weltchronik* di Heinrich von München, si veda HSC: <<https://www.handschriftencensus.de/werke/544>> (ultimo accesso: 07/01/2025). Tuttavia, i testi interpolati in questa cronaca non sono segnalati con precisione da HSC.

<sup>32</sup> Cfr. Pawis 1992, 1052.

<sup>33</sup> Questo dettaglio è presente anche in *HdP* e non dovrebbe essere inteso come una critica dell'autore nei confronti di Alessandro, ma come un indizio della fedeltà di Seifrit alla fonte.

agisce per conto di Dio, che manda contro questi popoli empi

ain chestiger, / ein unparmherczigen richter, / der ir hochhart  
manigvalt / nider trukcht mit gewalt (*SA* 73-76).

un vendicatore, / un giudice senza pietà, / che la loro enorme  
superbia / schiacciò con violenza.

Anche nell'episodio della spedizione verso il Paradiso Terrestre (paradigmatico, in vari testi, per la critica della superbia di Alessandro), il re non viene descritto come arrogante e pronto a conquistare il Paradiso, ma come desideroso di conoscere la verità riguardo quel luogo misterioso (*SA* 6254-6256). Inoltre, la trasmissione del potere imperiale dalla Grecia a Roma – fondamentale per la legittimazione dei regnanti tedeschi come successori degli imperatori romani<sup>34</sup> – è menzionata esplicitamente (*SA* 8939-8947), rendendo Alessandro anche in questo caso un *instrumentum dei* inserito in una concezione cristiana della storia.

### *3. Alessandro come exemplum negativo*

Lo *Straßburger Alexander* (*S*)<sup>35</sup> è la più lunga redazione dell'*Alexanderlied* ed era trasmesso nell'oggi perduta *Straßburger Handschrift* (Strasbourg, Bibl. du Grand Séminaire, Cod. C. V. 16.6. 4°).<sup>36</sup> Abbiamo accesso ai contenuti del manoscritto grazie a edizioni ottocentesche,<sup>37</sup> mentre alcuni dettagli codicologico-paleografici sono analizzabili grazie a una litografia dell'*incipit* del poema da parte di Heinrich Schreiber<sup>38</sup> e a una copia

<sup>34</sup> Ott (2010, 191-192) specula, senza fornire indizi concreti, che Seifrit potrebbe fare riferimento alla situazione del tempo di Ludovico il Bavaro o Carlo IV.

<sup>35</sup> Edizione di riferimento: Lienert 2007. Come per *V*, uso sempre la numerazione “breve” introdotta da Lienert.

<sup>36</sup> Cfr. HSC: <<https://www.handschriftencensus.de/3680>> (ultimo accesso: 07/01/2025).

<sup>37</sup> *Editio princeps*: Massmann 1828.

<sup>38</sup> Cfr. Schreiber 1828. Schreiber fu anche il primo a scoprire il manoscritto;

dell’edizione di Hans F. Massmann del 1828 annotata da Franz Roth dopo una collazione con il manoscritto.<sup>39</sup> Dei quattro testi tradiiti nel manoscritto, due sono di natura religiosa, mentre *S* e un anonimo *Pilatus* fungono da esempi storici per una buona o cattiva condotta al governo.

A differenza di *V*, *S* descrive la biografia di Alessandro fino alla sua morte, allineandosi per la maggior parte della narrazione a *Leo*, e includendo quindi anche la spedizione orientale del re e l’incontro con vari *mirabilia*. L’ultima avventura del re è il suo tentativo di conquista del Paradiso Terrestre, episodio derivato, come per *SA*, dall’*Iter ad Paradisum*. Mentre *SA* rimuove ogni connotazione negativa dai comportamenti di Alessandro, *S* lo rimprovera invece apertamente di superbia e di follia, poiché il macedone vuole riscuotere un tributo anche in quel luogo sacro:

Sin hôhmût in dar zû trûc, / daz er sih hîz wîsen / gegen den paradîse. / Daz wolder bedwingen / und zins ouh dannen bringen / von den engelischen chôren. / Hî muget ir tumpheit hôren, / wî er des begunde (*S* 6164-6173).

La sua superbia lo portò / a ordinare di essere condotto / verso il Paradiso. / Voleva soggiogarlo / e anche riscuotere il tributo / dai cori angelici. / Qui potete udire di stoltezza, / come egli iniziò l’impresa.

Infatti, Alessandro non riesce nel suo intento e gli viene consegnata una pietra magica simile a un occhio umano, la quale simboleggia l’inutile cupidigia del re. Una volta scoperto il significato del dono, Alessandro si converte e vive in pace per il resto dei suoi giorni, non ottenendo nulla dopo la sua morte,

cfr. Schreiber 1824.

<sup>39</sup> Le note sono servite a Heinrich Weismann, collega e amico di Roth, per la preparazione della sua edizione del 1850 (cfr. Weismann 1850). La copia annotata dell’edizione di Massmann è ora conservata a Strasburgo sotto la seguente segnatura: Strasbourg, Bibl. nationale et universitaire, Ms. 2.379.

wene erden siben vōze lanc, | alse der armiste man, | der in die werlt ie bequam (S 6828-6830).

se non un pezzo di terra profondo sette piedi / come il più umile uomo / che mai venne al mondo.

La vita di Alessandro in *S* si configura quindi come una parabola contro la *superbia* e la *giricheit* (*S* 6837) e si conclude con un invito a spendere la propria vita compiendo azioni che ci possano garantire l'accesso al Regno dei Cieli.

Molto simile all'intento di *S* è anche quello del racconto su Alessandro Magno conservato nel *Großer Seelentrost* (*GS*),<sup>40</sup> un'opera catechetica composta in area basso-tedesca poco dopo la metà del XIV secolo<sup>41</sup> e concepita come raccolta di *exempla* raggruppati secondo i Dieci Comandamenti. *GS* ha avuto un grande successo nel tardo medioevo e nella prima età moderna, come dimostra l'abbondanza di testimoni manoscritti e stampe in cui è tradi-to: *HSC* conta 59 manoscritti (uno dei quali perduto, mentre 10 di essi sono frammenti, di cui uno scomparso);<sup>42</sup> Schmitt elenca 29 stampe fino al XVIII secolo.<sup>43</sup> L'opera ha goduto di ampia diffusione anche in area nordica, dove è stata tradotta in danese (*Sjælens Trøst*) e in svedese (*Själens Tröst*).

La biografia del re è inserita in *GS* nella sezione dedicata al decimo comandamento e serve quindi ad ammonire il lettore nei confronti dell'avidità. Già nell'introduzione alla storia di Alessandro viene detto al destinatario di guardarsi dalla cupidigia: “wultu godes bot holden, so neschaltu nicht ghirich wesen vnde en schalt nemendes gudes begeren to vnrechte vnde schalt sere vlen de vnrechticheit, wente deme ghirigen mynschen en kann nement genogen” (*GS* 258, 8-10). Dopodiché, Alessandro viene preso

<sup>40</sup> Edizione di riferimento: Schmitt 1959. Cito da Schmitt riportando la pagina dell'edizione e il numero dei righi lì segnalati.

<sup>41</sup> Schmitt (1959, 118-131) propone come *terminus post quem* il 1358.

<sup>42</sup> Cfr. *HSC*: <<https://www.handschriftencensus.de/werke/2829>> (ultimo accesso: 07/01/2025).

<sup>43</sup> Cfr. Schmitt 1959, 32-34.

come esempio di re mai soddisfatto e sempre bramoso di nuovi averi. Anche qui, il conquistatore giunge alle soglie del Paradiso, luogo a lui inaccessibile, poiché manca di umiltà: “Wil he dar in komen, he moter in komen met groter omodicheit” (*GS* 271, 6-7). La visione completamente negativa del re viene ulteriormente confermata alla fine del racconto, dove viene ricordato di non prendere Alessandro come esempio, sottolineando come alle sue enormi ma temporanee ricchezze terrene si contrapponga la povertà eterna all’inferno:

De wile, dat he leuede, so was he weidich ouer alle de lude; nu is siner de duuel weldich. Korte wile vor he wol; eweliken sal he ouele varen. Hir was he rike ene clene tid; nu sal he arm wesen ane ende. [...] Hir ne wolde he nicht holden de both vses heren godes; nu mot he horsam wesen den duuelen in der helle (*GS* 271, 20-27).

Per il tempo che visse, egli era potente su tutta la gente; ora il diavolo ha il potere su di lui. Per breve tempo volle il bene; per l’eternità dovrà subire il male. Qui fu ricco per breve tempo; ora dovrà essere povero per un tempo infinito. [...] Qui non volle osservare il comandamento di nostro Signore Dio; ora deve obbedire al diavolo nell’inferno.

#### 4. Alessandro come speculum principis

*L’Alexander* di Rudolf von Ems (*RA*)<sup>44</sup> ci è pervenuto in forma frammentaria, forse a causa dell’impossibilità dell’autore di portare a termine il suo lavoro.<sup>45</sup> La tradizione manoscritta è molto povera e consta di due codici e un frammento (un folio pergameno databile alla fine del XIII secolo), il quale è il testimone più antico.<sup>46</sup> Studi sulla datazione dell’opera la

<sup>44</sup> Edizione di riferimento: Junk 1928-29.

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, 748.

<sup>46</sup> Cfr. *HSC*: <<https://www.handschriftencensus.de/werke/320>> (ultimo accesso: 07/01/2025).

collocano fra il 1235 e il 1254, anno della morte di Corrado IV di Svevia: infatti, *RA* è stato probabilmente composto: “mit Billigung, wenn nicht im Auftrag des Kreises um den Staufer Konrad IV”.<sup>47</sup> Rudolf si basa sulle *Historiae Alexandri Magni Macedonis* di Curzio Rufo (uno dei testi alessandrini appartenenti al filone storiografico della materia) e ha a cuore la questione della veridicità di quanto racconta. Perciò passa in rassegna chi prima di lui ha narrato la vita del macedone – fra questi, Lambrecht è esplicitamente accusato di non aver detto “von im die rechten wârheit” (*RA* 15788) – e si prefigge di riportare “allez daz diu schrift uns seit / mit ungelogener wârheit” (*RA* 15809-15810).

Alessandro è qui rappresentato non solo come un eroe, ma anche come un cavaliere esemplare, personificazione dei migliori ideali della società cortese, come onore, lealtà e magnanimità. Contrariamente a quanto accade in *S* e *GS*, le qualità eccelse del re lo rendono un esempio positivo non solo di regalità, ma anche di valore morale per chiunque voglia condurre una vita virtuosa. Infatti, uno dei motivi per cui Rudolf scrive quest’opera (probabilmente pensando anche all’imperatore Corrado IV) è

daz sîn lop, sîn name, sîn lebn / an lobe ze mâz ist gegebn / den tumben und den wîsen: / swer werdekeit will prîsen, / der muoz den stolzen degen wîs / prîsen und sînen prîs (*RA* 51-56).

che la sua lode, il suo nome, la sua vita / siano dati in giusta misura di lode / agli stolti e ai saggi: / chiunque voglia lodare il valore morale, / deve anche lodare l’eroe orgoglioso / e i suoi meriti.

La vita di Alessandro è comunque guidata dalla mano divina e la figura del re non si svincola totalmente dalla sua rappresentazione come *instrumentum dei*. Nella conclusione del terzo libro, Alessandro viene definito come un vendicatore mandato da Dio a punire i pagani: “sus rach Alexanders kraft / Got an der

<sup>47</sup> Ehlert 1989, 115. Il dibattito legato alla datazione di *RA* è riassunto *ibid.*, 109-115.

grôzen heidenschaft” (*RA* 12907-12909). La figura del re è quindi utilizzata da Rudolf con un intento didattico-celebrativo, sia per fornire al suo mecenate un esempio di regalità perfetta, sia per metterlo sullo stesso piano di Alessandro Magno.

*L'Alexander* di Johannes Hartlieb (*HA*)<sup>48</sup> è il più tardo dei testi passati qui in rassegna. Collocato temporalmente in un periodo di transizione fra tardo medioevo e umanesimo, è stato probabilmente composto in area bavarese, forse a Monaco, fra il 1440 (anno in cui Hartlieb entrò al servizio del duca Alberto III di Baviera) e il 1454.<sup>49</sup> Hartlieb, come Seifrit, sostiene di aver tratto la sua opera dal *Chronicon* di Eusebio di Cesarea,<sup>50</sup> ma la sua fonte è una versione interpolata di *Leo simile* a quella conservata nel manoscritto Paris, Bibl. Nationale, Nouv. acq. lat. 310 s. XII.<sup>51</sup> *HA* ci viene trasmesso in 21 manoscritti<sup>52</sup> e 18 stampe, la più recente risalente al 1670.<sup>53</sup> Molti dei codici trasmettono il testo nella sua forma integrale, ma la *Collatio Alexandri cum Dindimo* (episodio dove Alessandro si confronta con Dindimo, re dei Gimnosofisti) circola separatamente nella versione di Hartlieb, trovandosi inserita in diverse *Fürstenspiegelkompilationen*.<sup>54</sup>

*HA* è stato commissionato da Alberto III ed è stato esplicitamente concepito come uno *speculum principis*. Hartlieb apre il prologo dell'opera citando Seneca ed elencando i motivi per cui le gesta dei re devono essere rese note a tutti: i *fuersten*

<sup>48</sup> Edizione di riferimento: Pawis 1991.

<sup>49</sup> Cfr. Fürbeth 1992, 71-72.

<sup>50</sup> Secondo Hirsch (1909, 9), “[d]em Mittelalter galt Eusebius als Verfasser der Historia de preliis”.

<sup>51</sup> Cfr. Pfister 1912, 282, n. 1; Ehlert 1989, 215-223.

<sup>52</sup> Cfr. HSC: <<https://www.handschriftencensus.de/werke/1910>> (ultimo accesso: 07/01/2025).

<sup>53</sup> Cfr. Hirsch 1909, 5-9.

<sup>54</sup> Questi manoscritti non rientrano nel conteggio riportato sopra poiché sono segnalati in HSC sotto un altro titolo, *Dindimus Buch*; cfr. HSC: <<https://www.handschriftencensus.de/werke/1908>> (ultimo accesso: 07/01/2025). L'adozione di un nome diverso per il testo è probabilmente dovuta a errori nella sua attribuzione a Hartlieb da parte della critica; cfr. Ehlert 1989, 212, nota 57.

devono imitare chi promuove l'onore e il bene comune, mentre devono evitare le ingiustizie, in modo da ottenere prestigio per ciò che fanno (*HA* 1-11). L'intento di Hartlieb è quindi quello di mostrare “wie sich ain fürst halten sol” (*HA* 37-38) e l'autore descrive perciò Alessandro come un re esemplare. La curiosità di Alessandro non è considerata inappropriata, ma ha al contrario una connotazione positiva. Ad esempio, il re viene lodato per la sua ricerca della “rechtle vnd ware weyßhaitt” (*HA* 4558) durante la corrispondenza con Dindimo, il quale sottolinea che “ob du daz nichtt wayst vnd doch darnach begierlich fragest, daz ist gross an dier zu loben, wann rechtle vnd ware weyßhaitt ist vbertreffend alle kunigreich vnd allen schacz der erden” (*HA* 4558-4561). Alessandro non è quindi avido di conquiste, ma di sapere. Anche l'epistola sulle meraviglie dell'India mandata ad Aristotele e a Olimpia viene scritta da Alessandro cosicché “man sy beschreib vnd ir nichtt vergess, wann ich hab sy mit grozzer arbaitt erforen, gesechen vnd durch forschett” (*HA* 5386-5387). Questa enfasi sulla sete di conoscenza è tipica di Hartlieb, che, come uomo di scienza, aggiunge vari dettagli di natura tecnico-scientifica,<sup>55</sup> ma serve anche a promuovere l'idea che un buon regnante debba anche essere un *rex litteratus*, così come lo era Alessandro Magno.

### 5. Alessandro nel Basler Alexander

Il *Basler Alexander* (*B*)<sup>56</sup> ricopre una posizione particolare, in quanto non si allinea a nessuna delle tendenze interpretative sopra descritte. *B* è la terza e ultima redazione dell'*Alexanderlied*, trasmessa nel codice Basel, Universitätsbibl., Cod. E VI 26.<sup>57</sup> Si tratta di un manoscritto cartaceo prodotto nei primi quarant'anni del XV secolo<sup>58</sup> concepito come una cronaca universale che inizia

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, 223-241.

<sup>56</sup> Edizione di riferimento: Werner 1881.

<sup>57</sup> Cfr. HSC: <<https://www.handschriftencensus.de/7373>> (ultimo accesso: 07/01/2025).

<sup>58</sup> Cfr. Bernoulli 1890, 225.

con la *Weltchronik* di Rudolf von Ems (*RW*)<sup>59</sup> – contenente alcune interpolazioni dalla *Sächsische Weltchronik* e dalla *Weltchronik* di Jans von Wien (*JW*)<sup>60</sup> – e continua con un anonimo *Trojanerkrieg* e la *Sächsische Weltchronik*, all'interno della quale è interpolato *B*.<sup>61</sup> Diverse mani tardive continuano a utilizzare il codice fino alla seconda metà del XVI secolo, aggiungendo altri testi storici che rendono la cronaca di carattere sempre più locale e focalizzata sulla città di Basilea.<sup>62</sup>

Il testo di *B* narra l'intera vita del re, aumentando il numero di episodi rispetto a quelli raccontati in *S*, ma allo stesso tempo riducendo il numero di versi (Richard M. Werner, che considera anche gli ipotetici distici rimati mancanti, ne conta 4734). La narrazione è concisa, fattuale e tende alla *brevitas*; molti passaggi vengono scorciati con il rischio di compromettere, a volte, il senso della narrazione.<sup>63</sup> Questa inclinazione alla riduzione degli eventi alla *summa facti*, oltre a essere ravvisabile in varie *Kurzfassungen* di testi dell'epica cortese,<sup>64</sup> potrebbe anche essere dovuta al particolare contesto manoscritto di *B*, interpolato in una cronaca universale che riassume l'intera storia del mondo. *B* è inoltre l'unica redazione dell'*Alexanderlied* che non menziona Lambrecht, poiché il prologo viene sostituito (insieme alla parte finale) con la successione degli eventi secondo *HdP*, seguendo

<sup>59</sup> Edizione di riferimento: Ehrismann 1915.

<sup>60</sup> Edizione di riferimento: Strauch 1900.

<sup>61</sup> La *Cronaca Sassone* come trascritta da questo manoscritto riporta al capitolo 19 la leggenda dell'origine di Sassoni e Svevi dall'esercito di Alessandro Magno. Potrebbe essere questa menzione del re ad aver dato uno stimolo al compilatore del modello di *B* per interpolare la biografia di Alessandro; cfr. Cipolla 2023, 119-121.

<sup>62</sup> Per una rassegna dei vari possessori del manoscritto e dei testi conflati in questa seconda parte, si veda Bernoulli 1890, 226-241.

<sup>63</sup> La forte tendenza abbreviativa di *B* è evidente nel confronto con le altre redazioni, su cui non ci si può dilungare in questa sede. Un esempio è la descrizione del palazzo della regina Candace: mentre *S* impiega una trentina di versi (*S* 5435-5468), *B* rimuove molti dettagli e riassume il passaggio descrittivo in soli cinque versi (*B* 3795-3799).

<sup>64</sup> In merito, si vedano Schnell 1984; Strohschneider 1991; Henkel 1993.

quindi la versione della storia più diffusa nel medioevo europeo. *B* amplia ulteriormente il numero dei testi fonte narrando l'imprigionamento di Gog e Magog seguendo una fonte ignota e aggiungendo una serie di episodi (il tentativo di conquista del Paradiso Terrestre, l'esplorazione degli abissi, il viaggio nel cielo e la profezia degli alberi del Sole e della Luna) tratti da *JW*.

Alessandro, in *B*, non è un *instrumentum dei*, né viene esplicitamente collocato fra le tappe delineate dalla *translatio imperii*. Prima che nel testo stesso, lo si può notare nella composizione del manoscritto di Basilea, che, a differenza della *Vorauer Handschrift* che tramanda *V*, non è una compilazione basata su una concezione della storia come *historia salutis*. Il primo testo del manoscritto, *RW*, non inizia qui con la Creazione (com'è comune nelle cronache universali), ma con la menzione della discendenza di Noè.<sup>65</sup> Inoltre, la successiva aggiunta del *Trojanerkrieg* pone ulteriore distanza da un'interpretazione puramente "biblica" della storia, rimarcando l'importanza della materia troiana in una prospettiva storica dove "die Vorstellung von der Reichstranslation nach dem christlichen Weltreicheschema zugunsten einer Herleitung der römischen Herrschaft über Aeneas von den Trojanern aufgegeben wird".<sup>66</sup>

Se si passa al testo di *B*, si osserva come fra i vari tagli redazionali vengano rimossi quasi tutti i riferimenti biblici che invece caratterizzano le altre redazioni (in particolare *V*), con l'eccezione della menzione, dopo la conquista di Tiro, della figlia della cananea liberata dalla possessione demoniaca (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30):

Tiryus ist öch die stat / ... / do got der heidnin dochter lost / von des bössen geistes rost (*B* 1272-1275).

Tiro è anche la città / ... / dove Dio liberò la figlia della pagana / dal fuoco dello spirito malvagio.

<sup>65</sup> L'*incipit* del manoscritto corrisponde a *RW* 1010-1011, mentre il testo di Rudolf inizia descrivendo "wie du [Got] von erst mit dinir kraft | himil und erde und alle geschaft | von anegenge irdahest" (*RW* 75-77).

<sup>66</sup> Ehlert 1989, 81.

Questo fenomeno è riconducibile non tanto a una “secolarizzazione” del testo, quanto alla tendenza di *B* alla *brevitas*. Tuttavia, se l’aspetto religioso fosse stato di centrale importanza per il redattore, questi avrebbe mantenuto tutti i riferimenti alla Bibbia peculiari del testo di Lambrecht, in particolar modo quello a *V* 466-471 che richiama la visione di Daniele.

Un altro aspetto rilevante è il disinteresse del redattore di *B* a esprimere giudizi morali sulle azioni del protagonista, rinunciando a una sua interpretazione come *exemplum* sia negativo che positivo. Un caso esemplare è l’episodio (paradigmatico per sottolineare la sfrenata curiosità del re) del volo di Alessandro che, trainato da due grifoni, si fa condurre in cielo.<sup>67</sup> Confrontando *B* con la sua fonte per questo episodio, *JW*, si nota come Jans giudichi apertamente Alessandro per la scelta di superare i confini del mondo terrestre: “dâ mit wolt er güften” (*JW* 19492). Una volta giunto in cielo, una voce gli comunica che “in den himel kümt nieman, / wan der ez verdienken kan” (*JW* 19505-19506), aggiungendo: “dâ von dîn varn ist mir unmær, / vil tumber Alexander” (*JW* 19507-19508). Alessandro torna quindi indietro “mit angst und mit nôt” (*JW* 19537), ma atterra molto lontano dal suo esercito, tanto da dover camminare un anno intero per ricongiungersi a loro. Al suo ritorno deve “liden grôz schant” (*JW* 19582), poiché i suoi uomini non lo riconoscono e pensano che sia un folle: “si sprâchen: ‘ir sît âne sin. / gêt hin! ir sît ein tôr’” (*JW* 19586-19587). Il redattore di *B*, al contrario, rimuove (insieme ad altre porzioni testuali, sempre riconducibili alla ricercata *brevitas*)<sup>68</sup> tutti i dettagli che puntano a un giudizio morale di Alessandro, il quale, al suo ritorno sulla terraferma viene accolto felicemente dai suoi soldati (sempre dopo un anno di cammino): “die enpfiengen in frôlih / und datten im gût gemach” (*B* 4311-4312).

La critica al re viene annullata anche nell’incontro di Alessandro con gli abitanti di “Occidratis / Ocridadis” (*S* 4315 / *B* 3248). Secondo la tradizione narrativa alessandrina, questo è un

<sup>67</sup> Sul volo di Alessandro, si vedano Frugoni 1973; Kugler 1987.

<sup>68</sup> Per ulteriori informazioni sul rapporto fra *B* e *JW*, si veda Kusiek 1988.

popolo di sapienti, noti come Gimnosofisti (mai così denominati né apertamente definiti filosofi nell'*Alexanderlied*), che viene rappresentato come fonte di saggezza da cui Alessandro ottiene lezioni di vita. Un confronto fra *S* e *B* (i quali, per questo episodio, derivano da uno stesso iparchetipo e condividono lo stesso testo fonte, *Leo*, per continuare il racconto lasciato forse interrotto da *V*)<sup>69</sup> rivela il diverso approccio dei redattori. In *S*, lo stile di vita povero, modesto e ammirabile di questa popolazione è influenzato sia dalle condizioni atmosferiche che dalla loro moralità: “Daz lant is von der sunnen warm. / Daz lüt dar inne, daz is arm / und ne hât neheinen ubirmût” (*S* 4316-4318). Mentre *S* inizia ad affrontare il tema della superbia (*ubirmût*), *B* svaluta leggermente i costumi degli Occidrati, i quali vivono in “semplicità” (*einvaltikeit*, termine polisemico sia in senso positivo che negativo):<sup>70</sup> “ir einvaltikeit ist so gros” (*B* 3252). Alessandro vuole donare agli Occidrati ciò che desiderano, ed essi gli chiedono l’immortalità, che Alessandro, in quanto mortale, non può concedere loro. A questo punto, in *S*, uno dei saggi lo ammonisce elogiando il valore della *mâze*, che Alessandro sembra non conoscere data la sua spasmodica ricerca di *wunder* e terre da conquistare:

Dô sprah vil wîslîche / einer von deme lande dô / zô deme kuninge Alexandro, / ober selbe ouh solde sterben, / warumber an der erden / wunder alse manicfalt / sô lange hête gestalt; / er mohtiz gerne lâze: / “Alles dingis mâze / gezimet manneglîche”. / Alexander der rîche / sprah: “Dise sache / ist uns alsô gescaffen / von des überisten gwalt” (*S* 4413-4426).

Allora chiese con grande saggezza / uno degli uomini di quel paese / al re Alessandro, / se anch’egli doveva morire, / per quale motivo avesse compiuto / per così tanto tempo su questa terra / delle gesta così meravigliose; / avrebbe dovuto piuttosto smetterla: / “La moderazione in ogni cosa / conviene a tutti”. /

<sup>69</sup> Cfr. Urbanek 1970, 113-115.

<sup>70</sup> Cfr. Lexerin *Wörterbuchnetz*s.v. ‘einvaltecheit’: <[www.woerterbuchnetz.de/Lexer/ein-valtec-heit](http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer/ein-valtec-heit)> (ultimo accesso: 07/01/2025).

Il potente Alessandro / disse: “Questo / è stabilito per noi / dalla divina provvidenza”.

La critica alla superbia di Alessandro (tipica di *S*) e il riferimento alla Provvidenza (*des überisten Gwalt*) che governa la vita del re spariscono in *B*, dove l’invito alla moderazione si ribalta, ed è l’interlocutore di Alessandro a dover misurare le sue parole:

einer wider in sprach do / ‘ist der sach also, / küng, daz du öch sterben müst, / vil wunderlich du denne düst, / daz du sa stellest nach gewalt / und nach wunder manig valt’. / des antwurt der küng rich / und ein deil zorneklich / ‘… / der rede solt dich massen’ (*B* 3319-3328).

Quindi uno gli disse: / “Se le cose stanno così, / re, che anche tu devi morire, / ti comporti dunque in maniera strana / a ricercare violenza / e a compiere tante gesta portentose”. / Gli rispose il potente re / un po’ arrabbiato / “… / devi moderare le tue parole”.

È interessante notare come anche il sintagma avverbiale “vil wîslîche” (*S* 4413) scompaia nel passaggio corrispondente della redazione di Basilea (*B* 3319). Gli abitanti di questo luogo non sono più saggi di Alessandro e non sono nella posizione di giudicarlo moralmente. Si può quindi affermare che, in *B*, l’incontro del macedone con gli Occidrati non serve a commentare le sue azioni, ma semplicemente a descrivere usi e costumi di una popolazione esotica che incuriosisce Alessandro.

Dall’analisi qui condotta risulta evidente come *B* si configuri in modo anomalo rispetto agli altri testi affrontati, non inserendosi in nessuna delle tre tendenze interpretative principali della materia alessandrina nel medioevo tedesco. Il re non è uno strumento divino fondamentale in una visione provvidenziale della storia, né un imperdonabile peccatore vittima di cupidigia e arroganza, né il re-cavaliere perfetto, personificazione degli ideali cortesi. Alessandro è qui un conquistatore instancabile e un viaggiatore curioso, e la sua vita è descritta in maniera

concisa come una successione di battaglie e meraviglie, senza l’intrusione di commenti extradiegetici moralizzanti. Questo Alessandro può quindi essere inquadrato all’interno di una quarta corrente interpretativa, che si concretizza non solo nel contesto manoscritto di *B* (una cronaca universale che si svincola da una concezione della storia come *historia salutis*), ma anche attraverso l’ambizione redazionale a includere il maggior numero possibile delle avventure del re, utilizzando un vasto spettro di testi fonte, e tramite lo stile fattuale e tendente alla *brevitas* del testo. Tutti questi fattori rendono il protagonista di *B* un Alessandro “cronachistico”, meno idealizzato e ben inserito nel contesto di una storia universale laica.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ausfeld, Adolf. 1886. “Ekkehards ‘Excerptum de vita Alexandri Magni’ und die Historia de preliis”. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 18, 383-405.
- Bernoulli, August. 1890. *Basler Chroniken*. Bd. 4. Leipzig: Hirzel.
- Cary, George. 1956. *The Medieval Alexander*. David J.A. Ross (ed.). London: Cambridge University Press.
- Cipolla, Adele (ed.). 2013a. *Alexanderlied. Infanzia, Tiro, morte di Dario (Alessandro di Vorau)*. Biblioteca Medievale 143. Roma: Carocci.
- Cipolla, Adele. 2013b. *Hystoria de Alejandro Magno (Vorauer Alexander): Studi sulla costituzione del testo*. Verona: Fiorini (Medioevi 16).
- Cipolla, Adele. 2023. “La miscellanea storica Basel, Universitätsbibliothek, cod. E VI 26. *Weltchroniken* e poemi antichi”. In: Elisabetta Fazzini (ed.). *La tradizione del tedesco. Testimoni, contatti, interferenze*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2023 (Alemannica, 11), 111-130.
- Cölln, Jan. 2000. “Arbeit an Alexander”. In: Jan Cölln et. al. (Hrsg.). *Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen*. Göttingen: Wallstein Verlag, 162-207.

- Ehlert, Trude. 1989. *Deutschsprachige Alexanderdichtung des Mittelalters. Zum Verhältnis von Literatur und Geschichte*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ehrismann, Gustav. (Hrsg.). 1915. *Rudolf von Ems Weltchronik. Aus der Wernigeroder Handschrift*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (Deutsche Texte des Mittelalters 22).
- Erdmann, Oskar, Wolff, Ludwig. (Hrsg.). 1973. *Otfrids Evangelienbuch*. Tübingen: Niemeyer.
- Frugoni, Chiara. 1973. *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Fürbeth, Frank. 1992. *Johannes Hartlieb. Untersuchungen zu Leben und Werk*. Tübingen: Max Niemeyer (Hermaea 64).
- Gereke, Paul. (Hrsg.). 1932. *Seifrits Alexander. Aus der Straßburger Handschrift*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Goukowsky, Paul. 1978-1981, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre: 336-270 av. J.-C.*, 2 vols. Nancy: Université de Nancy II.
- Grubmüller, Klaus. 2016. “Instrumentum Dei, Exemplum Vanitatis, Speculum Principis. Interpretations of Alexander in Medieval German Literature: A Survey”. In: Markus Stock (ed.). *Alexander the Great in the Middle Ages: Transcultural Perspectives*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 200-216.
- Händl, Claudia. 2019. “L’origine dei Sassoni fra storia e leggenda”. *Filologia Germanica – Germanic Philology (Supplemento)* 1, 119-141.
- Handschriftencensus (HSC)*: <<https://www.handschriftencensus.de/>>.
- Hedicke, Edmund (Hrsg.). 1908. *Q. Curti Rufi Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Henkel, Nikolaus. 1993. “Kurzfassungen höfischer Erzähldichtung im 13./14. Jahrhundert. Überlegungen zum Verhältnis von Textgeschichte und literarischer Interessenbildung”. In: Joachim Heinze (Hrsg.). *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 39-59.
- Hirsch, Sigmund (Hrsg.). 1909. *Das Alexanderbuch Johann Hartliebs*. Berlin: Mayer & Müller.
- Junk, Victor (Hrsg.). 1928-29. *Rudolf von Ems, Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts*. 2 Bde. Leipzig: Bibliothek des Literarischen Vereins.

- Kinzel, Karl (Hrsg.). 1884. *Lamprechts Alexander, nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen hrsg. und erklärt*. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses (Germanistische Handbibliothek 6).
- Kugler, Hartmut. 1987. “Alexanders Greifenflug. Eine Episode des Alexanderromans im deutschen Mittelalter.” *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL)* 12 (1), 1-25.
- Kusiek, Elisabeth. 1988. *Die Episoden von Alexanders Paradieszug, seiner Tauchfahrt, dem Greifenflug und vom Sonnen- und Mondbau in Jans Enikels Weltchronik und im Basler Alexander: Ein Vergleich*. Bonn: Universität Bonn.
- Lienert, Elisabeth (Hrsg.). 2007. *Pfaffe Lambrecht, Alexanderroman. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart: Reclam.
- Magnino, Domenico (ed.). 1996. *Vite di Plutarco*. Vol. 4. Torino: UTET.
- Massmann, Hans F. (Hrsg.). 1828 *Denkmäler deutscher Sprache und Literatur aus Handschriften des 8. bis 16. Jahrhunderts*. München: Michaelis.
- Migne, Jacques P. (éd.). 1851. *Patrologia Latina*. Vol. 109: 1127-1256. Paris: Garnier.
- Mölk, Ulrich. 2000. “Alberics Alexanderlied”. In: Jan Cölln et al. (Hrsg.). *Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen*. Göttingen: Wallstein Verlag, 21-36.
- Nellmann, Eberhard (Hrsg.). 1975. *Das Annolied. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart: Reclam.
- Ott, Norbert H. 2010. “Seifrit”. In: Hans G. Hockerts (Hrsg.). *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 24. Berlin: Duncker & Humblot. 191-192.
- Pawis, Reinhard (Hrsg.). 1991. *Johann Hartliebs «Alexander»*. München: Max Niemeyer Verlag.
- Pawis, Reinhard. 1992. “Seifrit”. In: Kurt Ruh et al. (Hrsg.). *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Aufl. Bd. 8. Berlin/New York: de Gruyter, 1050-1055.
- Pfister, Friedrich. 1912. “Die Historia de preliis und das Alexanderepos des Quilichinus”. *Münchener Museum* 1, 249-301.
- Schmitt, Margarete (Hrsg.). 1959. *Der Große Seelentrost. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des vierzehnten Jahrhunderts*. Köln/Graz: Böhlau Verlag.

- Schnell, Rüdiger. 1984. "Prosaauflösung und Geschichtsschreibung im Deutschen Mittelalters. Zur Entstehung des frühneuhochdeutschen Prosaromans." In: Ludger Grenzmann; Karl Stackmann (Hrsg.). *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981*. Stuttgart: J.B. Metzler, 214-251.
- Schreiber, Heinrich. 1824. "Nachricht von einer (vielleicht der frühesten) altdeutschen Alexandris, mit einigen Auszügen aus derselben". *Charis. Blätter für Kunst, Literatur und Alterthum* 6-9, 23-35.
- Schreiber, Heinrich. 1828. *Commentatio de Germanorum vetustissima quam Lambertus clericus scripsit Alexandreide*. Freiburg in Brisgau: Wagner.
- Schröder, Edward (Hrsg.). 1895. *Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Stock, Markus. 2016. "The Medieval Alexander: Transcultural Ambivalences". In: Markus Stock (ed.). *Alexander the Great in the Middle Ages: Transcultural Perspectives*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 3-12.
- Stoneman, Richard (ed.), Gargiulo, Tristano (trad.). 2007. *Il romanzo di Alessandro*. Vol. 1. Milano: Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla.
- Strauch, Philipp (Hrsg.). 1900. *Jansen Enikels Werke*. Hannover/Leipzig: Hahnsche Buchhandlung (Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3).
- Strohschneider, Peter. 1991. "Höfische Romane in Kurzfassungen. Stichworte zu einem unbeachteten Aufgabenfeld". *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 120 (4), 419-439.
- Urbanek, Ferdinand. 1970. "Umfang und Intention von Lamprechts Alexanderlied". *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 99 (2), 96-120.
- Wallace, Shane. 2018. "Metalexandron: Receptions of Alexander in the Hellenistic and Roman Worlds". In: Kenneth R. Moore (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Leiden/Boston: Brill (Brill's Companions to Classical Reception, 14), 162-196.
- Weismann, Heinrich (Hrsg.). 1850. *Alexander. Gedicht des zwölften Jahrhunderts vom Pfaffen Lamprecht*. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt.

- Werner, Richard M. (Hrsg.). 1881. *Die Basler Bearbeitung von Lamprechts Alexander*. Tübingen: Fues.
- Woods, David. 2006-2007. “Caligula, Pompey, and Alexander the Great”. *Eranos* 104, 120-133.
- Wörterbuchnetz: <<https://woerterbuchnetz.de/>>.



MANFRED KERN

## THE ODYSSEYS OF ULYXES THROUGH MEDIEVAL AND EARLY MODERN LITERATURE\*

This essay focuses on the medieval and early modern reception of Ulysses and his myth, with a strong focus on German vernacular literature, the concepts established and communicated by this reception, its continuity but also its unique shifts and “peaks” within specific texts. It begins with Ulysses’ role in the medieval Trojan romance, then outlines the long tradition of the allegoric interpretation, especially in regard to the myth of the Sirens, reaching back to the Antiquity. Both separated tracks of reception show a significant continuity and ambivalence, culminating in the representation of Ulysses in Dante’s *Commedia*, which contains not only the famous but also crucial report of Ulysses’ last journey, wherein Ulysses functions as an example of human curiosity and human desire for knowledge and experience, both fatal and fascinating. In relation to medieval allegoric concepts Sebastian Brant wants to conceive Ulysses as a counterexample to foolishness and fools in his *Narrenschiff*, the intended clear didactic meaning nevertheless is thwarted by the complexity of the myth’s narrative. Finally, Simon Schaidenreisser’s first German translation of the *Odyssey* returns to the original story. Though still accompanied by allegoric and moral interpretation, provided by commentaries in the margins, the myth now claims its own right and Ulysses’ interest in mundane experience and knowledge becomes an undisputed positive quality indicating the anthropological turn performed by writing and learning of the Early Modern period.

Vlixes was kleine  
Doch was ir deheine  
Also gefuge in allen wis  
Er was vzzer mazen wis  
Wol gehoubet wol erkant  
Manige not er vberwant  
Vnd grozzer erbeit

\* I would like to thank Michael Power, Salzburg, for his corrections of my English.

Mit siner wisheit  
 Er hette sinnes harte vil  
 Beide zv ernste vnd zv spil  
 Kvnde er wol gebaren  
 Da tusent ritter waren  
 Da hette er alleine den hob  
 Auch gap man im gut lob  
 An der zervnge  
 Auch was sin zvnge  
 Wol gespreche vnd gerade  
 Daz enwas nimans schade  
 Er sprach gerne an daz recht  
 Des libes was er ein gut knecht (*Daz Liet von Troye*, vv. 3021-3040)<sup>1</sup>)

(Ulysses was quite small, / but none of them [the Greeks] / was that smart in all respects, / he was wise beyond all measures, / he was courtly educated and well known, / overcame many troubles / and great labours / with his wisdom. / He had a good lot of wit. / Both in serious and sportive action/ he could behave brave. / If there were a thousand knights / he had the whole court for himself, / was also praised very well / for the effort (he made in courtly feasts), / also his way of speaking / was elaborated and well directed. / That was nobody's harm. / He liked to speak according to the laws, / in regard of his body he was a good guy.)

These verses from *Daz Liet von Troye* ('The Song of Troy') by Heribert von Fritzlar, the first Middle High German Trojan romance, written c. 1190, describe the appearance and the character of Ulixes, the Latinised name of the Greek hero Odysseus, as he is consistently referred to in medieval Western Europe. This description recalls essential attributions, the origins of which can be traced back to Homer's *Odyssey* and characterise Ulysses also in vernacular medieval receptions of Antiquity:

<sup>1</sup> Quotation according to the edition by Frommann 1837. This and all following translations are mine. If quotations are introduced by extensive and exact paraphrases, I forgo translations.

His labours and sufferings, but particularly his eloquence and intelligence. Both qualities, as I will show, are highly ambivalent and always implicate negative meanings, such as deceitful speech and treacherous cunning.

The passage is also embedded in a whole ensemble of descriptions, which includes several Greek and Trojan heroes. Despite probable expectations, the passage rejects a formulaic and stereotypical style, instead presents a nuanced “genre image” that is quite poetically playful. For example, it reveals that Aeneas was quite short, stubby and had an ash blond beard (vv. 3210, 3214). Rather than portraying ideal, representative and similar types of courtly rulers and leaders, the text develops individual characters, each with their own distinctive “Diderotian wart”, which in line with Diderot’s observation, claims that individuality in literary characters can be easily achieved by giving them a unique trait, such as a wart.<sup>2</sup> This passage thus preliminarily attests to the originality of medieval, particularly vernacular, receptions of Antiquity, which often owes much to romanesque literature, in this case specifically to Benoît de Sainte-Maure’s *Roman de Troie* (cf. here vv. 5201-5224), Herbort’s main source. Incidentally, Herbort is the only Middle High German adapter who abridges his source rather than expanding it.<sup>3</sup>

Konrad von Würzburg, who wrote the second Middle High German Trojan romance nearly a century later, between 1380 and his death in 1387, also based his work on Benoît but incorporated several additional classical and medieval sources.<sup>4</sup> His composition programmatically aims to create an exhaustive

<sup>2</sup> So within the reflection on the art of narration at the end of the story *Deux Amis de Bourbone*, cf. Mortier 1967, 165f.

<sup>3</sup> For this aspect and Herbort’s *liet* in general cf. Herberichs 2010, providing one of the most recent detailed investigations on the topic. My following remarks on medieval Trojan romance refer to my articles “Ulixes” and “Sirenes” in Kern, Ebenbauer 2003, 631-638 and 582-586, listing all citations in German literature of the High Middle Ages, resuming the content and discussing the mythographic tradition and sources.

<sup>4</sup> For a detailed analysis cf. Lienert 1996.

intertextual horizon that integrates virtually all medieval epic traditions into the text. As stated in the prologue, his story of Troy intends to be a book of all books, a sea into which all streams of storytelling flow (vv. 234-243).

The following analysis focuses on the reception of Ulysses, primarily in German literature of the Middle Ages and Early Modern period. I will first remain within the realm of Middle High German Trojan romance, focusing mainly on Herbort, then turn to allegorical Christian interpretation of classical mythology, in this case of the myth of the Sirens, tracing back to early patristic writing. From there onwards, I will discuss Dante, who cannot be omitted from this context and serves as a link between medieval reception and that of the Renaissance and Humanism. This will lead to Ulysses in Sebastian Brant's *Narrenschiff* (1494), and I will conclude with an outlook on the first German translation of the *Odyssey*, Simon Minervius' *Odyssea* (1537).

### 1. *Ulysses in the Medieval Trojan Romance*

In general, Ulysses plays only a secondary role in the Trojan romance. Certain motifs, however, exhibit remarkable consistency, even traceable back to the *Iliad*. For instance, Ulysses serves as one of the envoys attempting to resolve the conflict diplomatically and to make the Trojans return Helen peacefully. His leadership of this mission is grounded in his eloquence and competence as a councillor. Although not directly narrated in the *Iliad*, this is referenced (3, 204-224). Similar to the *Iliad*'s second book, Ulysses prevents the Greeks' premature departure in these Trojan romances, albeit not at the same chronological point.

Another recurring motif is the close friendship between Ulysses and Diomedes, which also originates in Homer's *Iliad*. However, episodes where Ulysses takes a leading role, such as the mission to bring Achilles to Troy, stem not from Homer but from later Greek mythography and most likely were conveyed to the later German Trojan romance, namely Konrad von Würzburg and the *Göttweiger Trojanerkrieg*, by the late antique *Excidium Troie* (4-

6<sup>th</sup> century), a prose summary of the Trojan war and the story of Aeneas:<sup>5</sup> Achilles' mother Thetis, fearing a prophecy of his death at Troy, hides him, disguised as a girl, on the island of Syros and Achilles is brought up there in the company of Lycomedes' daughter Deidamia and her female friends. Konrad elaborates this episode with a certain level of humour (vv. 27426-28451): Ulysses is able to identify Achilles, even in his state of disguise; Achilles finally reveals himself through his interest in weapons.

In the *Göttweiger Trojanerkrieg* – a Trojan romance contemporaneous or possibly earlier than Konrad's work and attributed to Wolfram von Eschenbach, the author of the famous Parzival romance and therefore an authority in later Middle High German epic literature – the mission to retrieve Achilles becomes a covert merchant expedition and Ulysses himself transforms into a merchant, evading all dangers by hiding in the ship's hold (cf. vv. 15000-16185). It is accepted that the *Göttweiger Trojanerkrieg* engages in curious reworkings of traditional material without any mythographic restraint.<sup>6</sup>

A further divergence from classical tradition is the conflict between Ulysses and Aias. Unlike Sophocles' tragedy or Ovid's *Metamorphoses*, which both centre the dispute around Achilles' weapons, the medieval romance shifts the conflict to the Palladium, stolen by Ulysses and Diomedes with the help of the Trojan traitor Antenor. Herbort also references to this (vv. 16344-16758).

All these fundamental changes to the plot in the Homeric tradition result from the different sources, on which medieval reception in Latin Europe is based. Homer's epics are simply not known, disregarding the so-called *Ilias latina*, a radically shortened version of the Homeric master epic. As mentioned, the Achilles-mission appears to be based on the *Excidium Troie*, the

<sup>5</sup> The episode is not to be found in *Le Roman de Troie* by Benoît de Sainte-Maure according to his main sources Dares and Dictys (see below), therefore it is also not told by Herbort.

<sup>6</sup> Cf. Kern 1995, on Ulysses' Achilles-mission 126-132, on the pretended authorship by Wolfram von Eschenbach and the question of the chronological relation to Konrad 104-121 and 183-193.

quarrel about the Palladium (in addition to the main strands of the entire plot) follow the *De excidio Troiae historia* ('History of the Destruction of Troy'), attributed to the supposed Trojan War witness, Dares Phrygius. Together with his Greek counterpart, Dictys Cretensis, and his records, entitled *Ephemeris belli Troiani* ('Diaries of the Trojan War'), this text constitutes a crucial source for Benoît and medieval Trojan literature in general, primarily due to the fact that they are supposed to be historical accounts. Unlike poetic works, they claim to convey truth rather than the "poetic lies" reflected, for example, in the apparatus of Gods to be found in classical epics. In the Latin form, in which they are available to us, both accounts, those of Dares and Dictys, date back to the 4<sup>th</sup> century. Although they refer to Greek sources, at least Dares' work likely was originally written in Latin.<sup>7</sup> In keeping with their pseudo-historical approach, they demythologise the whole story, including the wanderings of Ulysses in the aftermath of the war, which, however, are only reported by Dictys.

These wanderings, which remain central to the myth of Odysseus to this day, do not play a prominent role in the Middle High German Trojan romance. This fact highlights the generally diminished role and significance of Ulysses as a central figure in the Trojan narrative. Konrad von Würzburg's expansive romance does not recount them, as it breaks off before the death of Hector. The continuation, authored by an anonymous writer a few years later, addresses them only briefly, as does the *Göttweiger Trojanerkrieg*. Herbort's version is the most detailed and meaningful in this regard, closely following Benoît's *Roman de Troie*. The complex narratology of Homer's *Odyssey* – with its framing as a first-person narrative within the narrative – is also preserved.

<sup>7</sup> No approximately complete Greek version is transmitted, neither for Dictys nor for Dares. There are some more probable testimonies for a Greek original of Dictys, those for Dares seem to me heavily obscure. For the discussion cf. the foreword of Kai Bodersen to his edition, Diktys/Dares 2019, 10-17.

In Herbort (as in Benoît, vv. 28549-29078, and according to Dictys, 6, 5-6) Ulixes recounts his adventures, though not to the royal couple, Alcinous and Arete, at the court of the Phaeacians, but instead to his comrade-in-arms, Idomeneus, the king of Crete, whereto his wanderings ultimately bring him. Herbort seems to follow in this passage Dictys directly, as there are no traces of Benoît's changes and extensions. It is also remarkable, that he allows Ulysses to present his report himself, whereas in Dictys and Benoît it is narrated in the third person, the last only partly presenting the report in direct speech.

Ulixes reports, that when he had left Smyrna, the land of the *lotofagos* (*Liet von Troye*, v. 17563), he was displaced to Sicily by evil winds, where the brothers *Cycrops* and *Lestugo* (*Liet von Troye*, v. 17571, in Dictys 6,5 *Cyclops* and *Laestrygo*) attacked and robbed him of most of his goods. He then was attacked by their sons *Olifeus* and *Polifemus* (*Liet von Troye*, vv. 17578f., in Dictys *Antiphates* and *Polyphemus*), who robbed the remains and captured him. Following his eventual release, his comrade *Alfenor* (the classical *Elpenor*, in Dictys *Alphenor*) fell in love with *Polifemus'* sister. In an attempt to abduct her, they were once more attacked by her brother, but managed to escape him, owing to the acts of Ulysses, who blinded him (*Liet von Troye*, 17608-17619).<sup>8</sup> Afterwards he was driven into the land of King *Eolis* (*Liet von Troye*, v. 17622, *Aeolus*), where he was bewitched by the nymphomaniac *Circe*, who gave him a love potion, but in the end escaped her (*Liet von Troye*, vv. 17620-17684),<sup>9</sup> just to be trapped by *Calypsa*, with whom he would have stayed, if she would have been faithful (*Liet von Troye*, vv. 17685-17695). Then he came into the reach of the Sirens, who lure the ships to them using their beautiful voices. He escaped them, by stuffing his ears

<sup>8</sup> Benoît reports, that Ulysses gouged out at least one of Polyphemus' eyes with his bare hands (28680-28690).

<sup>9</sup> In Benoît Ulysses is able to overcome Circe, because he is the better warlock (vv. 28747-28770).

with wax (*Liet von Troye*, v. 17713),<sup>10</sup> but then lost most of his ships to Charybdis and Scylla, an immense swirl, only finally to once again be imprisoned and robbed of all his possessions in Phoenicia (*Liet von Troye*, vv. 17744-17749).

The deviations from classical motifs of the Odyssean wanderings can be explained on various levels. As with manuscript transmission, mythography produces variations or ruptures, especially when shifting over major cultural transitions – here from classical Antiquity to the Christian Late Antiquity, and from Latin to the vernacular Middle Ages. Former research used to dismiss resulting divergences from the classical versions as errors, distortions, or corruptions. However, a particularly dominant model of mythographic interpretation is the rationalising or historical approach, which dates back to Hellenistic times and thus to Antiquity itself. This approach is also known as Euhemerism, named after Euhemeros, who, if not its inventor, was one of its earliest systematic practitioners.<sup>11</sup> It explains the irrational and the miraculous, particularly the divine, elements of mythology in rational or historical terms. Thus, the gods were “in truth” (as the classical interpretive formula states) not gods, but rather celebrated humans and kings, revered as gods by earlier, naive, and credulous people.<sup>12</sup>

It’s this strategy of dealing with mythology that is applied by Dictys and leads to the main changes and rationalisations in

<sup>10</sup> In Benoît Ulysses manages to overcome the Sirens by his spells. By the way they are a whole army, Ulysses and his men slay about thousand of them (vv. 28826-28874). Dictys (6, 5) just tells, that Ulysses could pass the cliffs of the Sirens safely. Heribert seems to be influenced by other sources or has some own knowledge about the myth, perhaps relating to the allegoric tradition discussed below.

<sup>11</sup> A survey on the methods of interpreting myth, known by and an important tool in medieval reception of classical mythology is given by my introduction to Kern, Ebenbauer 2003, xlvi-liii, still relevant in this field of research is Seznec 2012.

<sup>12</sup> An early and interesting example of euhemeristic mythography is the collection Περὶ ἀπίστων ιστοριῶν ('About Unbelievable Tales') by the so called Palaiphatos from the late 4<sup>th</sup> or 3<sup>th</sup> century BCE, cf. Palaiphatos 2002.

Benoît's and then in Herbart's reports about the hero's wanderings. Thus, the gigantic and man-eating Laestrygonians become the people of a treacherous king, Laestrygo, who is conceived as the father of Polyphemus. Nevertheless, some telltale details of the mythological background may remain, like Polyphemus' blinding by Ulysses or the motif of the unavoidably attractive song of the Sirens.

Euhemerism is one of the key tools of what Hans Blumenberg memorably termed “Arbeit am Mythos” (‘working on myth’).<sup>13</sup> This concept suggests that cultural history and practice fundamentally involve creative engagement with, or reinterpretation of, authoritative narratives such as mythologies. Moreover, Blumenberg argues that these narratives do not exist in any pure or original form; they always come into being through the work done on them. The Middle Ages are likewise engaged creatively with Antiquity, and particularly with classical mythology, in ways ranging from a theological-polemical to a poetic-playful attitude. This creative engagement formed the basis of the medieval Christian self-conception as the continuation of Antiquity, which presupposed the ability to integrate classical culture with biblical tradition. Such strategies were already developed in Late Antiquity and became central scholarly practices. As the treatment of Ulysses' wanderings in Herbart demonstrates, they also extended into vernacular reception, underscoring the learned character also of these works and their authors.

## 2. *The allegoric Ulysses*

A second prominent way of dealing with classical mythology to make it fit for a Christian understanding and to ensure theological approval is the allegoric interpretation. It admits that mythology and especially mythological poetry is simply lies in a literal understanding, but these lies implicate a deeper meaning beyond

<sup>13</sup> Blumenberg 1990.

the literal level. This deeper meaning communicates important allegorical, moral and even spiritual truths. Thus, it is the main goal of allegorical interpretation to reveal those *integumenta*, as the deeper truths hidden beneath the poetic lies are termed.

His encounter with the Sirens is one motif within the wanderings of Ulysses that could be counted as one of the most prominent myths, which are the focus of allegoric interpretation. The traces of its Christian moral exegesis reach back to Greek patristic literature, namely to Clement of Alexandria (c. 150-215); this Christian interpretation, however, is itself based on moral exegesis already given by Hellenistic mythographic writing.<sup>14</sup> In this tradition Ulysses represents the devout Christian, who is safely tied to Christ's cross like the Greek hero to the mast of his ship and can resist the seductions of the Sirens representing the danger of worldly sin, as the influential *Mitologiae* (II, 8) by Fulgentius (6<sup>th</sup> century) report. This religious reading fits perfectly to the widespread allegory, which conceives the life of the single believer or the whole Christian community or the church itself as a dangerous cruise over the sea of sin until it can reach the secure harbour of God's kingdom.<sup>15</sup> I will return to this Christian "master-allegory" and the affinity of the Ulysses myth when discussing Sebastian Brant's *Narrenschiff* ('The Ship of Fools') below.

The allegoric interpretation of Ulysses and the Sirens – not least by mediation of Fulgentius' *Mitologiae* – becomes a commonplace in learned theological writing and is also reported by influential theological works in the High Middle Ages, like the *Speculum ecclesiae* of Honorius Augustodunensis (ca. 1020). Honorius provides perhaps the most detailed medieval exegesis of the myth, according to the classical tradition speaking of three

<sup>14</sup> The Christian tradition of allegoric interpretation of Ulysses and especially his encounter with the Sirens is extensively described by Rahner 1984, 281-328.

<sup>15</sup> The connection between the general Christian allegory of life as a dangerous cruise through the sea until finally getting to the harbour of God's eternal kingdom and the prominence of the Ulysses-myth in Christian reception is already stressed by Rahner, *ibid.*

Sirens, one who sings, one playing the flute and one playing the harp, the first representing the sin of *avaricia* ('avarice'), the second *jactantia* ('proudness, ostentation'), the third *luxuria* ('luxury, lust'), whereas Ulysses represents the true Christian or even the Christian community, cruising safely in the ship of church across the dangerous and sinful sea of this world: "Ulixes dicitur sapiens, hic illesus preternavigavit quia christianus populus vere sapiens in navi Ecclesie mari hujus seculi superenat".<sup>16</sup>

Honorius' interpretation, followed by the rather short commentary on the Sirens in Fulgentius' *Mitologiae*, is combined with a famous visual representation in the *Hortus Deliciarum*, a type of monastic encyclopaedia arranged by the abbess of the cloister Hohenburg in the Alsace, Herrad of Landsberg (reg. 1167-1195) for her nuns. Unfortunately, the precious codex was burnt along with many others in the fire of the University Library of Strasbourg, caused by German artillery bombing in the night from 24<sup>th</sup> to 25<sup>th</sup> of August 1870. Nevertheless, various modern copies of the texts and the illustrations of the codex have survived, what made the creation of a detailed reconstruction by Rosalie Green *et al.* possible.<sup>17</sup> It provides a well-rounded impression of the entire work, specifically of the allegoric visualisation of the Siren myth. The illustration consists of three image areas, the first showing sleeping sailors on board a ship just passing the island of the three Sirens, according to the text one of them singing, the others playing the flute or the harp respectively. They are depicted as winged female creatures with claws as feet,<sup>18</sup> attack the sailors in the second picture and throw them into the sea. The third picture shows a man intently steering the ship and two (!) vigilant armed knights, tied up to the mast and ordering the crew to kill the Sirens by drowning them (fig. 1).

<sup>16</sup> The citations of the text follow the excerpt given by the below mentioned *Hortus deliciarum*, cf. Herrad of Hohenbourg 1979, vol. 2, 367.

<sup>17</sup> For the history of the codex, its initiator Herrad and the cultural context cf. the contributions *ibid.*, vol. 1.

<sup>18</sup> This representation of the Sirens relates to one of the two possible types, the bird-Sirens, the other type is the double-tailed fish Siren.

Once more the reflections of this allegoric interpretation in various allusions of Medieval High German literature proves the interest and the learned reception of classical mythology and its Christian adaption also within vernacular writing. I refer specifically to two allusions given by Konrad von Würzburg (both c. 1260-1280), one in his so-called *Kreuzleich* ('Lai of the Holy Cross', 1, 136) stating that the cry of the dying Christ sounding like the death-song of the swan made the seductive singing of the Sirens fade out, a singing that used to tear the ships down to the ground of sin. The second is mentioned in his great praise for Holy Mary, the so-called *Goldene Schmiede* ('The Golden Smithy', v. 148), addressing Mary as the light, that guides the ships to the saving coast, when they are threatened by the sweet song of the Siren, who wants to drown them.<sup>19</sup>

In addition to this there is also a tradition of euhemeristic interpretation of the Sirens, which in some aspects is related to the allegoric one.<sup>20</sup> It conceives the Sirens as a mythologisation of a quite earthly phenomenon: "In truth" they simply were famous prostitutes who seduced the sailors and took all their money. When they managed to make it home without any means, they said that they had been misled by the Sirens, claiming they would be powerful supernatural beings. A very prominent work, widely received by medieval writing, Boethius' *Consolatio philosophiae* (I, 26-40, c. 520/524) alludes to this rationalising interpretation in its opening scene: The personified Philosophia enters the dungeon, in which Boethius is imprisoned, and sees the poetic Muses shedding tears over the fate of the prisoner and making him write his useless elegies. In a sudden fit of anger she addresses them as Sirens and *scaenicas meretriculas* ('theatre prostitutes') and casts them out, providing Boethius with real comfort given to him

<sup>19</sup> Cf. for this and further proofs Kern, art. *Sirenes*, in Kern, Ebenbauer 2003, 582-586.

<sup>20</sup> Like the allegoric one, this euhemeristic interpretation too dates back into Hellenistic times, cf. Rahner 1984, 302f.

by her “real Muses”, impersonating the truths of philosophy.<sup>21</sup> What connects this rationalising exegesis with the allegoric one is the aspect of sexual seduction, which is especially related to the musical abilities the Sirens have. This aspect is also underlined in another influential euhemeristic interpretation of the Sirens to be found in the *Eymologiae* of Isidor of Sevilla (11.3, 30-31, c. 612-633).

It must be mentioned that this way of integumental dealing with mythology is not a specific nor, from a modern viewpoint, naïve way of medieval reception but rather a continuous learned tradition reaching far into the modern period. Traces of it can still be found in mythographic writing of the late 18<sup>th</sup> century, namely in Benjamin Hederich’s *Gründliches mythologisches Lexikon* (‘Thoroughly mythological Lexicon’), the second edition published in the year 1770, which was widespread and intensively used, for example by Goethe.<sup>22</sup>

Returning to medieval mythological reception one can clearly state, that the Sirens are definitely conceived as extremely negative representations of seduction and sin with a dominant and equally negative sexual meaning.

To come to a last example, it is all the more astonishing that the voice of the narrator in the Tristan-romance of Gottfried von Straßburg (c. 1205-1210) asks himself with whom he should compare his female protagonist Ysot while she is singing in front of the Irish court. And then he compares her with the sirens sitting and singing on the magnetic mountain:

Wem mac ich sî gelichen,  
die schoenen, sælderîchen,  
wan den Syrênen eine,  
die mit dem agesteine  
die kiele ziehent ze sich?  
als zôch Ysôt, sô dunket mich,

<sup>21</sup> I have discussed those aspects in relation to the myth of the Muses and its late antique and medieval reception in Kern 2005, 136-138.

<sup>22</sup> Cf. Hederich 1996, s.v. *SIRENES*, cols. 2220-2224, here col. 2223f.

vil herzen unde gedanken ìn,  
die doch vil sicher wànden sìn  
von senedem ungemache. (*Tristan und Isolde*, vv. 8085-8094)

(To whom shall I compare her, / the beautiful and blessed one, / if not to the Sirens, / who attract by means of the magnetic stone / the ships to them? / In the same way, as I suppose, / Ysot attracted many hearts and thoughts, / which believed themselves secure / from the pain of longing.)

This passage combines the Sirens with another traditional motif of the dangerous miracles awaiting men in the midst of the sea: the magnetic stone or mountain, which destroys the ships by attracting or tearing out their iron nails. This combination is likely to be an invention ad hoc by the text itself, because the further lines develop a specific meaning which seems to give the reason for it.<sup>23</sup> There are two kinds of music, the first of which is produced by Ysot and is the common audible one, similar to the music of the Sirens, which enters the ears of the audience and heads directly into their hearts. The other music is the secret one, corresponding to the secret attraction caused by the magnetic stone, her miraculous beauty, sneaking silently and clandestinely through the eyes into the hearts and enchants them with the bonds of desire (cf. vv. 8112-8131). The whole passage is clearly aiming to present the female protagonist as an outstanding and excellent character, but it does so by using a mythological comparison implicating a highly negative theological meaning. Thus, it reveals a crucial general quality of the romance, which tends towards fundamental ambivalence and transcends common and agreed, not at last theological concepts.

To resume, regarding the tradition of euhemeristic or allegorical Christian interpretation of the Siren myth as of classical mythology in general, it should be noted that it always has to reduce the narratological complexity of the underlying myth if it wants to

<sup>23</sup> I gave a detailed analysis of the mythographic sources and their creative use by the text in Kern 2000.

succeed and produce a clear and transparent meaning. In the case of Ulysses' encounter with the Sirens this concerns mainly the aspect of the hero's curiosity. The original Ulysses is not tied to the mast of the ship because he is wise or insusceptible to the seductive song, on the contrary he is curious and absolutely longing to hear it. Thus, presenting him as an impersonation of the true and wise Christian believer is a "productive misunderstanding". I would like to express with that notion a specific strategy of "reading", "understanding", and "shaping" a myth and mythology newly according to a certain interest, which relates mainly to didactic and moral intentions provided by Christian ideology. Thereby, the necessity of applying this strategy results from the cultural authority of classical writing, on which Christian art and science is continuously based and therefore has to integrate it in its system.

In our case a "correct" reading of the original story would have to regard the true believer as one who is tied up to the cross not simply because he is endangered but wilfully longing for the seductive sound of sin. Accordingly, it is another way to reduce complexity by means of making a mythographic "mistake", when in the euhemeristic tradition it can be Ulysses himself, who jams not only the ears of his comrades but also his own ones with wax, as we can read in Heribert's version. We do not have to conceive this changed motif as an expression of medieval neglect, but should rather take it as a deliberate or at least consequent change.

It's exactly this alteration, which Franz Kafka applies in his own famous rewriting of the Siren myth, *Das Schweigen der Sirenen* ('The Silence of the Sirens').<sup>24</sup> As it states in the text, Ulysses jams his ears with wax in the stupid assumption that by doing so he could avoid the danger of the Sirens. This affront of the naïve self-assured human being forces the Sirens to use their sharpest weapon, which is not their song, but their silence, and let Ulysses pass by with a blissful grin on his face. The text states, that there is also an alternative version of the story, reporting that

<sup>24</sup> The text has no original title and is to be found in Kafka's legacy, cf. Kafka 2002, 40-42.

Ulysses was that wise, that he knew about all that, and that he just pretended to be the fool, who thinks to be tricky, and that he did so to hold up a mirroring shield towards the gods to unmask their mean nature. Once again, the long and constant tradition of “working on myth”, reaching from medieval to modern times can be observed here.

### 3. *Ulysses' curiosity: Dante*

There is another example of great creative misunderstanding of Ulysses’ classical myth and character, perhaps it’s the most famous medieval one: the last journey of Ulysses reported in Dante’s *Commedia*. I would like to delve briefly into this widely discussed subject.<sup>25</sup> First of all, its context fits perfectly to the common medieval conception of the hero in the Trojan romance. Virgil and Dante are encountering Ulysses and Diomedes in the eighth moat of the eighth circle of the *Inferno*, the place where the false advisers are incarcerated, their souls enclosed in flickering flames (*Inferno*, xxvi,25-42).<sup>26</sup> Dante the wanderer notices a double flame and asks his leader, Virgil, about it. He tells him that it contains the souls of Ulysses and Diomedes (*Inferno*, xxvi,52-57).

The reoccurrence of the pair once again reflects the aforementioned motif of their close comradeship, reaching back to Homer. Nevertheless, the extreme closeness portrayed by the image of one double-flame that encloses them, appears slightly exaggerated and out of place, especially if one considers the fact, that Diomedes is not of any further importance for the upcoming narration. The motif may be inspired by the fact, that the double-flame distinguishes this special pair of wrongdoers from the other countless flames flickering around the scene and thus attracts the attention of Dante. The text itself has Virgil give to Dante the following explanation for their close community:

<sup>25</sup> For the broad research I just want to hint at the references given in the commentary by Chiavacci Leonardi (Dante 2003), cf. also Imbach 1994 and Stierle 2007.

<sup>26</sup> Quotations according to the edition by Chiavacci Leonardi 2003.

[...] Là dentro si martira  
 Ulisse e Dïomede, e così insieme  
 a la vendetta vanno come all' ira. (*Inferno*, xxvi, 55-57)

(Within this flame Ulysses and Diomedes are tortured, and that close together they came to revenge as they came to their rage.)

Virgil continues listing the reasons for their punishment in the circle of false advisers: firstly the Trojan Horse, secondly the fraud that brought Achilles to Troy and caused the ongoing lament of his beloved Deidamia (for it was the cause of his early death), thirdly the robbery of the Palladium, which had protected the city. The initial and the third point are clearly an intertextual relation to the famous report Aeneas gives to Dido regarding the destruction of Troy in the *Aeneid* (book ii), repeatedly condemning Ulysses and Diomedes and naming Ulysses *scelerumque inventor* (ii, 164) in connection with the robbery of the Palladium. The allusion to the Achilles mission rather refers to the medieval Trojan tradition discussed above.

So far, in mythographic respects Dante's *Commedia* shows itself on the solid ground of medieval knowledge, with a preference to the Roman tradition shaped by Virgil's *Aeneid*, which is nevertheless also common not only to the learned Latin but also to vernacular medieval reception, if one regards the influential Eneas-romance, represented by the anonymous French original (a. 1160/70) and its German revision by Heinrich von Veldeke (c. 1185).

The remarkable and unique new aspects the *Commedia* creates in its version are revealed in the subsequent lines. To understand Dante's ability of poetic invention based on the broad classical and medieval tradition of shaping Ulysses' character one must also be aware of the subtle details. A primary and main irony of the scene is, that real authors are speaking directly to their fictitious literary characters. If I see right, Dante is the first in history of literature imagining such a curious encounter. When Dante begs Virgil to await the horned double flame, obviously because he is curious to

hear about the fate of the enclosed sinners and wants to address them, Virgil consents, but stresses, that he himself will address them because, as they are Greeks, they could feel offended, if Dante would speak to them directly: “[...] ch’ei sarebbero schivi, / perch’ e’ fuor greci, forse del tuo detto” (*Inferno*, xxvi, 74f.). This short remark implicates a tricky reflection on different languages, language value, and the knowledge of languages or the lack thereof in medieval Western Latin Europe. Firstly, within the narration Virgil’s remark *perch’ e’ fuor greci*, seems to joke ironically about Greek arrogance in language and learning (not at least in relation to the Romans): Ulysses has to be addressed in Greek, not only because he wouldn’t understand Latin, but obviously because he would feel offended by it. Secondly, on a metapoetical level, the text appears to reveal the language spoken between Virgil and Dante within the narration, to be Latin, whereas the narration itself is programmatically given in Tuscan medieval language. Thirdly, Virgil’s hint, that he, but not Dante, is able to speak Greek, is stressing the fact, that Greek is not yet known in Latin Europe or rather that its knowledge which was still given in Virgil’s times has been lost. What seems to be a plain statement on the surface of the text, could implicate a kind of criticism or perhaps a lament, if it were to be read as a posteriori. Dante seems to state a lack of knowledge which the upcoming learned community in Western Europe will deeply regret and will be eager to compensate within the following decades. This seems to have been proven quite soon after Dante by the fact that Petrarcha is in possession of a Greek codex of Homer’s work and complaining about his inability to read and understand it in his famous fictitious letter to Homer (*Familiares* xxiv, 12).<sup>27</sup> Thus, Virgil’s comment anticipates this lament and the forthcoming Western studies in Greek inducing a new period of Humanistic literacy.

<sup>27</sup> Content and concepts of this letter and Petrarcha’s project of having engaged Leonzio Pilato to translate Homer’s Works for him are discussed by Stierle 2003, 207-211.

It is possible to claim that Virgil's two lines implicate a quite impressive reflection on the state of learning concentrating on future needs and efforts. Language is crucial to intellectual abilities, which is also a central theme of the following famous narration, that Ulysses gives about his fate and his "last journey". To resume briefly: Virgil asks the passing double flame to rest, if he ever merited much or a little for them when in his lifetime he wrote his sublime verses ("s'io meritai di voi assai o poco, / quando nel mondo li alti versi scrissi", xxvi, 81f.), but 'the one of them' ("l'un di voi", *Inferno*, xxvi, 83) should tell where (rather than when!) it came to him that he had to die ("dove, per lui, perduto a morir gissi", *Inferno*, xxvi, 84).

This introduction could be understood as another ironical commentary, because Virgil's *Aeneid* may have merited a lot, but it surely does not contribute to the fame of Ulysses or it merely does in a negative way by pointing out his major role in the destruction of Troy leading straight into his punishment as a false adviser in the *Inferno*. Another detail that could be revealing is the emphasis laid on the mundane sphere, in and for which Virgil's *alti versi* were written. Perhaps, as one could assume, Ulysses is triggered by that codeword so much so that he does not refuse to give his account, although he could be rather offended by the doubtful fame the author of the *Aeneid* had attributed to his name. World and mundane experience are the main themes of his report. As he tells, having left Circe, who had held him back for one year, he could not be restrained from his desire to become an 'expert of the world' ("del mondo esperto", *Inferno*, xxvi, 98), which – despite of the following conjunction "e" – would appear to mean (rather than to include) an expert in human vices and virtues ("e de li vizi umani e del valore"), which is exactly the point, the *Commedia* is dealing with: to judge people and distribute them in *Inferno*, *Purgatorio*, or *Paradiso*, pretending to have this exact knowledge about vices and virtues, Ulysses wants to achieve. Thus, he resorts to 'the high open sea' ("ma misi me per l'alto mare aperto", *Inferno*,

xxvi, 100), which would appear to mean the Western part of the Mediterranean, on one small ship and accompanied by the small group of comrades who never deserted him. They reach the Spanish coast and finally the strait of Gibraltar, where Hercules had set the signs for humans not to go any further (*Inferno*, xxvi, 108f.). Ulysses and his ship have reached or even surpassed this crucial mark by having left Ceuta at the left side and leaving Sevilla at the right (“da la man destra mi lasciai Sibilia, / da l’altra già m’avea lasciata Setta”, *Inferno*, xxvi, 110f.), when he addresses his famous speech to his crew, remembering them of the many dangers they had faced together in the occidental sphere and inviting them, ‘on the last small realm of the vigilance of our remaining senses’ (“a questa tanto picciola vigilia / d’i nostri sensi ch’è del rimanente”, *Inferno*, xxvi, 114f.), not to neglect the experience, may mean the exploration of the uninhabited sphere of the world by heading south (“non vogliate negar l’esperienza, / di retro al sol, del mondo senza gente”, *Inferno*, xxvi, 116f.). They should consider their special ‘seed’ (“la vostra semenza”, *Inferno*, xxvi, 118), may say their special intellectual gift or talent, and should not live like ‘villains’ (“bruti”, *Inferno*, xxvi, 119),<sup>28</sup> but following ‘virtue and consciousness of knowledge’ (“virtute e canoscenza”, *Inferno*, xxvi, 120). With these words Ulysses makes his comrades ‘keen’ (“aguti”, *Inferno*, xxvi, 121) to the intended southern course, and with the rear turned eastward they start the ‘crazy flight’ (“folle volo”, *Inferno*, xxvi, 125) directed consequently to the left, referencing the direction of the south, until after five full phases of the moon and already under the stars of the southern pole they can see an immense mountain. But before they can reach it, a sudden swirl arises which finally submerges the ship and buries it in the depths of

<sup>28</sup> I am using the word “villain” in the etymological sense and in its medieval meaning in Old Medieval French, conceiving as “villain” the uneducated, brute and boorish rural person, in contrary to the mannered courtly one, here more the learned, intellectually orientated one – a concept presumably included in the original *bruti*.

the sea, ‘as it pleased the Other’ (“com’ altrui piacque”, *Inferno*, xxvi, 141).

There would be a lot to discuss about this account as it has been discussed and will be until the *Commedia* itself may be submerged in the waters of forgetfulness by the villain fury of oblivion itself. First there is the mythographic question, whether Dante assumes Ulysses never to have returned to Ithaca but refused to and preferred willingly to stay on the sea, as Dante could have (mis)concluded by the allusive reports of his wanderings in Ovid’s *Metamorphoses* (books xiii and xiv). Or if he perhaps meant that Ulysses set out to another expedition after his return, which would fit to the allusions of a necessary second journey given already by the seer Teiresias in the catabasis of Homer’s *Odyssey*: That he must sail out again and find a place where people don’t know what his shouldered oar is for and there place it and sacrifice a bull to reconcile Poseidon’s wrath (11, 119-137). One could reflect upon the medieval concepts concerning the southern hemisphere and the question as to whether it is uninhabited (as Dante’s Ulysses thinks) or inhabited by the antipodes – a question raised in Medieval poetry by the idea of an expedition southbound lead by Alexander the Great already in the 10<sup>th</sup> book of the widespread *Alexandreis* by Walter of Chatillon (c. 1180), which may have inspired Dante.<sup>29</sup> Finally, the fascination eradicated by the Ulysses episode on later reception results not least from the prophetic impact it seems to have had on the upcoming age of expedition, especially Columbus’ discovery of America. In the poetic realm of this interpretation, it is Ariosto’s *Orlando furioso* and Tasso’s *Gerusalemme liberata* who identify Ulysses’ journey as an expedition to the New World and Dante’s Purgatorium, which is the mountain Ulysses sees, with Mount Teide of Tenerife.<sup>30</sup>

However, I would like to focus specifically on the fundamental ambivalence of Dante’s Ulysses and his narration, resulting from

<sup>29</sup> I have discussed that in Kern 2009, 328-335.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 334f.

the clearly decided classification of the hero as an eternally condemned traitor at the beginning to a tragic and unconscious challenger of the highest authority, God himself, who seems to be or who is even forced to be the only one who can stop Ulysses. This ambivalence manifests on specific concepts and notions in the passage. Ulysses' motivation to continue (or – less likely – recontinue) his expeditions seems to reflect *curiositas*, in general conceived as highly vicious by Medieval moral theology, because it is basically related to one of the main vices, *superbia*, as it intends to reveal and gain a knowledge only to be attributed to God.<sup>31</sup> Dante clearly alludes to that concept when his Ulysses stresses that he wants to become “*del mondo l’esperto*”, an expert in mundane affairs, obviously neglecting the real truth, which only lies in God and in believing and trusting in him. Nevertheless, it is Ulysses’ goal to understand the vices and virtues of man, which clearly implicates a positive meaning. This ambivalence is continued by the corresponding issues of Ulysses’ speech to his comrades: they shall avoid rudeness and strive for conscious knowledge and experience, an attitude that clearly tends to the positive side, especially as it remains uncommented, let alone criticised by the text and is annihilated only by the narration itself that lets men and attitude be drowned wordlessly and seemingly reasonlessly in the sea by the ominous *altru*.

It is Ulysses’ speech that formulates this apparently positive program of human intellectual ambition. The reaction of the listeners, Ulysses’ comrades, however, is not rational, but emotional: As obviously intended by their leader, they become *acuti*, incited, keen to follow the challenge. The plea for knowledge and experience becomes the last treachery of Ulysses, though a treachery that does not spare him but includes his own doom, a treachery fatal to himself. Dante’s Ulysses shifts from a clearly

<sup>31</sup> Cf. e.g. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Altera pars, Quaestio 166, Articuli 1-2, at the *Bibliothek der Kirchenväter* online: <<https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/versions/summa-theologiae/divisions/2806>> (last accessed January 25, 2025).

negative to a tragic character, who in the end seems to have the empathy of the text because he is mirroring in a desperately ambivalent way what the protagonist of the *Divine Comedy* nearly became but what he luckily was spared to become and finally managed to secure by the helpful guidance of Virgil and Beatrice, philosophy and theology. It is entirely possible that Jorge Luis Borges was the first to recognise this essential connection between Ulysses and Dante in the *Commedia* in one of his famous *Nueve Ensayos Dantescos* ('Nine Essays in Dante'), entitled *El Último Viaje de Ulises* ('The Last Journey of Ulysses').<sup>32</sup> Borges stresses that Ulysses is not simply a counterpart of the wanderer Dante who achieves to get to the Purgatory mountain by having the divine permission to do so. Moreover, there is an essential typological relation, Dante the wanderer representing the new Ulysses. And there is a subtle analogy between the daring of Dante's Ulysses and Dante the author, who somehow challenges God like Ulysses did by imagining what only lies in God's hands: How the transcendent world is shaped, who is punished and who is saved.<sup>33</sup>

The status of Dante's Ulysses within medieval reception and far beyond seems to be singular and unique: He stands for a radical, measureless desire for experience and knowledge – being measureless means, that it transcends a clear moral judgement and has neither a definitely negative nor a definitely positive meaning, or simultaneously both. Dante's Ulysses therefore exceeds the traitor role, in which he is represented in the medieval Trojan romance as well as the limited, domesticated example of the Christian wise man who is not free minded but stays toughly tied to the mast of the ship like the believer to the cross in the tradition of allegorical interpretation.

<sup>32</sup> Borges 2004, 107-112, the relation is exhaustively discussed by Stierle 2007.

<sup>33</sup> *Ibid.* 110f., cf. especially 111: "Dante [the author] fue Ulises y de algún modo pudo temer el castigo de Ulises" ('Dante was Ulysses and in some respect he had to fear Ulysses' punishment').

#### 4. Brant's foolishly wise *Ulysses*

Sebastian Brant's *Narrenschiff* ('Ship of Fools') was printed for the first time in 1494 in Basel by Bergmann von Olpe. A second and third edition with some extensions were published immediately after in 1495 and 1499. The impact of Brant's work is not limited to German literature, but also affects European literature as a whole which is evident by the numerous translations which followed – into Latin and various vernacular languages, such as French and English.<sup>34</sup>

The text as a whole is organised by a structural concept which is quite common and widespread in different genres of Late Medieval and Early Modern literature. The main theme, the foolishness of mankind, is treated within an exhaustive and more or less well sorted series of vices and representatives of the different social classes, a literary method that lets the *Narrenschiff* correspond for example with the chess-books or the danse macabre. The basic satirical tendency fashioning the whole text is in the same way a common and widespread phenomenon, shaping the named parallel genres too.

As already expressed by the title, the allegorical baseline is the above mentioned prominent master-allegory of human life as a ship's journey. The representatives of mankind figured out by the text are on board the ship of fools intending to sail to "Narragonia", the homeland of fools. However, the ship is lacking a steer and therefore the whole cruise is condemned to end in final doom, theologically spoken in the loss of salvation, heavenly paradise

<sup>34</sup> For these and the following general facts cf. the introduction in Joachim Knape's edition of the *Narrenschiff* (2005), 11-99. The original work and a great variety of examples for the broad reception, combined with commentaries and further information is provided by <<https://www.narragonien-digital.de/exist/index.html>> (last accessed January 25, 2025). I cite the text according to Knape's edition, rendering "a", "o" and "u" with a diacritic "e" as "ä", "ö" and "ü". For recent research on Brant, especially his *Narrenschiff* including its broad European reception cf. Henkel 2021 and the contributions in Büchli *et al.* (Hrsgg.) 2023.

and eternal life. This main message proves the *Narrenschiff* as a quite conservative, not to say blimpish text, having its roots deep in the anti-mundane tradition of medieval *contemptus mundi*-literature.

On the other hand, the progressive humanist tendency of the text can be observed in the broad variety of example-figures, especially from classical Antiquity cited by Brant. In this regard his work can be seen as a veritable compendium of actual and more or less exact and learned classical knowledge. According to that and to the allegorical baseline of *navigatio* it is not a miracle, that one of the most prominent cited figures is Ulysses, who in contrary to most of the others does not function as a negative figure, but rather stands for the wise man as a counterexample to fools and foolish behaviour.

There are two allusions to the adventures of Ulysses, one in general (chapter 66, 133) the other to his encounter with the Sirens (chapter 36, 31), clearly following the tradition of the above described allegorical interpretation.<sup>35</sup> I will concentrate on a third exhaustive reference within one of the last chapters, chapter 108 (out of 112 in total), which shapes Ulysses, his journey and his fate in a quite detailed and consequent way as the wise counterpart of the fools. The chapter is entitled *Das schluraffen schiff* and resumes the journey of the society of fools as a whole, whereas the previous chapters treated the various singular types of fools and foolishness. As in most of the other chapters the narrative perspective is that of the fools themselves, thus the verses are spoken from their point of view, an important fact not to be neglected by an analysis of the crucial didactic statements. Firstly the fools, represented by the collective pronoun “we”, resume the intended route of their journey, which starts from *Narbon in Schluraffen landt*. *Narbon* is not the French city but is to be conceived as a telling name (‘manor of fools’), *Schluraffen landt*, the later fabulous “Schlaraffenland” (‘The Land of Cockaigne’),

<sup>35</sup> Cf. the references given by the index in Knape’s edition (Brant 2005, 617).

is here rather in the original meaning the land of the *slur-* or *slûderaffe*, the Medieval High German word for the luxurious layabout.<sup>36</sup> They intend to continue to *Montflascun*, another telling name meaning ‘Mount Bottle’, alluding to the vice of drinking. The final destination as said is *Narragun* (108, 6-8). Nevertheless, the fools confess that they are travelling in great despair because they do not know how to navigate, therefore their journey will be endless (cf. 108, 10-13). In the following lines they are naming some dangers which they are confronted with, and here the first allusions to the adventures of Ulysses (among others) are made: They have to pass Scylla and Charybdis (108, 37) and are confronted with numerous miraculous animals in the sea, such as Dolphins (which do not seem to be that miraculous) and the Sirens, who sing sweet cantilenas to them, which causes them to fall asleep, so that there is no hope for their safe landing:

Die sygen vns stüß Cantylenen  
 Vnd machen vns als vast entschloffnen  
 Das vnsers zü lend ist keyn hoffen (*Narrenschiff*, 108, 42-44)

This corresponds to the cited allegoric reading, as well as to the first picture to be found in Herrad’s *Hortus deliciarum*, which in turn underlines Brant’s familiarity with the medieval mytho-allegoric tradition and may also prove the constant impression of this tradition on early modern reception of mythology.

Ulysses is explicitly named for the first time in connection with his Polyphemus-adventure which is alluded to by the text more detailed: similar to the Sirens, the fools will also have to face *Cyclops* (as Polyphemus is called here) with his one malformed eye, which was gouged out by Ulysses. As a result of this wise deceit the giant could not see the hero and therefore was unable to harm him anymore, instead he was only able to yell and gape like

<sup>36</sup> Cf. *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer*, online version, <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=Lexer&lemid=A00001>, s.v. *slûraffe*, (last accessed January 25, 2025).

a bull who is about to be slain. Ulysses, the wise man, managed to escape and left the giant crying and mourning, fruitlessly throwing big stones. His eye however would grow back as soon as Cyclops sights the army of fools coming, he will open it that widely against them, so that nothing else of his face can be seen, his mouth will reach from ear to ear and will swallow up many of the fools:

Vnd müssen sähen vmb vnd vmb  
 Cyclopem mit dem ougen krumb  
 Dem doch Vlysses das vß stach  
 Das er vor wißheyt jnn nit sach  
 Vnd jm keyn schaden zü möcht fügen  
 Dann das er bröllen dett vnd lügen<sup>37</sup>  
 Glich wie eyn ochs / dem würt ein streich  
 Nit mynder der wise von jm weich  
 Vnd ließ jnn schrygen / grynen / weynen  
 Doch warff er noch mit grossen steynen  
 Das selboug wechft jm wider ser  
 Wann er ansicht der narren her  
 So spert ers vff / gen jnn so witt  
 Das man sunst sicht jm antlytt nüt  
 Sin mül spatzyert zü beyden oren  
 Do mit verschluckt er manchen doren (*Narrenschiff*, 108, 45-60)

As one can observe here, the journey of the fools is increasingly shaped as a second Odyssey, the fools are more or less retracing the tracks of the Greek hero as the text retraces the myth of Ulysses. With much plausibility this textual strategy could be read as an intertextual reference to Virgil's *Aeneid* and Ovid's *Metamorphoses*, both having Aeneas retrace the adventures of Ulysses. Virgil and Ovid obviously function as literary authorities for Brant, as is evidenced by many explicit references and the fact, that Brant himself initiated a famous illustrated edition of Virgil's works, printed in 1502. Brant was clearly aware of the

<sup>37</sup> *lügen* is Middle High German *luogen*, thus it means 'look', not 'lie'.

corresponding episodes in these classical texts, thus he obviously relates to them in his shaping of the fools' journey accordingly.

Brant's "working on myth" is quite creative and playful. This can be seen by the abstruse motif of Polyphemus' eye, which will grow back and threaten the fools. Due to their inexperience and foolishness they fall into all the traps Ulysses managed to escape by using his experience and wisdom. However, this main message of the text is thwarted by a fundamental discrepancy: It is not only the fools who are threatened to be swallowed up by the Cyclops, but Ulysses too lost some of his comrades to him. And if the following lines refer to the adventure with the Laestrygonians who will eat the meat of the fools and drink their blood like wine, the attentive reader, who knows about the mythographic facts, will have to state, that Ulysses too lost all of his ships despite of the one guided by himself to those cannibals. I will return to this, as it strikes me as fundamental inconsistency within the logic of the narrative and its didactic meaning, but firstly I would like to resume the further references to Ulysses, which even intensify this impression.

It was Homer, as Brant continues, who invented the whole story to underline the importance of wisdom and to warn against thoughtlessly travelling through the sea:

Homerus hatt diß als erdacht  
Do mit man hett vff wißheyt acht  
Vnd sich nit wogt lycht vff das mer (*Narrenschiff*, 108, 69-71)

The last statement seemingly alludes once again not only literary to the real sea journey but to the allegoric meaning of life as a cruise, which is central for the whole book. Homer also praised Ulysses for his wise advice and well-planned military attacks during the Trojan War. With this further comment Brant clearly differs from the traditional critical view on Ulysses as a tricky commander in the medieval Trojan romance, culminating in the punishment he receives in Dante's *Inferno*. The following lines refer to the Circe adventure as a further proof of Ulysses' wisdom:

When she had bewitched his comrades into animals with a potion, he was wise enough not to drink or eat from what she offered to him, but instead subdued her and released his comrades by using a herb named Moly (108, 77-83). Brant does not explain the specific divine nature of the Moly herb nor that Ulysses was given it by Hermes/Mercurius, thus his allusion remains slightly obscure, especially for an audience less experienced in classical mythology. I will, however, show below that this episode will hold some relevance in the upcoming humanistic Ulysses-reception, namely in the translation of Minervius and the later emblematic tradition.

Subsequently the text states once again in general that it was Ulysses' wisdom and his reasonable advice that allowed him to overcome all distress he had to focus. These frequent repetitions are a typical feature of Brant's poetics and produce a quite fatiguing and poetically clumsy impression on the modern reader or at least on me. Finally, however, Ulysses' ships were smashed by a storm and all his comrades were drowned. Ulysses' life was once again spared by his own intelligence and ability to swim and he alone could reach safe land, naked and without further means. Thus he could tell much about misfortune ("Vnd wust von vil vnglück zü sagen", 108, 94), a line, that could allude on the famous telling of his adventure at the court of the Phaeacians, yet this remains quite diffuse and leads to the description of Ulysses' death, which reinforces and lets culminate the outlined contradiction between his status as an example of wisdom and his tragic, not to say (according to the books main theme) foolish, fate as it is imagined by the text:

Wart doch von sym sün dot geschlagen  
 Als er klöppfft an synr eygnen tür  
 Do künd wisheit nit helffen für  
 Nyemans was der jn kennen künd  
 Jm gantzen hoff / alleyn die hund /  
 Vnd starb dar vmb / das man nit wolt  
 Jn kennen / als man billich solt (*Narrenschiff*, 108, 95-101)

(Nevertheless, he was slain to death by his son / when he knocked at his own door. / In this, wisdom could not help. / There was nobody who was able to recognise him / at the whole court despite of the dogs, / and therefore he had to die, because nobody wanted / to recognise him as should reasonably have been done.)

Brant's *Narrenschiff* – in this respect like Dante – reports a quite curious, odd version of Ulysses' death confusing motives relating to different mythographic traditions. On the one hand there is the Homeric motif that Ulysses has to return to his court incognito so that his revenge on the suitors of Penelope can succeed, combined with the sentimental scene of his true, old hound Argos, who is the only one who recognises him, which is reflected, although imprecisely, by the vague assertion that only the dogs recognised the homecomer. The other, posthomeric tradition, previously formed in classical Antiquity knows about another son of Ulysses born by Circe after his farewell and therefore is unknown to him. This son is called Telegonus ('The one born afar') and once grown up, he decides to search for his father. When he arrives at Ithaca Ulysses, regarding him as a hostile stranger, attacks him but is overcome and fatally wounded, father and son recognising each other only at Ulysses' fatal end.

This motif is reported in various mythographic texts and is also known in the medieval Trojan tradition. Knape, for example, refers to a corresponding passage in Servius' commentary on Virgil's *Aeneid*.<sup>38</sup> I am of the opinion that it is more likely that Brant refers to chapter 6.14 and 6.15 in Dictys' account of Ulysses' death, who speaks about some prophetic dreams of Ulysses predicting his death by his son. He therefore decides to ban Telemachos, but instead is killed by the unknown Telegonos in the described way. The relation of the *Narrenschiff* to this version is made probable also by the role Telemachos plays within it and would explain the mythographic "mistake" that the text ascribes the guilt for Ulysses' death obviously to him, Telemachos, and not to Telegonos. Brant

<sup>38</sup> Cf. the comment of Knape in Brant 2005, 617.

would not have needed to refer directly to Dictys, although this would be plausible because the work has a continuous wide reception also in the Early Modern period.<sup>39</sup> But Brant could also refer to the ongoing Early Modern German Trojan literature, like the *Book of Troy* by Hans Mair.<sup>40</sup> The replacement of Telegonos by Telemachos seems to indicate that Brant's way of citing his sources is rather by mind but by consulting them on a scriptural basis, at least in this case.

An attempt to interpret Brant's mythographic deviation as intentional could argue that by not recognising Ulysses, his son and the members of his court represent the community of fools bringing down not only themselves, but the wise man too. Thus, the wise Ulysses would be conceived as a victim of the fools and their fatal behaviour. This would be a nearby assumption, but one could quite expect that the text would express a meaning like that more explicitly. The narrative perspective of the text should also be taken into account, as the story is told from the perspective of the fools and therefore does not immediately represent the textual voice of the author. But there is no hint, that the text wants to be understood ironically and the mythographic "mistake" should be considered as proof of the fools' foolishness and lacking mythographic knowledge.

I therefore assume that we are confronted with a textual effect named "différance" by Jacques Derrida,<sup>41</sup> which means, that each lingual uttering is in some way contradictory in itself and its intended clear meaning always shifting. Or, as Paul de Man wrote: "Die Sprache verspricht (sich)" ('language promises/contradicts [itself]').<sup>42</sup> In this case the didactic impetus of the text is aiming

<sup>39</sup> The reports by Dares and Dictys' were printed shortly after 1470, cf. Diktys/Dares 2019, 18, it is quite likely that Brant knew of these early prints.

<sup>40</sup> A detailed description of German Early Modern Trojan literature of the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> century is provided by Alfen *et al.* 1990, 47-112.

<sup>41</sup> Cf. Derrida 2004.

<sup>42</sup> Cf. de Man 1979, 277. The pointed remark refers to Martin Heidegger's famous phrase "Die Sprache spricht". As it is known, Paul de Man's behaviour during the Nazi rule was highly problematic, what he tried to conceal. I want

at a clear message, which is thwarted by the complexity of the mythological figure and its narrative, both transcending simple didactical ways of producing sense. It is evident that the text conceives Ulysses as an impersonation of wisdom and knowledge and as an antipode to the fools. As such, however, he suffers in the end exactly the fate that is threatening the fools, as the chapter stresses once again in the following lines: He ends up in death and doom. This is not what the text wants but what the text happens to say and therefore an effect of its “différence”.

Nevertheless, this effect could be considered as consequential and to a certain extent analogous to the ambivalent conception of Ulysses in Dante's *Inferno* as an eternally condemned traitor on the one hand and as exemplary and heroic agent wanting to achieve the utmost degree of human experience and knowledge on the other, and in this respect being the true challenger of no one less than God himself. Accordingly, Brant's *Narrenschiff* wants Ulysses to function as the exemplary wise man, but in reality, similar to the Ulysses of Dante concentrating on the mundane sphere and on mundane experience and skill, he fails in his representation of the ideal wise character the text is aiming for, and this is the honest Christian believer who is the only one to escape from foolishness because he regards all mundane knowledge as foolish and trusts in God alone. Although the text is insisting on Ulysses' function as a positive example (further corresponding comments after the description of Ulysses' death can be found in line 115 and 130 of the chapter), he and his story do not match the main and general concept of the text, which in the end states and communicates a simple, I am induced to say blimpish key message: All mundane knowledge and wisdom is in vain, what counts is the belief in God and God himself.

to stress that I am citing him being aware of that and distancing myself clearly from his political position in this fatal period.

### 5. Prospects and Résumé

I would finally like to shortly discuss the following reception of Ulysses in humanistic German literature and then will resume my observations.

In 1537 the first German translation of Homer's *Odyssey* was published by Alexander Weissenborn in Augsburg, Germany, under the title *Odyssea*. The translator was Simon Schaidenreisser, born around 1500 in Bautzen, a city in Eastern Saxony in the Northwest of Dresden. He acquired his Bachelor at Wittenberg in 1516, then in 1523 the degree of a *Magister artium* at Basel. From 1525 to 1534 he worked as poet in residence and as headmaster of the Latin school at Munich, until 1537 he was *Stadtschreiber* ('writer of the town') and afterwards *Unterrichter* ('writer of the court') at the same institution, until his death in 1572.<sup>43</sup> According to the common humanist practise Schaidenreisser named himself with the Latin nickname Minervius ('son of Minerva'), I shall henceforth refer to him as such. It is not possible to confirm whether he did this in direct relation to his translation work, however, it would appear to correlate well: Minerva or Pallas Athene being the tutelary goddess of the title hero of the *Odyssey* may also well be the patron of the translator. Minervius did not translate directly from the Greek original but mainly from the Latin prose translation by Raphaelus de Volaterra († 1521), first printed in Rome 1510. It is possible that in addition he used the other Latin prose translation by Gregorius or Georgius Maxillus alias Übelin, also printed 1510 in Strasbourg. Similar to his sources he translated in prose.

Corresponding to the remarkable fact that Minervius' *Odyssea* represents the first, although indirect translation of a Homeric epic or, possibly even the first translation of a work of Old Greek literature into German, the new aspect in German vernacular reception of antiquity which can be observed here is that the

<sup>43</sup> Cf. for this and the following Kern 2012 and 2017 with references on further research.

mythological story is not adapted by retelling, but rather translated as such. Thus, the translated Homeric text stands alone and is not combined with interpolated euhemeristic or allegorical comments providing a new and adulterant bias to the original. However, Minervius continues the tradition of interpreting mythology by many comments providing the story with factual, but also euhemeristic and especially allegoric and moral interpretations, but he “bans” them to the margins of the text. Texts and comments are clearly and programmatically separated.

Thus, the first German translator of Homer does not simply want to entertain his readers but is still convinced that the story offers a deeper meaning which he wants to convey to his audience in order to teach and instruct them. This twofold intention follows the common principle deduced from Horace's *Ars poetica*, the principle of *prodesse et delectare* as the main purposes of literature. This is already stated by the subtitle of the *Odyssea*: “Das seind die aller zierlichsten und lustigsten vier und zwaintzig bücher des eltisten kunstreichesten Vatters aller Poeten Homer / von der zehen jährigen irrfart des weltweisen Kriechischen Fürstens Ulyssis” ('these are the most precious and entertaining twenty four books of the oldest father of all poets, most experienced in his art, Homer, telling about the ten year long wanderings of the Greek duke Ulysses, who was wise in all mundane matters'). The aspect of *delectare* is clearly stressed, the other one of *prodesse* is concealed in the attributions to the author, Homer, called the most experienced in his art, the notion ‘art’ still including the aspect of science and learning, and especially in the main quality attributed to the protagonist, Ulysses, described as *weltweise*.

This attribution corresponds to the main exemplary function which is ascribed to Ulysses by Brant. According to the widespread reception of the *Narrenschiff* – and this is a new assumption of mine resulting from the constellation of testimonies in this article – I theorise that it is more than likely that Minervius did not only know about Brant's work, but that the *Narrenschiff* and its shaping of Ulysses as exemplary figuration of the wise man may have

given a perhaps central motivation to Minervius' undertaking, at least an essential motivation of his, Minervius' way of presenting Ulysses as wise character and the main meaning he attributes to the *Odyssey* as a poetic work communicating essential insight, experience and understanding of the world to its readers.

There are also clear indications for this possible relation to Brant in Minervius' *Vorred* ('preface'), so when he writes about Homer, despite having been blind, had a deeper insight into all mundane matters and that Ulysses functions as impersonation *aines weldtweyzen gescheyden* ('of a man, prudent in all worldly affairs'), who therefore could overcome all danger and misfortune, he had to face.<sup>44</sup> This clearly corresponds to what could be read about Homer and Ulysses in Brant, but we also have to notice an important difference: Ulysses is not simply just the wise man, but the wise man integrated in and concentrated at the world and at mundane life, both obviously in a strictly positive sense. Mundane life is no more banned as worthless and as a sphere only fools are related to. Instead, they have their unique worth and the goal of the wise man is not concentrated merely upon the transcendent sphere promising eternal life, but he is also focusing on mundane experience, knowledge and wisdom. This new concept impersonated by Ulysses represents a remarkable achievement and I think we are allowed to state with all emphasis that it expresses what we call the anthropological turn of the Modern Age. What had implicated highest ambivalence in Dante's *Inferno*, Ulysses' thirst for mundane experience manifesting in his utmost curiosity, becomes an undisputed and the highest positive quality of the character.

Despite the exciting general concept, Minervius' comments, as I have pointed out, are still travelling in the wake of mythographic tradition. To give an example I refer to the Circe adventure. According to Brant, Minervius tells that Ulysses achieved to overcome Circe by using the herb Moly, but in difference to Brant's rather obscure allusion he explicitly explains that the

<sup>44</sup> Schaidenreisser 1537, fol. iiib, cf. Kern 2012, 175.

herb was given to the hero by Hermes, here referred to by his Latin name Mercurius, and that it represents knowledge and wise foresight that provides Ulysses with a protectional means against Circe's enchantments, those and the goddess herself representing dangerous sexual temptation.<sup>45</sup> This nicely hackneyed interpretation, however, is clearly thwarted by the story itself, because Ulysses' overcoming of Circe ends in nothing else other than in bed and having sex. The reduction of complexity given by allegoric interpretation is directly confronted and negated by the way the story goes. In general, this effect creates a kind of curious tension between the traditional taming of myth and the validity it claims and is able to assert. And this effect can also be observed in the order of the marginal comments Minervius is giving here. His moral anti-sexual and misogynistic comment of Ulysses' as the wise man's victory over sexual temptation is immediately followed by the contradictory fact that Ulysses and Circe accomplish exactly what was warned of: "darauff ich mitt jr zü beth gangen / haben das spil Veneris mitainander gespilt" ('thereafter I went to bed with her and we played the play of Venus'), as the hero tells the Phaeacians, what Minervius comments lapidarily in the margin with: "Ulysses vermischt sich mit Circe" ('Ulysses intermingles with Circe').<sup>46</sup>

The poetic story outplays the attempts of its allegoric taming. The obviousness of this productive contradiction between the text in the center and the commentary in the margin is a quality of Minervius' translation that is new and makes it, at least to me, a very likeable testimony in the history of medieval and Early Modern reception of the Ulysses myth. I would like to end the part of that history, which I have told here, with the hint, that in some regard Minervius' translation combined with the introducing

<sup>45</sup> Schaidenreisser 1537, fol. XLIIa, Kern 2012, 172. This allegoric interpretation too has a prominent history reaching back to classical antiquity and testified also in Christian Greek and Latin patristic writing as shown exhaustively by Rahner 1984, 161-196.

<sup>46</sup> Schaidenreisser 1537, fol. XLIIb; Kern 2012, 172f.

images to the books and his marginal comments reflect on a macro-level a structure which can be later observed, en miniature so to speak, in the widespread emblematic tradition. The translation is shaped in a pre-emblematic mode, as I attempted to show in a former essay.<sup>47</sup> This emblematic tradition continues the allegoric interpretation of Ulysses and his adventures as we observed them in Brant and Minervius, giving the same moral and didactic meaning in emblems of Circe, the herb Moly and Polyphemus.<sup>48</sup>

To resume, I would like to stress, that one can observe in the medieval reception of the myth and the figure of Ulysses a phenomenon that characterises medieval reception of classical mythology in general: there can be observed a high ambivalence not only what concerns the different traditions like the Trojan romance or the allegoric interpretation, but also the concepts within one tradition or even within one and the same text tending quite often to open up contradictory meanings. We have seen that in the Trojan romance, namely in Herbort's *Liet von Troye*, in the beginning Ulysses is presented as one of the most prominent Greek leaders, but at the end conceived as one of the worst traitors responsible for the doom of the city and its people. This shifting conception corresponds to the pro-Trojan view which this genre usual follows, influenced by the Roman tradition, namely Virgil's *Aeneid* and the political and cultural important idea of *translatio imperii et artium* ('transfer of reign and sciences and arts') from the Romans to the medieval empires, especially but not exclusively the so-called Holy Roman Empire, and to the system of medieval scientific knowledge.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Kern 2017.

<sup>48</sup> For exemplary emblems cf. *ibid.*, 296-302.

<sup>49</sup> The widespread idea of *translatio imperii* becomes manifest in the various genealogies of medieval dynasties rooting themselves back to Trojan heroes, who managed to flee from the perishing city like Aeneas and became the founders of the respective House, for example Franco for the Franks or Brutus for the Brits, cf. for the whole complex of Trojan genealogies and the idea of *translatio* Graus 1989.

In an opposite shifting of the text and its contradictory concepts Dante presents Ulysses at first as one of the utmost evil and condemned traitors, who then in his own story and in his own words becomes an example for the human thirst of knowledge and experience giving the hero some kind of a positive touch, although, as an impersonation of curiosity, he remains to be a highly problematic character, however, in the audacity and boldness of his motivation and his wanderings pre-shaping the wanderer and the author Dante himself.

Dante's Ulysses combines in this respect the tradition of Trojan romance and the other of allegoric interpretation, the last reducing myth and figure to a specific, quite narrow meaning. In the allegoric interpretation of the adventure of the Sirens Ulysses represents not only the wise man but the true Christian believer, who ties himself to the cross to avoid the temptations of sin like Ulysses tied himself to the mast of his ship to overcome the sirens, who he is nevertheless extremely curious to hear. This last point shows clearly that allegoric interpretation gives a shortened reading of the underlying narrative and therefore in this sense is contradictory. Its further reception, however, can once again produce fundamental ambivalence as shown by the singing Ysot compared with the sirens in the Tristan-romance by Gottfried von Straßburg.

Ulysses acting as an example for the wise man in Sebastian Brant's *Narrenschiff* illustrates the continuity of concepts and tradition between the Medieval and the Early Modern or humanistic period and underlines that the gap we assume between them is at least in some relevant aspects more imagination than fact. We also can observe here the ongoing phenomenon of reductive and contradictory reading, typical for allegoric or moral interpretation of mythology.

Minervius' German translation of the *Odyssey* brings back the "original" narrative to the sphere of vernacular literature. Although it is still accompanied by an elaborated apparatus of comments, the story stands for itself and stands literally in the

centre of the book, whereas the tradition of its interpretation and functionalisation continued also by Minervius is clearly separated by being banned to the margin. However, in this respect too one can observe an important new tendency the *Odyssea* manages to achieve: Ulysses conceived as *weldtweyser gescheider* gives a positive example of human experience and knowledge literally related to mundane matters and not allegorically referring to the transcendent sphere, the contempt of the world and the believer seeking salvation only in God and the “real” eternal life after this “false” life here in this world.

Resuming our examples from a modern point of view one could be tempted to state that only Dante gets the real point in conceiving Ulysses as the “measureless” character defined by utmost curiosity, and that the *Commedia* comes nearest to what would be the modern understanding of the hero as presented originally in Homer’s *Odyssey*. However, this would be the wrong anachronistic and self-referred standpoint. According to Blumenberg’s concept of “working on myth” there is no true and right understanding, no true and original meaning, in fact, each period, not to say each text forms its own point of view which always has its own value and teaches us more about the “working” than about the non-existing “original myth” and its “true meaning” itself.

## REFERENCES

- Alfen, Klemens *et al.* 1990. “Deutsche Trojatexte des 12. bis 16. Jahrhunderts. Repertorium.” In: Horst Brunner (Hrsg.): *Die deutsche Trojaliteratur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Materialien und Untersuchungen*. Wiesbaden: Reichert Verlag (Wissensliteratur im Mittelalter, 3).
- [Benoît de Sainte-Maure =] *Le Roman de Troie par Benoît de Sainte-Maure*. Publié d’après tous les manuscrits connus par Léopold Constans. 6 vols. Paris: Firmin Didot 1904-1912.
- [Benoît de Sainte-Maure =] *The Roman de Troie by Benoît de*

- Sainte-Maure*. Translated by Glyn S. Burgess and Douglas Kelly. Cambridge: Brewer 2017 (Gallica, 41).
- Blumenberg, Hans. [1979]. 1990. *Arbeit am Mythos*. 5. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boethius. 1998. *Trost der Philosophie. Consolatio Philosophiae*. Lateinisch und deutsch. Hrsg. und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon †. Eingeleitet und erläutert von Olof Gigon †. 5. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Sammlung Tusculum).
- Borges, Jorge Luis. 2004. *Nueve ensayos dantescos*. Introducción Marcos Ricardo Barnatán. Presentación Joaquín Arce. Cuarta edición. Madrid: Colección Austral.
- Brant, Sebastian. 2005. *Das Narrenschiff. Studienausgabe*. Mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494. Hrsg. von Joachim Knape. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, 18333).
- Büchli, Lysander *et al.* (Hrsgg.). 2023. *Sebastian Brant, das 'Narrenschiff' und der frühe Buchdruck in Basel. Zum 500. Todestag eines humanistischen Gelehrten*. Basel: Schwabe.
- Dante Alighieri. 2003. *Commedia*. Con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi. *Volume primo: Inferno*. VI edizione. Milano: Mondadori (I Meridiani).
- de Man, Paul. 1979. *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven, London: Yale University Press.
- Derrida, Jacques. 2004. “Die differánce” In: Derrida, Jacques. *Die différance. Ausgewählte Texte*. Mit einer Einleitung hrsg. von Peter Engelmann. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, 18338), 110-149.
- Dikty/Dares. 2019. *Krieg um Troja*. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. und übersetzt von Kai Bodersen. Berlin: de Gruyter (Sammlung Tusculum).
- Excidium Troie*. 1986. Ed. by Alan Keith Bate. Frankfurt a.M., Bern/New York: Peter Lang (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 23).
- Gottfried von Straßburg. 2023. *Tristan und Isolde*. Kritische Edition des Romanfragments auf der Basis der Handschriften des frühen X-Astes unter Berücksichtigung der gesamten Überlieferung. Hrsg. von Tomas Tomasek in Zusammenarbeit mit Frank Schäfer. Textband. Basel: Schwabe.

- Der Göttweiger Trojanerkrieg.* 1926. Hrsg. von Alfred Koppitz. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (Deutsche Texte des Mittelalters, 29).
- Graus, František. 1989. „Troja und die trojanische Herkunftssage im Mittelalter“. In: Willi Erzgräber (Hrsg.). *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongressakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes.* Sigmaringen: Thorbecke, 25-43.
- Hederich, Benjamin. 1996. *Gründliches mythologisches Lexikon. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig: Gleditsch, 1770.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Henkel, Nikolaus. 2021. *Sebastian Brant. Studien und Materialien zu einer Archäologie des Wissens um 1500.* Basel: Schwabe.
- Herberichs, Cornelia. 2010. *Poetik und Geschichte. Das „liet von Troye“ Herbots von Fritzlar.* Würzburg: Königshausen & Neumann (Philologie der Kultur, 3).
- Herbort von Fritslar. 1837. *Liet von Troye.* Hrsg. von Ge. Karl Frommann. Quedlinburg, Leipzig: Basse (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur, 5).
- Herrad of Hohenbourg. 1979. *Hortus Deliciarum.* Ed. by Rosaly Green et al. Vol. 1: Commentary. Vol. 2: Reconstruction. London, Leiden: Brill (Studies of the Warburg Institute, 36).
- [Homer =] *Homeric Opera.* Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen. Tomus I: Iliadis Libros I-XII continens. Tomus II: Iliadis Libros XIII-XXIV continens. Editio tertia 1920. Tomus III: Odysseae Libros I-XII continens. Tomus IV: Odysseae Libros XIII-XXIV continens. Editio altera 1917. Oxford: Oxford University Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Imbach, Ruedi. 1994. “Experiens Ulixes. Hinweise zur Figur des Odysseus im Denken der Patristik, des Mittelalters und bei Dante”. In: Gotthard Fuchs (Hrsg.). *Lange Irrfahrt – Große Heimkehr. Odysseus als Archetyp – zur Aktualität des Mythos.* Frankfurt a.M.: Knecht, 59-80.
- [Isidor of Seville =] *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay. II tom. First Edition 1911. Oxford: Oxford University Press 1957 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

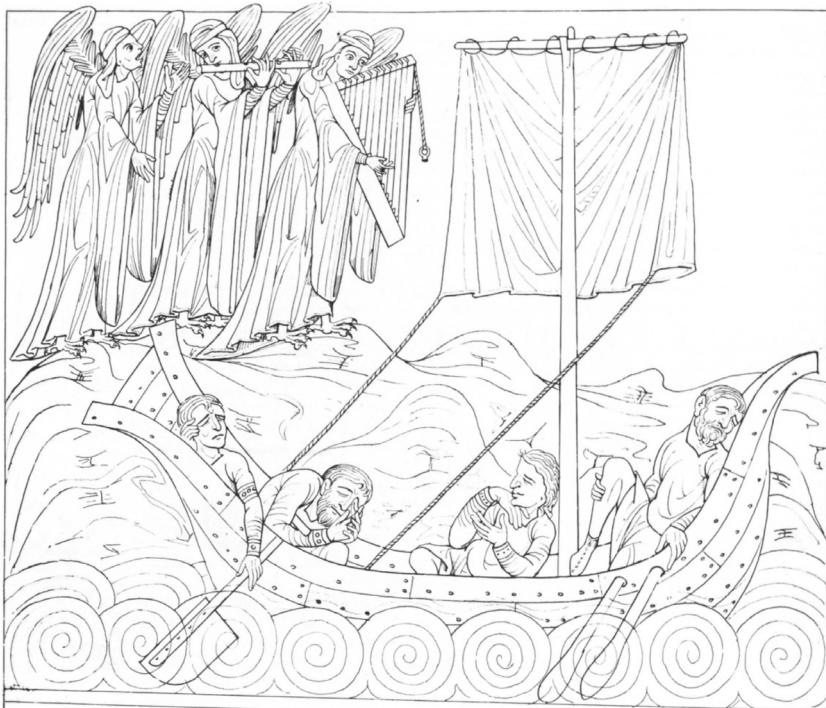
- Kafka, Franz. 2002. *Schriften, Tagebücher. Kritische Ausgabe*. Hrsg. von Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillembeit. *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hrsg. von Jost Schillembeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kern, Manfred. 1995. *Agamemnon weint oder arthurische Metamorphose und trojanische Destruktion im ‚Göttweiger Trojanerkrieg‘*. Erlangen, Jena: Palm & Enke (Erlanger Studien, 104).
- Kern, Manfred. 2000. "Isolde, Helena und die Sirene. Gottfried von Straßburg als Mythograph". *Oxford German Studies* 29, 1-30.
- Kern, Manfred. 2005. "Der gefährliche Mythos vom Singen: Musen und Sirenen in der europäischen Literatur des Mittelalters". *Troianalexandrina. Journal of Classical Material in Medieval Literature* 5, 125-151.
- Kern, Manfred. 2009. *Weltflucht. Poesie und Poetik der Vergänglichkeit in der weltlichen Dichtung des 12. bis 15. Jahrhunderts*. Berlin, New York: de Gruyter (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, 54 [288]).
- Kern, Manfred. 2012. "Weltweyse Fabeln / lustlich unnd nützlich zülesen. Mythologie und Mythographie in Simon Schaidenreissers Odyssea (1537) und Jörg Wickrams Metamorphosen (1545)." In: Ludger Grenzmann *et al.* (Hrsgg.). *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. II. Kulturelle Konkretionen (Literatur, Mythographie, Wissenschaft und Kunst)*. Berlin/ New York: de Gruyter (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, N. F. 4), 153-184.
- Kern, Manfred. 2017. "Metáphrasis und Metaphorá. Über emblematische Verfahren in den deutschen Übersetzungen antiker Großepik (Minervius' Odyssea und Wickrams Metamorphosen)". In: Regina Toepfer *et al.* (Hrsgg.). *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450-1620)*. Berlin/Boston: de Gruyter (Frühe Neuzeit, 211), 287-311.
- Kern, Manfred, Alfred Ebenbauer (Hrsgg.). 2003. *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Konrad von Würzburg. [1926]. 1969. *Die goldene Schmiede*. Hrsg. von Edward Schröder. 2., unveränderte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Konrad von Würzburg. 1970. *Kleinere Dichtungen*. Hrsg. von Edward Schröder. Mit einem Nachwort von Ludwig Wolff. 3 Bde. Bd. III: *Die Klage der Kunst, Leiche, Lieder und Sprüche*. 4. Auflage. Dublin/Zürich: Weidmann.
- Konrad von Würzburg. 2015. „*Trojanerkrieg‘ und die anonym überlieferte Fortsetzung*. Kritische Ausgabe von Heinz Thoelen und Bianca Häberlein. Wiesbaden: Reichert (Wissensliteratur im Mittelalter, 51).
- Lienert, Elisabeth. 1996. *Geschichte und Erzählen. Studien zu Konrads von Würzburg ‘Trojanerkrieg‘*. Wiesbaden: Reichert (Wissensliteratur im Mittelalter, 22).
- Mortier, Roland. 1967. *Diderot in Deutschland 1750-1850*. Stuttgart: Metzler.
- Ovid. 1994. *Metamorphosen*. Aus dem Lateinischen übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Michael von Albrecht. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, 1360).
- [Palaiphatos=] *Die Wahrheit über die griechischen Mythen. Palaiphatos’ Unglaubliche Geschichten*. Griechisch/Deutsch. Hrsg. von Kai Bodersen. Stuttgart: Reclam 2002 (Reclams Universalbibliothek, 1820).
- Petrarca, Francesco. 1999. *Epistolae familiares XXIV. Vertrauliche Briefe. Lateinisch – Deutsch*. Übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort von Florian Neumann. Mainz: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung.
- Rahner, Hugo. 1984. *Griechische Mythen in christlicher Deutung. Mit 11 Abbildungen und einem Geleit- und Schlüsselwort von Alfons Rosenberg*. Basel: Herder (Sammlung Überlieferung und Weisheit).
- [Schaidenreisser, Simon =] *Odyssea. Das seind die aller zierlichsten vnd lustigsten vier vnd zwainzig bücher des eltisten kunstreichesten Vatters aller Poeten Homeri [etc.] beschriben / vnnd erst durch Maister Simon Schaidenreisser / genant Minervium [etc.] mit fleiß zü Teütsch tranßferiert [etc.]*. Augusta Vindelicorum [Augsburg]: Alexander Weissenborn 1537.
- Seznec, Jean. [1940] 2012. *La Survivance des Dieux Antiques. Essai sur le Rôle de la Tradition Mythologique dans l’Humanisme et dans l’Art de la Renaissance*. Paris: Flammarion.
- Stierle, Karlheinz. 2003. *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*. München, Wien: Hanser.

- Stierle, Karlheinz. 2007. *Das große Meer des Sinns. Hermenautische Erkundungen in Dantes „Commedia“*. München: Fink.
- Vergil 1988. *Aeneis*. Lateinisch-Deutsch. In Zusammenarbeit mit Maria Götte hrsg. und übersetzt von Johannes Götte. Mit einem Nachwort von Bernhard Kytzler. 7. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Sammlung Tusculum).

#### INTERNET SOURCES

- Lexer, Matthias. *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, online version, <<https://woerterbuchnetz.de/?sigle=Lexer&lemid=A00001>>.
- Narragonien digital* <<https://www.narragonien-digital.de/exist/index.html>>.
- Thomas von Aquin. *Summa Theologiae. Bibliothek der Kirchenväter* online: <<https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/versions/summa-theologiae>>.



a



b

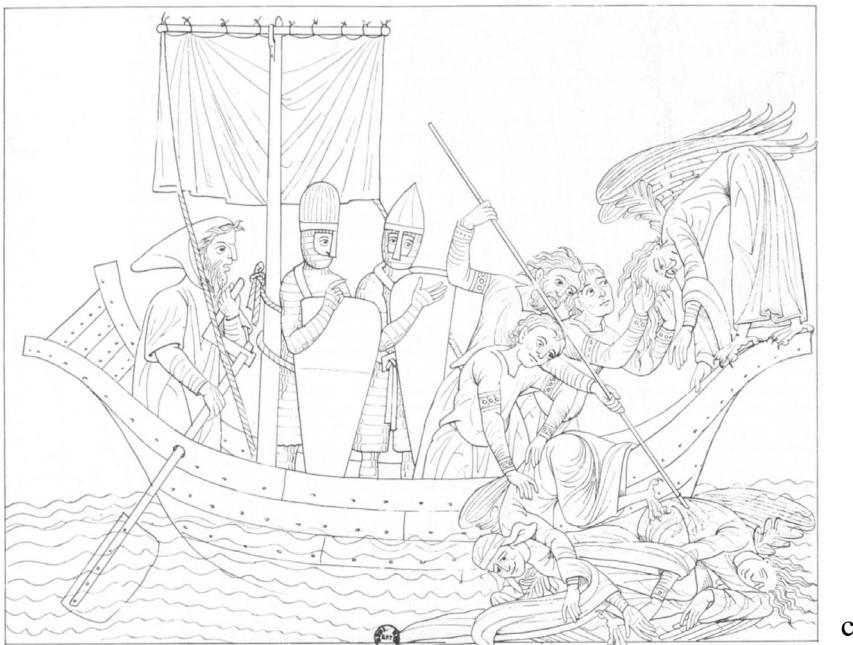


Figure 1. Herrad von Landsberg. Hortus Deliciarum. *Ulysses and the Sirens.*

Image area a) *Sleeping mariners approaching the Sirens*

b) *The Sirens attack the mariners and drown them*

c) *Ulysses tied to the mast passes by the Sirens, lets them be attacked and thrown into the sea (source: Herrad 1979, vol. 2, 365f.).*

JULIA FRICK

TRANSLATING ANTIQUITY.  
THE IDEOLOGICAL READING OF VIRGIL'S  
*AENEID* IN ITS FIRST GERMAN TRANSLATION

The paper focuses on Virgil's *Aeneid* in the first German translation by Thomas Murner (Strasbourg, 1515). It addresses the historical reach of the Latin classic and the Roman imperial ideology conveyed through it. The discussion therefore centres on the ideological and political meaning of the *Aeneid* and explores the mechanisms by which this model, with its emphasis on peace (*Pax Augusta*), developed a dynamic relevance in the context of German Humanism. Indeed, with regard to the respective contemporary engagements with Virgil's *Aeneid*, one can observe an effort not only to render the ancient classic accessible to vernacular readers but also to establish its function as a cultural key text. In doing so, it serves as a medium for self-affirmation within existing power structures through a distinctly ideological reading. The historical recontextualisation of the Roman epic, as outlined in this article, is closely tied to a contemporary figure of rulership who serves as a focal point for the 'new' imperial meaning attributed to the 'German' *Aeneid*: Maximilian I, King of the Romans from 1486 and Holy Roman Emperor (1508-1519), who constitutes the decisive point of reference shaping the intermedial transformation of Virgilian reception in the translation of Thomas Murner.

1. *A new Genre in German Book Printing: "Translations of Antiquity" (Antikeübersetzung)*

The reception of Antiquity in the Germanic Middle Ages and Early Modern Period reveals a remarkable duality in the processes of appropriation. On the one hand, Antiquity, represented in the scholarly sphere by the canonical texts of Roman classics, forms an integral part of education: Latin serves as the international medium of scholarship and learning, administration and

diplomacy, law and poetry.<sup>1</sup> It provides exemplary models not only for written and oral communication but also for contemporary literary practice. On the other hand, a significant segment of society remains excluded from access to the cultural knowledge of Antiquity, relying instead on secondary forms of transmission. This group comprises readers of the vernacular, for whom Antiquity becomes accessible only through adaptations, transformations, and translations into their own language.<sup>2</sup>

Characteristic of these two sectors of Antiquity reception are differing reading practices. They are shaped by the educational prerequisites and needs of the respective social groups: The transmission of Virgil's works in over 1,000 medieval manuscripts and 96 early printed editions (up to 1500) reflects a "scholarly" mode of reading, situated within the framework of learned knowledge organization and dissemination.<sup>3</sup> This approach begins with the Latin material, which is prepared for deeper understanding in the original language (the scholarly lingua franca) through various tools for textual elucidation, such as glosses and commentaries.<sup>4</sup> By contrast, those without access to the educational culture of the time engage with Antiquity through fundamentally different modes of transmission. Here, oral performance, medievalizing adaptations (adjustments to contemporary cultural frames of understanding), and alignment with the literary 'fashion' of the time (evident, for instance, in the emergence of the 'new' genre of the courtly romance) play a central role.<sup>5</sup>

A closer examination of the reception of Virgil's *Aeneid* reveals two distinct pathways through which the work entered the German vernacular. The medieval adaptation of the material in Heinrich

<sup>1</sup> Bloemendal (ed.) 2015; Guthmüller (Hrsg.) 1998; Henkel 2004, 3171-3182.

<sup>2</sup> Burke 2007, 7-38; Bampi, Gropper (eds.) 2024.

<sup>3</sup> Braund, Torlone 2018; Reynolds (ed.) 1983, 433-440. On the Virgilian tradition in incunabula printing, see Davies, Goldfinch 1992.

<sup>4</sup> Copeland, Sluiter 2015. For the German-speaking area, see Henkel 2009, 468-496.

<sup>5</sup> For the reception of ancient texts in the German Middle Ages, see Lienert 2001.

von Veldeke's *Eneasroman* (completed around 1184/86) reflects a specific focus on particular aspects of the narrative, shaped by the context of a courtly society.<sup>6</sup> Virgil's narrative framework is reinterpreted and imbued with themes of immediate relevance to the twelfth century, heavily influenced by Ovidian reception.<sup>7</sup> This reinterpretation introduces a novel thematic coupling of love and rulership, diverging from Virgil's original. The relationship between Eneas and Lavine is developed into a distinct narrative strand, adhering to the contemporary poetic objective. Unlike the failed union with Dido, only lawful love within the bounds of marriage can, according to the text, secure the foundation and continuity of a dynasty. This is underscored by the genealogical register presented at the conclusion.<sup>8</sup> By situating the birth of the Son of God during the reign of Augustus, the text anchors the events of Antiquity within the framework of Christian salvation history. Veldeke's reinterpretation of the most significant poetic work of Roman Antiquity thus positions the historical present as part of a broader cosmic order,<sup>9</sup> one to which even the preceding Roman history also belongs, despite not yet being under the grace of salvation brought about by the Son of God.

The reception of the *Eneasroman*, however, remained limited, as indicated by its manuscript tradition, to a relatively narrow circle of aristocratic patrons.<sup>10</sup> By the late Middle Ages, its

<sup>6</sup> Schmitz 2007, 293-310. On the relationship between the *Eneasroman* and the Old French *Roman d'Eneas*, see Dittrich 1966.

<sup>7</sup> Martindale (ed.) 1990. Ovid not only addresses the story of Dido and Aeneas in the *Metamorphoses* but also in the seventh letter of the *Heroides*. The phenomena of love are explored in the *Amores*, the *Ars Amatoria*, and the *Remedia Amoris*. These texts were received as school readings in the 12th century. For further details, see Hexter 1986.

<sup>8</sup> Reuvekamp-Felber 2013, 57-74.

<sup>9</sup> Heinrich von Veldeke mentions the emperor of his contemporary time, Frederick I Barbarossa, in two instances: Barbarossa is said to have discovered the tomb of Pallas during one of his Italian campaigns (*Eneasroman* 226, 16; 227, 10). At the end of the text, the wedding feast of Aeneas and Lavinia is compared to the court festival in Mainz in 1184 (*Eneasroman* 347, 14; 348, 1).

<sup>10</sup> Bastert 2019, 317-342.

functional context had shifted, with the work partially abridged to omit the love narrative and positioned as a prelude to chronicle-like accounts.<sup>11</sup> By the fifteenth century, the text ceased to be received; it was not printed and thus did not contribute to the body of knowledge available around 1500. The renewed engagement with Virgil's *Aeneid* in early modern literature follows a different interpretative model. The vernacular adaptation of the classical text, canonised as a foundational narrative of the Roman Empire's origins, unfolds a new dynamic. This revival was not confined to the realm of Latinity. While Latin remained far from "dead" during the Middle Ages and Early Modern period, social sectors existed for whom Latin lay beyond their horizon – effectively "dead" in this sense, as vernacularly acculturated readers lacked access to Latin-based educational resources. Access to such knowledge was restricted to a relatively narrow elite. And it is the newly emerging genre of *Antikeübersetzung*<sup>12</sup> in the German Humanism that is used to expose Antiquity and its bodies of knowledge as a medium of self-affirmation. Antiquity thus provided models for constructing historical interpretative frameworks, drawing social and political significance from the reservoir of cultural knowledge.

This article focuses on such a case, examining the historical scope of a classical text made accessible to a broader readership through a new mode of engagement. Thomas Murner's translation of the *Aeneid* (Strasbourg, 1515) exemplifies this renewed interest in the text in its authoritatively recontextualised form. Simultaneously, the translation seeks to offer an updated approach for the ideological reading of the *Aeneid*, profiling its function as a cultural keystone in the political discourse around 1500. The updated interpretation of the Roman epic is primarily linked to a contemporary ruler, portrayed as the focal point of the *Aeneid*'s "new" imperial significance: Maximilian I, Roman-German King from 1486 and Holy Roman Emperor from 1508,<sup>13</sup> serves as the

<sup>11</sup> Dahm 2024, 80-108.

<sup>12</sup> Toepfer *et al.* (eds.) 2021.

<sup>13</sup> The historical overview is provided by Wiesflecker 1971-1986. For the

central figure orienting the intermedial transformation of Virgilian reception within the new genre of *Antikeübersetzung*.<sup>14</sup>

## 2. “The German Aeneid”. *A Reading Guide for the Ancient Text*

In 1515, Johannes Grüninger published the first German translation of Virgil’s *Aeneid* at his printing house in Strasbourg.<sup>15</sup> This translation was completed by the Franciscan and humanist Thomas Murner (1475-1537),<sup>16</sup> who, prior to the Reformation, had gained some – albeit controversial – recognition for his efforts to make the knowledge preserved in Latinity accessible to a broader audience.<sup>17</sup> The edition includes 112 of the 137 woodcuts from Sebastian Brant’s *Aeneid* edition,<sup>18</sup> forming a continuous “visual narrative”<sup>19</sup> that completes the adaptation of the ancient text into the vernacular. The first German *Aeneid* was introduced to the public with the following programmatic title:

*Vergilij Maronis dryzehzen Aeneadischen Bücher von Troianischer zerstörung / vnd vffgang des Römischen Reichs. durch doctor Murner vertütst*

literary situation in the context of Maximilian I, see Hartmann, Löser (eds.) 2009.

<sup>14</sup> An overview is provided by Worstbrock 1976. Now continued in “ORDA16: Online-Repertorium Deutsche Antikenübersetzung 1501-1620”, funded by the DFG since 2019, <<https://www.orda16.gwi.uni-muenchen.de>> (last accessed July 22, 2025).

<sup>15</sup> *Vergilij Maronis dryzehzen Aeneadischen Bücher von Troianischer zerstörung / vnd vffgang des Römischen Reichs. durch doctor Murner vertütst*. Strasbourg: Johannes Grüninger 1515 (VD16 V 1426).

<sup>16</sup> Frick 2019, 1-11; Worstbrock 2013, 300-368.

<sup>17</sup> Murner not only produced translations of literary texts such as the *Aeneid* but also authored several translations in the field of legal literature. See the overview by Erler 1984, 703-795; Erler 1956.

<sup>18</sup> *Publij Vergilij Maronis opera cum quinque vulgatis commentariis expolitissimisque figuris atque imaginibus nuper per Sebastianum Brant superadditis exactissimeque reuisis atque elimatis*. Strasbourg: Johannes Grüninger 1502 (VD16 V 1332).

<sup>19</sup> Frick 2019, 241-271.

(Virgil's Maro Thirteen Books of the *Aeneid* on the Destruction of Troy and the Rise of the Roman Empire, Translated into German by Doctor Murner).

Three key aspects are worth emphasizing. Firstly, the title's reference to the *dryzehen Aeneadischen Bücher* reflects Murner's adherence to the contemporary tradition of Virgilian transmission. His translation not only includes the twelve authentic books of Virgil's *Aeneid* but also incorporates the supplement by the Italian humanist Maffeo Vegio (1407–1458), known as the “13th book”.<sup>20</sup> Since its *editio princeps* (Venice: Adam von Ambergau, 1471), this supplement had become a standard component of printed editions of Virgil.<sup>21</sup> It aims to provide a conclusion to the epic narrative, which ends abruptly in the *Aeneid* with the death of Turnus, fulfilling what was believed to be Virgil's intended closure. The three major prophecies of the *Aeneid* (in Books 1, 6, and 8) serve as points of reference for the “logical” resolution of the narrative, as imagined in medieval adaptations of the material. These often concluded with the marriage of Aeneas and Lavinia, Aeneas's rule over Latium, his death, and his deification.<sup>22</sup>

Secondly, the temporal scope indicated in the title – from the destruction of Troy to the rise of the Roman Empire (*von Troianischer zerstörung / vnd vffgang des Römischen Reichs*) – can be understood within the narrative as an allusion to the extensive temporal framework of the story. From a historical perspective, however, and particularly in light of the territorial-political situation around 1500, this provides the potential for a reinterpretation. The “German” *Aeneid* articulates the foundation of an empire whose legacy persists into the present and even ties contemporary claims to imperial authority over the Roman Empire to its ancient model. Visually, the Habsburg dynasty is

<sup>20</sup> It was first published in Pavia in 1428. For the edition, see Schneider (ed.) 1985; Putnam 2004.

<sup>21</sup> For further *Aeneid* supplements, see Schmidt 1964; Schmidt 1973, 517–555; Schindler 2017, 357–376.

<sup>22</sup> Frick 2019, 49–55.

prominently represented, with Maximilian I, Emperor-elect in 1508, portrayed as the current representative of the Roman Empire through the construct of *translatio imperii*.<sup>23</sup> The double-headed eagle depicted in one of the reused illustrations from Brant's edition (cf. Fig. 1) serves as an iconic abbreviation of an interpretative framework that makes the contemporary historical-political discourse accessible to vernacular audiences through the translation of a canonical poetic text.

Thirdly, Murner's translation prominently features a dedication on its title page to the current Roman-German emperor from the House of Habsburg:

“Maximiliano dem durchlüchtigen / Vnüberwintlichen / Milten  
/ Fridsamen vnd angeborner fürsichtigkeit weisen Fürsten dise  
gelerte gab. A.E.I.O.V.”

(‘To Maximilian, the illustrious, invincible, generous, peaceful, and innately prudent wise prince, this intellectual gift. A.E.I.O.U.’). This dedication is reiterated at the beginning of the preface in slightly altered wording: “Maximilano dem vntüberwindlichen durchlüchtigen Keiser in zeiten des fridens ein gelerte gab” (‘To Maximilian, the invincible and illustrious emperor in times of peace, an intellectual gift’).<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Goetz 1958.

<sup>24</sup> Cited here as in the following according to Frick 2019, 304f.

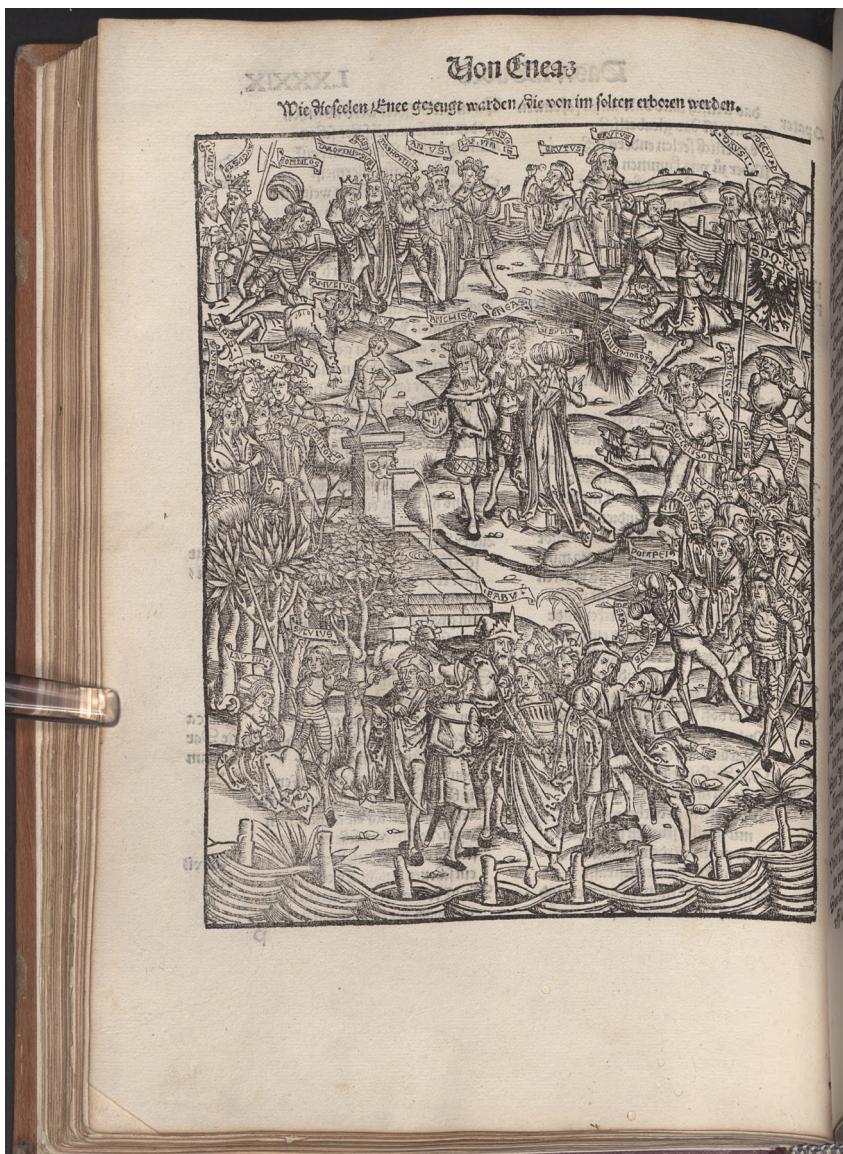


Fig. 1. *Vergili Maronis dryzehen Aeneadischen Bücher von Troianischer zerstörung / vnd vffgang des Römischen Reichs. durch doctor Murner vertüft. Strasbourg: Johannes Grüninger 1515.* München, Bayerische Staatsbibliothek, Res/2 A.lat.a. 349, f. 89v ([urn:nbn:de:bvb:12-bsb00002565-8](http://urn.nbn.de/bvb:12-bsb00002565-8))

Here, the attributes *fridsam* ('peaceful') and the reference to Maximilian's reign as *zeiten des fridens* ('times of peace') indicate the interpretative horizon within which Murner situates his dedication. The lexeme *frid* ('peace') and its derivatives appear twelve times, linked to both Emperor Maximilian I and his father Frederick III, as well as to Virgil and the "peace emperor" Augustus.<sup>25</sup> The theme of peace thus functions as a central motif and systematic connective tissue between the ancient and the contemporary "peace emperor". By explicitly linking Maximilian's *zeiten des fridens* to Augustus's *fridsam ewig ruom* ('peaceful eternal fame', l. 21), Murner urges the current ruler to uphold this peace through a *fridenreichs regiment* ('peaceful rule', l. 22). In doing so, he seeks to transpose the political concept of the *Pax Augusta*, or *Pax Romana*, onto the Roman Empire of his own time.<sup>26</sup> The era of peace established during Augustus's principate is imagined as being realised under Maximilian. The motto *A.E.I.O.V.*, printed on the title page, underscores the claim to sovereignty of the "second" or "new" Augustus (*alter Augustus*) from the House of Habsburg.<sup>27</sup>

The Augustus-related dedication preface intentionally invokes the political programme of the *Pax Augusta* or *Pax Romana*. By referencing Augustus and his reign of peace, Murner transposes the Aeneas-Augustus connection onto Maximilian, offering a contemporary reimagining of the imperial interpretative dimension embedded in the *Aeneid*. Maximilian's rule is portrayed as the realisation of a new "Golden Age of peace and justice"<sup>28</sup> under modern conditions – an interpretative framework that, as is well known, was particularly resonant around 1500.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Henkel 2017, 111. For a more detailed discussion, see Frick 2019, 95-110.

<sup>26</sup> For the historical context of this idea, see Garber 1989, 108-163.

<sup>27</sup> *Austriae Est Imperare Orbi Vniverso* ('Austria's task is to rule the entire world'). For the motto introduced by Emperor Friedrich III and its various interpretations, see Lhotsky 1952, 155-193; Koller 1995, 162-170; Schwarz 2024, 79-112.

<sup>28</sup> Schmidt 2001, 65-92. Also refer to the studies by Hardie 1986; Hardie 1999.

<sup>29</sup> "Für die Zeit um 1500 gehörte der aktualisierende Bezug auf die

### 2.1. *Augustus and the Age of Peace (Pax Romana)*

Research has emphasised the militaristic disposition of Maximilian I, which permeates his publicly staged glorification project (*gedechtnus*).<sup>30</sup> In panegyric writings by contemporary authors – most notably the approximately 40 imperial *poetae laureati* who publicised Maximilian's political activities<sup>31</sup> – he was celebrated as the greatest of war heroes, leading a united Christendom in battle against the Turks.<sup>32</sup> Non-laureate Alsatian intellectuals, such as Sebastian Brant and Jakob Wimpfeling, also contributed to imperial public relations.<sup>33</sup>

And precisely here, within the humanist milieu of the Upper Rhine's educated elite, the martial concept of the *heros Germanicus*<sup>34</sup> merges with the culturally resonant idea of the *Pax Augusta* or *Pax Romana*, accessible through the works of Virgil. This peace, which brought an end to long-standing internal conflicts and was achieved through military triumphs, aptly fits the notion of a ‘peace of victory’ (“*Siegfrieden*”).<sup>35</sup> In light of Maximilian's decade of wars, his portrayal as a prince of peace may seem surprising, as it stands in apparent tension with his self-proclaimed public image. This portrayal, however, aligns with humanist expectations that wars should pave the way for a period of peace, during which the arts and sciences might once again flourish. The literary model historically legitimising and

von Vergil formulierte Friedensidee zum geläufigen Inventar politischer Vorstellungen”. Henkel 2017, 114.

<sup>30</sup> Müller 1982, 169-179.

<sup>31</sup> Flood 2006.

<sup>32</sup> Mertens 1986, 105-123.

<sup>33</sup> Mertens 1976, 179f.

<sup>34</sup> On Maximilian as the “new Hercules”, see Braungart 1991, 77-95. Humanist war propaganda drew on ancient motifs to position emperors within the tradition of Roman generals and rulers. Cf. Schindling 2006, 325-342.

<sup>35</sup> Mertens 1986, 106, highlights that peace in imperial propaganda is consistently portrayed as the result of military conflict, as a triumph. This approach draws on the Roman concept of *pax* as a legal relationship between two parties who had previously been at war.

integrating this concept into an imperial discourse is the idea of the “Golden Age” (*aurea saecula*), epitomised by the reign of the ancient Emperor Augustus.

On the occasion of Maximilian’s coronation as King of the Holy Roman Empire in 1486, Sebastian Brant composed a Latin poem referencing the mythological notion of the *aurea saecula*. Here, Maximilian is depicted as an *alter [...] pacifer* (‘second bringer of peace’), entrusted with restoring global peace, as once established by the god Saturn.<sup>36</sup> The reference point for updating this ancient concept is twofold: firstly, Virgil’s fourth *Eclogue*, a ‘foundational text for the poetic interpretation of history in the Augustan era’.<sup>37</sup> It serves as the starting point for peace-related themes, envisaging a Saturnian golden age ushered in by the birth of a boy.<sup>38</sup> Secondly, Virgil’s *Aeneid* also contributes to this political argumentative context.<sup>39</sup> The epic’s three major prophecies extend the narrative from the temporal realm of Aeneas to the Augustan present, marking it as the ‘culmination of

<sup>36</sup> “Alter caesareo sed semine missus ab alto / Maxmiliane quidem pacifer orbis ades” (KT 35, v. 3-4: ‘Now, however, be present, Maximilian, as the second, descended from imperial lineage and sent from above, as the one who brings peace to the world’). Quotation and translation according to Henkel 2021, 45. For Brant’s panegyric poems praising Maximilian, as well as the importance of Vergil ‘in the discourse of the intellectual elites around 1500’, see also Henkel 2021, 39-53. Brant’s poems are cited in the following according to Wilhelmi 1998 [KT].

<sup>37</sup> Schmidt 2001, 99.

<sup>38</sup> “ultima Cumaei venit iam carminis aetas; / magnus ab integro saeclorum nascitur ordo. / iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / iam noua progenies caelo demittitur alto. / tu modo nascenti puerō, quo ferrea primum / desinet et toto surget gens aurea mundo, / casta faue Lucina: tuus iam regnat Apollo” (*Ecl.* 4, 6-9: ‘The final age of the Cumaeian prophecy has now arrived; a great cycle of the ages is born anew. The Virgin returns, and the Saturnian reign returns; a new generation is sent down from the high sky. You, Lucina, be gracious to the newborn boy, through whom the iron age will first cease, and a golden race will rise across the whole world: now your Apollo reigns’). The citations from the Latin Vergil text follow the critical edition of Mynors (ed.) 1969.

<sup>39</sup> Stahl (ed.) 1998.

Roman history'.<sup>40</sup> Augustus, as a new Aeneas, heralds the Golden Age of peace.

The connection of the Augustan peace with successful expansionist wars – where peace is defined as a legal relationship between formerly warring parties and represents a ‘system of governance’<sup>41</sup> – renders Virgil’s *Aeneid* a key text for self-definition and a symbol of the Roman concept of eternity (*Roma aeterna*) in relation to Maximilian’s reign. For the early sixteenth century, the reign of Augustus gained its fundamental importance through the concept of peace, the *Pax Augusta*, which belonged to the cultural memory as an ideological construct and a political semiotic system. The ancient texts, especially Virgil’s fourth *Eclogue* and the *Aeneid*, provided literary models through which, drawing on the idea of *translatio imperii*, the reference to the ancient emperor is realized. Augustus emerges as the prototype for a new era that begins under Maximilian’s rule. The concept of *translatio* is not only propagated in printed texts but also explicitly visualised: Maximilian I intentionally presented himself in the monumental *Ehrenpforte* (‘Triumphal Arch’)<sup>42</sup> as the culmination of a genealogy of Roman emperors beginning with Julius Caesar – a clear allusion to the public imagery of Augustus.<sup>43</sup>

The dialectic of war and peace, integral to Maximilian’s self-image, was particularly accentuated in the works of the *poetae laureati* and Upper Rhine humanists. Central to this was the ‘renaissance’ of the Augustan era under Maximilian as an ‘ideal collaboration between poet and emperor for the benefit of the realm’.<sup>44</sup> Conrad Celtis, for instance, praised the Habsburg ruler as an *alter Caesar Augustus*,<sup>45</sup> guiding the Roman Empire of his era

<sup>40</sup> Schmidt 2001, 89.

<sup>41</sup> Klingner 1965, 615.

<sup>42</sup> Schauerte 2011.

<sup>43</sup> Zanker 1997.

<sup>44</sup> Luh 2001, 60.

<sup>45</sup> In addition to the dedication, also in the colophon: Celtis. Quattuor Libri Amorum. Nürnberg 1502 (VD16 C 1911), f. aii<sup>r</sup> u. f. riv<sup>v</sup>. For Celtis, see Wuttke 1993, 173–199.

to a new rise under the sign of peace. War was thereby depicted as a means of securing the conditions for a flourishing cultural and literary epoch, symbolized by Augustus' peace.<sup>46</sup> The imperial *poeta laureatus* Heinrich Bebel celebrated Maximilian's victory in the Palatinate Succession War in his *Ecloga triumphalis*,<sup>47</sup> portraying him as a ruler from whom peace radiates: *de quo pax alba redundat* (f. Gviiiv). Referring to the *tristia bella* and their conclusion by Maximilian ("Qui peperit nobis pacem post tristia bella", f. Hir),<sup>48</sup> Bebel invoked the Virgilian formula, linking the political dimension of the *Aeneid*'s Augustan peace to Maximilian's reign as a guarantor of restored peace.

Scholars have underlined that Sebastian Brant explicitly linked the *translatio* of the political concept of the *Pax Augusta* to Maximilian I in his panegyric poems and in broadsheets addressing contemporary politics. "Brant proceeded to renew all this in the Holy Roman Empire of his own day with Maximilian now playing the role of the divinely-supported saviour".<sup>49</sup> The primary sphere of the reference system, which is also linguistically realized, is the domain of scholarly Latin and the cultural knowledge it encompasses regarding the significance of historically-political interpretative frameworks: "Und nur in dieser Sprache gelingt das hier zu beobachtende Konstrukt einer im Mythos begründeten imperialen Idee, die von der augusteischen Zeit in die Gegenwart Brants und seiner Zeitgenossen führt".<sup>50</sup>

<sup>46</sup> The literary discourse in which the idea of peace is embedded around 1500 is outlined by Frick 2019, 95–110.

<sup>47</sup> Bebel, Opera. Pforzheim 1509 (VD16 B 1303), f. Gvi<sup>r</sup>–Hir<sup>r</sup>.

<sup>48</sup> The seer Sibyl announces to Aeneas the *bella, horrida bella* (*Aen.* 6, 86f.). Similarly, the Vergilian narrator begins the action in Latium with: "dicam horrida bella, dicam acies actosque animis in funera reges" (*Aen.* 7, 41f.: 'I will speak of dreadful wars, of battles, and of kings driven to their deaths by their courage').

<sup>49</sup> Harrisson 1981, 101.

<sup>50</sup> Henkel 2021, 45.

Yet Brant sought to bridge cultural gaps by also expressing this concept in the vernacular, thereby fostering a cultural connection.<sup>51</sup> This applies not only to the act of translation, which can be traced in German versions of shorter poems originally written in Latin and circulating through single-sheet prints.<sup>52</sup> It is also particularly relevant to a medial updating that makes the historical-political reference system available on the visual level of the image.

In 1502, Brant collaborated with the Strasbourg publisher Johannes Grüninger to produce a large-format edition of Virgil's works.<sup>53</sup> Alongside the major works (*Bucolica*, *Georgica*, *Aeneid*), the edition included an appendix featuring Maffeo Vegio's thirteenth book and Virgil's *Carmina minora*.<sup>54</sup> Beyond incorporating the latest humanist commentaries by Domizio Calderini (1446-1478), Cristoforo Landino (1424-1504), and Antonio Mancinelli (1452-ca. 1505), the edition represented a significant innovation in the transmission of Virgil's works: it featured 214 woodcuts, constituting the first comprehensive illustrated cycle of Virgil's texts.<sup>55</sup>

Grüninger had them specially created for this edition, with only four exceptions.<sup>56</sup> Due to the density and high quality of the

<sup>51</sup> Compare, for example, the Latin and German versions of a single-sheet print in Henkel 2013, 530.

<sup>52</sup> "Brant, dem das Arsenal u.a. von Bibel, Recht und Klassikern im umfassenden Sinne zur Verfügung steht, nutzt dies in seinen lateinischen Texten, insbesondere den Dichtungen, er macht aber auch immer wieder Versuche des kulturellen Brückenschlags im Gestus eines vertikalen Kulturtransfers, wenn er in der Volkssprache schreibt". Henkel 2021, 565.

<sup>53</sup> With a focus on the aspect of intermediality, see Schneider 1983, 202-262; Henkel 2012, 389-419; Hamm 2017, 236-258.

<sup>54</sup> Cf. Zogg (ed.) 2020.

<sup>55</sup> The high-quality woodcuts of the 1502 edition are briefly described in Suerbaum 2008, 137-152. For the context of Grüninger's printing office, see Zimmermann-Homeyer 2018, 254-270.

<sup>56</sup> Three woodcuts come from the 1501 edition of Boethius' *Consolatio Philosophiae*, Strasbourg 1501 (VD16 B 6404), f. 8v; 15v; 11v, and one from the 1496 edition of the Terence (GW M45481), f. 11v. They can be found in the separately foliated appendix of the 1502 Strasbourg Vergil. Schneider 1983, 204, note 9; Zimmermann-Homeyer 2018, 210, note 929.

'contentually complex and artistically demanding' illustrations,<sup>57</sup> the edition is regarded as an undisputed masterpiece of contemporary Strasbourg book art: "chef-d'oeuvre d'illustration strasbourgeoise de l'époque".<sup>58</sup> The woodcuts demonstrate remarkable attention to detail, requiring not only an extremely precise knowledge of the Latin original, but also of the accompanying commentaries and other paratexts. Research has established that their conceptualization must be considered the result of Brant's scholarly expertise, while the craftsmanship was entrusted to the specialists working in Grüninger's workshop.<sup>59</sup>

A key feature of the illustrations is the transposition of the ancient material into the contemporary world of the early sixteenth century.<sup>60</sup> Depictions include half-timbered houses, turrets, and church towers with bells and crosses reflecting late-medieval northern Alpine cities (e.g. *Vergil, Opera*. Strasbourg 1502 [VD16 V 1332], f. 121r, 159r, [222r]). Clothing, hairstyles, and beards align with the fashions of circa 1500 (e.g. *ibid.*, f. 145v, 151r). The heroes fight in knightly fashion (e.g. *ibid.*, f. 171v, 406v, 408v), while the infantry under Turnus even bears a *Bundschuh* banner (e.g. *ibid.*, f. [319]v).<sup>61</sup>

The visual transfer of textual content into the contemporary imagination underscores the cultural transmission of the ancient text. It exemplifies the distinctive humanist reception of Antiquity north of the Alps, where classical works were adapted to contemporary contexts.<sup>62</sup> Imperial constructs were also integral:

<sup>57</sup> Zimmermann-Homeyer 2018, 203.

<sup>58</sup> Dupeux *et al.* (éd.) 1992, 16.

<sup>59</sup> Henkel 2021, 389-419.

<sup>60</sup> The characteristics of the woodcut sequence are discussed by Zimmermann-Homeyer 2018, 214-221.

<sup>61</sup> Bischoff 2010.

<sup>62</sup> According to Henkel 2012, 389, note 44, a 'historicizing representation, that is, one incorporating ancient forms,' was 'not pursued north of the Alps at this time, and was probably hardly even possible'. For further details, see Toepfer *et al.* 2017, 3.

Several woodcuts in the edition depict Emperor Augustus, who, as the ancient peace emperor, prefigures the peace ruler of the time around 1500, Maximilian, by wearing the imperial insignia crown, scepter, and orb (*f. 34r*; opening of *Georg.* 1; similarly mourning at Virgil's grave, appendix *f. 33r*). The connection is most explicit in scenes where Roman imperial elites are associated with the Habsburg dynasty through heraldic symbols, such as the double-headed eagle. It appears in a key scene of the programmatic depiction of the underworld, assigned as a banner to the very group representing the Roman Senate (cf. Fig. 1). In this illustration, Julius Caesar, the first Roman emperor, is presented as the leadership figure of the state's 'organ'. Thus, the double-headed eagle refers to a contemporary interpretation of the *Aeneid* around 1500, oriented towards Maximilian, embedding the new 'Golden Age' he established through his military campaigns into the visual art of the time.<sup>63</sup>

## 2.2. Pax Romana and Maximilian I: An ideological framework for Virgil's *Aeneid*

The encomiastic interpretation of the imperial concept of the *Pax Augusta* as established in the *Aeneid* was ubiquitous around 1500 as a historical construct. It constituted a familiar symbolic framework in scholarly circles, represented by figures such as Conrad Celtis, Heinrich Bebel, Sebastian Brant, as well as Jakob Locher, Matthias Ringmann, and others.<sup>64</sup> This discourse,

<sup>63</sup> Maximilian's coat of arms was present in contemporary publications: for example, Brant had the coats of arms of the Habsburgs and other ecclesiastical or secular imperial princes printed at the head of a single-leaf print on the occasion of the 'Reichstag zu Worms' (1495), calling on them to support Maximilian in the campaign against the Turks. Cf. Sebastian Brant: "De Alexandri VI. confoederatione cum Maximiliano facta congratulatio" [Basel, nach 1. April 1495]. Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, 2° Ink 651, hinterer Spiegel (VE15 B-77). See also Müller 2004, 95-122; Müller (ed.) 2015.

<sup>64</sup> This symbolic framework is based on the intention described by Servius, in which Vergil aims to praise Augustus through his ancestors: "Intentio Vergilii haec est [...] Augustum laudare a parentibus". Compare the preface of Servius

however, was not confined to the medium of Latinity, as exemplified by Sebastian Brant's deliberate transfer of its themes into the vernacular communication system.<sup>65</sup> The first German translation of Virgil's *Aeneid* likewise significantly participates in the historical discourse surrounding the idea of peace, which, around 1500, was a common component of political conceptions.<sup>66</sup>

The dedication preface of Thomas Murner's German translation of the *Aeneid* draws a parallel between the idea of the *Pax Augusta*, present in contemporary readings of Virgil's epic, and the promise of a reign of peace under Maximilian I.<sup>67</sup> Murner's presentation of the emperor as a 'bringer of peace' is particularly noteworthy when compared to the dominant panegyrical construct of peace achieved through war in contemporary publications. The dialectic of war and peace is entirely absent. Murner instead seeks to transpose the image of the peace era established under Frederick III onto Maximilian I by advising the current emperor:

*[ich] ermane [...] dein Keiserthuom so bei deinen vnd deiner genaden heiliger gedechtniß vatters zeiten vor allen anstösseren fridenreich ist geregieret worden / weiters in friden bewarest / den ruom Augusti / so du gegenwirtig hast mir dir in ewigkeit zuotragen* (ll. 17-20)

(I exhort you [...] to preserve in peace your empire, which in the days of your father – of gracious memory – was governed in pious remembrance and in peace despite all adversities, and to carry with you into eternity the glory of Augustus, which you now possess).

Murner refers solely to the concept of *pax* and the model of Augustus as the peace emperor, portraying Maximilian I as the successor of Augustus, representing the Holy Roman Empire

to his commentary on Vergil in Thilo, Hagen 1878, 4, l. 10f.

<sup>65</sup> Henkel 2021, 565.

<sup>66</sup> Henkel 2017, 114.

<sup>67</sup> Cf. Redzich 2009, 107-121.

under altered circumstances. By deliberately omitting the martial component of Maximilian's image propagated by the *poetae laureati*, Murner simultaneously distances himself from the panegyrical 'mainstream'.<sup>68</sup>

The phrase "on dyner gnaden gewonliche title" (line 1: 'without the customary titulature of Your Grace'), used at the beginning of the preface, already hints at the extraordinary. Beyond the topical rhetoric of prefaces and a potential implicit critique of the emperor's ongoing military campaigns, the dedication of Murner's 'German *Aeneid*' documents the enduring presence of the ideological concept of the *Pax Augusta* in the historical-political discourse of the intellectual elite of the period. Murner explicitly updates this concept for a vernacular audience, which, due to a lack of classical education, was generally excluded from the reference level of scholarly Latin. He emphatically underscores, in a typological correlation, that Maximilian I, as the peace emperor of his era, resembles Augustus, for whom Virgil conceived his *Aeneid*.

Murner's intention is to provide a text comprehensible to a vernacular audience, reviving Virgil's work "von latynschem todt in tütsches leben" (ll. 12-13; 'from Latin death to German life').<sup>69</sup> Of course, Virgil was far from "dead", enjoying overwhelming prominence in the context of scholarly education.<sup>70</sup> Access to such literature, however, was restricted to the circle of humanist scholars.<sup>71</sup> Virgil becomes "alive" through Murner's translation for those outside the Latin educational tradition. A key strategy

<sup>68</sup> The martial image of Maximilian, as Mertens 1986, 108, points out, was focused on the campaign against the Turks.

<sup>69</sup> Murner applies the humanist-formed topos of the Latin expression for the revival of ancient science and literature (*renascentes litterae*) to the process of translation into the vernacular. This topos is a humanist *locus communis*, as discussed in Manger 1983, 100, note 55. For further details, see Wurstbrock 1974, 503.

<sup>70</sup> "One thing we can be sure of, is that in the sixteenth century Virgil [...] reigned supreme amongst Classical authors". Harris 2013, 51.

<sup>71</sup> In relation to the German-speaking world, see Kühlmann 1989, 194.

in this endeavour is the cultural transfer achieved throughout the translation: Driven by the formal innovation – the adaptation of Virgilian hexameters into German rhymed couplets – the “German *Aeneid*” aims, in large part, to accommodate the text to the experiences of its contemporary readers. In this regard, the translation predominantly follows the target language and target culture as guiding principles. This becomes evident both in the adaptation of the ancient text into a specific poetic register established in the vernacular, as well as in the transposition at the level of societal conventions (e.g., military structures, social hierarchies, fashion, religious practices) and architectural details – topics that have been discussed extensively.<sup>72</sup>

This process of adaptation of the ancient text to the cultural situation of around 1500, and to the expectations and conceptual frameworks of its audience, is characteristic of the contemporary engagement with classical texts, especially within the new genre of *Antikeübersetzung*. It is complemented by the 112 illustrations in the 1515 first edition, selected from the 137 woodcuts originally created for Sebastian Brant’s 1502 Strasbourg edition of Virgil. The German translation combines this continuous visual narrative into a comprehensive transfer of the knowledge contained in the ancient cultural heritage, the *Aeneid*, against the backdrop of the familiar contemporary context. The lack of consideration for historical difference can be seen as an epoch-specific characteristic of the reception of Antiquity in the Early Modern period.<sup>73</sup>

Although Murner never adopted the title of *poeta laureatus* during his lifetime,<sup>74</sup> he was legally part of the nearly 40 poets crowned with laurels by Maximilian, who celebrated the emperor’s war- and triumph-oriented political programme in their panegyrics.<sup>75</sup> The political, literary-supported concept of the *Pax*

<sup>72</sup> Frick 2019, 132-162.

<sup>73</sup> Müller 2007, 84.

<sup>74</sup> Flood 2006, vol. 3, 1390-1396.

<sup>75</sup> Mertens 1986, 105; Redzich 2009, 117-119.

*Augusta*, developed and propagated during the Augustan era, was transferred by the *poetae laureati* to the time of Maximilian I, forming a chapter of political intellectual history around 1500. The already noted absence of the typical dialectic of war and peace in Murner's dedication preface is extraordinary: by focusing programmatically on Maximilian's peacefulness, he deliberately frames the political concept of the *Pax Augusta* as a peace that is realized in the present.

The imperial significance of the *Aeneid*, omnipresent in the works of leading contemporary intellectuals, makes explicit references to Maximilian I or direct praise of the emperor within the text of the translation itself superfluous. Murner's preface serves as a guide for an imperial reading of the German *Aeneid*. The connection between Augustus and Maximilian is so firmly entrenched in the intellectual discourses of circa 1500 that it can be readily established by readers through their own knowledge.

### *3. The Ideological Reading of Ancient Texts in the Early Modern Period*

The transposition of the textual content into the experiential framework of contemporary recipients serves to bridge the cultural and historical distance between the source text and its intended audience. In this context, Murner's programmatic statement in the preface – that Virgil's work had been revived ‘from Latin death into German life’ (“*von latynschem todt in tütsches leben [...] erquicket worden*”; ll. 12f.) – can be read as an attempt, grounded in the established conceptual model of *translatio studii*, to make foreign cultural knowledge accessible for national needs.<sup>76</sup>

The 1515 edition of the first “German *Aeneid*” presents a multimedia work, with complementary layers of meaning evident at multiple levels: a literary mediation of the Roman classic, associating and concretising the ancient text in the visual mode with ideas from the contemporary conceptions. Its cultural-

<sup>76</sup> Redzich 2017, 173.

historical significance is derived from its connection to a distinctly “national” paradigm, which makes the ideological reading of the *Aeneid* relevant to the historical situation around 1500.

Thomas Murner’s translation derives its historical profile significantly from its affiliation with the cultural milieu of Maximilian I,<sup>77</sup> whom Murner’s preface emphatically portrays as the emperor of peace (“*Friedenskaiser*”) of his time, akin to the ancient “*Friedenskaiser*” Augustus. Through Murner’s updating of the imperial concept of the *Pax Augusta*, the translation aligns with the panegyric works dedicated to Emperor Maximilian I by contemporary humanists. Although Murner does not offer a Latin national epic like Riccardo Bartolini’s *Austrias*,<sup>78</sup> his choice of verse form connects to established vernacular traditions of Maximilian’s literary *memoria* or *gedechtnus*: Not only historiographical works, such as Jakob Mennel’s rhymed German *Cronica Habsburgensis*,<sup>79</sup> but also rhyming epic works like *Theuerdank*, commissioned by Maximilian himself, contributed to propagating the emperor’s glory beyond the scholarly Latin sector.<sup>80</sup> Maximilian’s *gedechtnus* in the German language aimed to consolidate his rule among the new ‘court society’ of noble and bourgeois provenance.<sup>81</sup>

By choosing the translation of an ancient text as a dedication gift for Maximilian I, Murner followed a common practice at the beginning of the 16<sup>th</sup> century. It consists in the use of Roman classics not only as princely instruction but also as an updating of their ideological dimension within the contemporary political context.<sup>82</sup> For the *Aeneid*, this is a practice that can be observed

<sup>77</sup> For more details, see the contributions in Hartmann, Löser 2009.

<sup>78</sup> Füssel 1987; Pulina 2022, 160-272.

<sup>79</sup> Jakob Mennel, *Cronica Habsburgensis rigmatica*. Konstanz: Hans Schäffeler 1507 (VD16 M4611).

<sup>80</sup> *Die geuerlicheiten vnd einsteils der geschichten des loblichen streytparen vnd hochberuembten helds vnd Ritters herr Tewrdannckhs*. Nürnberg: Johann Schönsperger d. Ä. 1517 (VD16 M 1649). Cf. Füssel 2003.

<sup>81</sup> Müller 1982, 78.

<sup>82</sup> Hammerstein 1984, 265-285.

in the French and English translation traditions of Virgil's epic.<sup>83</sup> In the German-speaking world, other works from the new genre of 'Antikeübersetzung' are also associated with an ideological reading. Works such as Bernhard Schöfferlin's *Livy* translation (later expanded by Ivo Wittich),<sup>84</sup> Matthias Ringmann's translations of Caesar's writings,<sup>85</sup> and Dietrich von Plieningen's translation of Pliny's works were all dedicated to Maximilian.<sup>86</sup> These translations offered their dedicatee a 'mirror and example, where everything that can be found is to benefit and service of the empire' ("Spigel vnd exemplell [...], Dar Inn alles waß zuo merung des reichs nütz vnd dinstlich sein [...] erfunden wirdt").<sup>87</sup>

While the preface to the *Romische Historie* from Livy profiles the political function of the symbiosis between ruler and scholar, the mirror metaphor in Dietrich von Plieningen's work aims to provide the noble addressee with guidance through exemplary models worthy of imitation:

*ain täglichen Spiegel [...] nit der gestalt das sy sich on den nit wiß kayserlichen zuhalten: sonder do durch getröst werde: das sy das angefanget sorfaltig römisch regiment loblich piß an ir endtlich menschlich leben [...] der Christenhayt vnd dem heyligen Reich zu nutz guet vnnd allenn vnderthon zu wolfart lang aufenthalten woll.*<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Braund 2025.

<sup>84</sup> Schöfferlin / Wittich, *Livius* dt. Mainz 1505 (VD16 L 2102); Schöfferlin / Wittich, *Livius* dt., Straßburg: Grüninger 1507 (VD16 L 2103). Cf. Worstbrock 1976, 94–98.

<sup>85</sup> Ringmann, *Caesar* dt., Straßburg 1507 (VD16 C 54). A revised edition was published the following year after the first print, in which the preface and paratexts were adjusted: Ringmann, *Caesar* dt. Straßburg 1508 (VD16 C 55).

<sup>86</sup> Plieningen, *Plinius*. Landshut 1515 (VD16 P 3499).

<sup>87</sup> For example, in the German *Livy*, cited after the first edition (VD16 L 2102), here: verso of the title page [without pagination].

<sup>88</sup> Cited after the first edition: Plieningen, *Plinius*. Landshut 1515 (VD16 P 3499), f. AAiiijr.

(A daily mirror [...] not in such a way that His Imperial Majesty would not know how to conduct himself imperially without it, but rather that he might be consoled by it – that he may be encouraged to uphold the careful Roman governance he has begun in praiseworthy fashion until the end of his earthly life, for the benefit of Christendom and the Holy Empire, and for the welfare of all his subjects).

Matthias Ringmann, likewise, offered genealogical and dynastic legitimization of Maximilian's rule by incorporating him into a succession of Roman emperors, beginning with Caesar and culminating in Maximilian I as the 118th.<sup>89</sup> Ringmann's preface explicitly refers to Maximilian's election as Roman King in 1486 during his father's lifetime: 'Maximilian, the son of Emperor Frederick mentioned above, Archduke of Austria, the hundred and eighteenth [emperor] elected' ('*Maximilianus des gemeldeten Keiser Friderichs sun / Ertz hertzog von Osterych / der hundertst vnd achtzehendest [...] erwelet*', f. Aviir). This preface exemplifies the humanist practice of portraying Maximilian in dedicatory letters as both a second Julius Caesar and a second Augustus.<sup>90</sup>

By referencing Augustus, Murner explicitly frames the reading of the "German Aeneid" in his dedicatory preface as programmatically directed towards Maximilian. This situates the translation within the ideological discourse of emperor, empire, and German nationhood, which was particularly vibrant in southwest Germany during Maximilian's era.<sup>91</sup> In the preface, but also in several visual details of the woodcuts included in the print, the interpretation of the classical text is linked to the ruling structure of the present. For example, representatives of the Roman Republic are depicted bearing the double-headed eagle, symbolizing the House of Habsburg (as seen in Figures 1 and 2). In this way, the imagery establishes a subtext positioning Maximilian as the universal Roman emperor in continuity

<sup>89</sup> Suerbaum 2009, 317-334; Suerbaum 2013, 229-243.

<sup>90</sup> Toepfer 2009, 85.

<sup>91</sup> Worstbrock 2013, 734.

with his ancient predecessors. This accords him the status of a legitimate *Verwahrer* ('custodian') of the Roman Empire, as Murner highlights in his preface.<sup>92</sup>

Thus, the *Aeneid* translation serves not only as a 'stepping stone' to Virgil's Latin text, making the educational potential of the work accessible to broader audiences.<sup>93</sup> It is also a contribution to the history of political ideas around 1500 and therefore documents the cultural and ideological capital of classical translation.<sup>94</sup> The "German *Aeneid*" is, on the one hand, a testimony to an educational historical tradition and its adaptation to new contexts. On the other hand, it facilitates an ideological reading that merges the legacy of Rome with the contemporary present. By linking the educational knowledge embedded in the *Aeneid* to the imperial significance of the text, Murner makes the ancient classic relevant to current events – thus re-coding it into a 'modern' text *sui generis*.

## REFERENCES

- Bampi, Massimiliano, Gropper, Stefanie (eds.). 2024. *Medieval Translatio. Interdisciplinary Studies in the Translation and Transfer of Language, Culture, Literature*. Berlin/Boston: de Gruyter (Modes of Modification, 2).
- Bastert, Bernd. 2019. "Der Beginn der deutschen Literatur? Gönnerennungen in deutschen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts". *Zeitschrift für deutsche Philologie* 138, 317–342.
- Bischoff, Georges. 2010. *La guerre des Paysans. L'Alsace et la révolution du Bundschuh, 1493–1525*. Strasbourg : La Nuée bleue.
- Bloemendaal, Jan (ed.). 2015. *Bilingual Europe. Latin and Vernacular Cultures, Examples of Bilingualism, and Multilingualism ca. 1300–1800*. Leiden/Boston: Brill (Brill's studies in intellectual history, 239).
- Braund, Susanna Morton. 2025. *Translating Virgil. A Cultural History*

<sup>92</sup> Frick 2019, 304.

<sup>93</sup> Henkel 2017, 119.

<sup>94</sup> For the translation of Virgil, see Braund, Torlone 2018.

- of the Western Tradition from the Eleventh Century to the Present.* Cambridge: University Press.
- Braund, Susanna, Torlone, Zara Martirosova (eds.). 2018. *Virgil and his Translators*. Oxford: Oxford University Press.
- Braungart, Georg. 1991. "Mythos und Herrschaft. Maximilian I. als Hercules Germanicus". In: Walter Haug, Burghart Wachinger (Hrsgg.). *Traditionswandel und Traditionsverhalten*. Tübingen: Niemeyer (Fortuna vitrea, 5), 77-95.
- Burke, Peter. 2007. "Cultures of Translation in Early Modern Europe". In: Peter Burke, R. Po-Chia Hsia (eds.). *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 7-38.
- Copeland, Rita, Sluiter, Ineke (eds.). 2015. *Medieval Grammar and Rhetoric. Language Arts and Literary Theory, AD 300–1475*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahm, Margit. 2024. "Dies ist kein Liebeslied. Heinrichs von Veldeke *Eneasroman* im Überlieferungsverbund". *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 146, 80-108.
- Davies, Martin, Goldfinch, John. 1992. *Vergil. A Census of Printed Editions 1469–1500*. London: Bibliographical Society.
- Dittrich, Marie-Luise. 1966. *Die Eneide Heinrichs von Veldeke, I. Teil: Quellenkritischer Vergleich mit dem Roman d'Eneas und Vergils Aeneis*. Wiesbaden: Steiner.
- Dupeux *et al.* (eds.). 1992. *La gravure d'illustration en Alsace au XVI<sup>e</sup> siècle. Vol. 1: Jean Gruninger: 1501–1506*. Strasbuorg: Presses Universitaires de Strasbourg.
- Erler, Adalbert. 1984. "Murner, Thomas". In: Adalbert Erler *et al.* (Hrsgg.). *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. III. Berlin: Erich Schmidt, 703-795.
- Erler, Adalbert. 1956. *Thomas Murner als Jurist*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Flood, John L. 2006. *Poets laureate in the Holy Roman Empire. A bio-bibliographical handbook*. 4 Vol. Berlin, New York: de Gruyter.
- Frick, Julia. 2019. *Thomas Murners Aeneis-Übersetzung (1515). Lateinisch-deutsche Edition und Untersuchungen*. Wiesbaden: Reichert (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 149).
- Frick, Julia. 2019. "Visual narrative. The *Aeneid* Woodcuts from

- Sebastian Brant's Virgil Edition (1502) in Thomas Murner's Translation of the *Aeneid* (Strasbourg 1515)". In: Bart Besamusca et al. (eds.). *Early Printed Narrative Literature in Western Europe*. Berlin, Boston: de Gruyter, 241-271.
- Füssel, Stephan. 1987. *Riccardus Bartholinus Perusinus. Humanistische Panegyrik am Hofe Kaiser Maximilians I.* Baden-Baden: Koerner (Saecula spiritalia, 16).
- Füssel, Stephan. 2003. *Die Abenteuer des Ritters Theuerdank*. 2 Bde. 1. Kolorierter Nachdruck der Gesamtausgabe von 1517. 2. Der Theuerdank von 1517: Kaiser Maximilian und die Medien seiner Zeit. Köln: Taschen.
- Garber, Jörn. 1989. "Trojaner – Römer – Franken – Deutsche. „Nationale“ Abstammungstheorien im Vorfeld der Nationalstaatsbildung". In: Klaus Garber (Hrsg.). *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des I. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer (Frühe Neuzeit, 1), 108-163.
- Goetz, Werner. 1958. „Translatio imperii“. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tübingen: Mohr.
- Guthmüller, Bodo (ed.). 1998. *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissance-Forschung, 17).
- Hardie, Philipp R. 1986. *Virgil's Aeneid. Cosmos and imperium*. Oxford: Oxford University Press.
- Hardie, Philipp R. 1999. *Virgil*. Oxford: Oxford University Press (New surveys in the classics, 28).
- Hamm, Joachim. 2017. "Zu Paratextualität und Intermedialität in Sebastian Brants *Vergilius pictus* (Straßburg 1502)". In: Jörg Robert (Hrsg.). *Intermedialität in der Frühen Neuzeit. Formen, Funktionen, Konzepte*. Berlin, Boston: de Gruyter (Frühe Neuzeit, 209), 236-258.
- Hammerstein, Notker. 1984. "Großer fürtrefflicher Leute Kinder. Fürstenerziehung zwischen Humanismus und Reformation". In: August Buck (Hrsg.). *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*. Wiesbaden: Harrassowitz (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 5), 265-285.
- Harris, Nigel. 2013. "Monsters, Pictures and Translations. Some Observations on the Reception of Virgil in the Sixteenth Century".

- In: Anne Simon, Katie Fleming (eds.). *The reception of Classical Antiquity in German literature*. München: Iudicium (Publications of the Institute of Germanic Studies, 99), 36-63.
- Harrison, E. L. 1981. "Virgil, Sebastian Brant and Maximilian I". *The Modern Language Review* 76, 99-115.
- Hartmann, Sieglinde, Löser, Freimut (Hrsgg.). 2009. *Kaiser Maximilian I. (1459–1519) und die Hofkultur seiner Zeit. Interdisziplinäres Symposium Brixen, 26. bis 30. September 2007*. Wiesbaden: Reichert (Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft, 17).
- Henkel, Nikolaus. 2004. "Lateinisch / Deutsch". In: Werner Besch et al. (Hrsgg.). *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. 2., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. 4. Teilband. Berlin: de Gruyter (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 2,4), 3171-3182.
- Henkel, Nikolaus. 2009. "Glossierung und Texterschließung. Zur Funktion lateinischer und volkssprachiger Glossen im Schulunterricht". In: Rolf Bergmann, Stefanie Stricker (Hrsgg.). *Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie. Ein Handbuch*. Bd. 1. Berlin/New York: de Gruyter, 468-496.
- Henkel, Nikolaus. 2012. "Das Bild als Wissenssumme. Die Holzschnitte in Sebastian Brants Vergil-Ausgabe, Straßburg 1502". In: Stephen Mossman et al. (Hrsgg.). *Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg*. Berlin: de Gruyter (Kulturtopographie des alemannischen Raums, 4), 389-419.
- Henkel, Nikolaus. 2013. "Ein unveröffentlichtes deutsches Flugblatt Sebastian Brants. Die Klage des Friedens gegen den Krieg und die Verteidigung des Krieges gegen den Frieden (1499)". In: Rudolf Bentzinger et al. (Hrsg.). *Grundlagen, Forschungen, Editionen und Materialien zur deutschen Literatur und Sprache des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Stuttgart: Hirzel (= Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur: Beiheft 18), 523-533.
- Henkel, Nikolaus. 2017. "Vergil lesen. Thomas Murners *Aeneis*-Übersetzung als Weg zur Lektüre eines lateinischen Klassikers". In: Henrike Lähnemann et al. (Hrsgg.). *Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXIII. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013*. Tübingen: Narr Francke Attempto, 105-125.

- Henkel, Nikolaus. 2021. *Sebastian Brant. Studien und Materialen zu einer Archäologie des Wissens um 1500*. Berlin: Schwabe.
- Hexter, Ralph J. 1986. *Ovid and Medieval Schooling. Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae Heroidum*. München: Arbeo-Gesellschaft (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 38).
- Klingner, Friedrich. 1965. *Römische Geisteswelt*. München: Ellermann.
- Koller, Heinrich. 1995. "Zur Bedeutung des Vokalspiels AEIOU". *Österreich in Geschichte und Literatur* 39, 162-170.
- Kühlmann, Wilhelm. 1989. "Nationalliteratur und Latinität. Zum Problem der Zweisprachigkeit in der frühneuzeitlichen Literaturbewegung Deutschlands". In: Klaus Garber (Hrsg.). *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des I. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer (Frühe Neuzeit, 1), 164-206.
- Lhotsky, Alfons. 1952. "A.E.I.O.U. Die 'Devise' Kaiser Friedrichs III". *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 60, 155-193.
- Lienert, Elisabeth. 2001. *Deutsche Antikenromane des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt.
- Luh, Peter. 2001. *Kaiser Maximilian gewidmet. Die unvollendete Werkausgabe des Conrad Celtis und ihre Holzschnitte*. Frankfurt a. M.: Peter Lang (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVIII Kunstgeschichte 377).
- Manger, Klaus. 1983. *Literarisches Leben in Strassburg während der Prädikatur Johann Geilers von Kaysersberg (1478-1510)*. Heidelberg: Winter (Heidelberger Forschungen 24).
- Martindale, Charles (ed.). 1990. *Ovid renewed. Ovidian influence of literature and art from the Middle Ages to the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mertens, Dieter. 1976. "Maximilian I. und das Elsass". In: Otto Herding, Robert Stupperich (Hrsgg.). *Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt*. Boppard: Boldt (Mitteilung III der Kommission für Humanismusforschung), 177-200.
- Mertens, Dieter. 1986. "Maximilians gekrönte Dichter über Krieg und Frieden". In: Franz Josef Worstbrock (Hrsg.). *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus*. Weinheim: Acta Humaniora

- (Mitteilung 13 der Kommission für Humanismusforschung), 105-123.
- Müller, Jan-Dirk. 1982. *Gedechtnus. Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I.* München: Fink (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 2).
- Müller, Jan-Dirk. 2004. "Publizistik unter Maximilian I. Zwischen Buchdruck und mündlicher Verkündigung". In: Ute Frevert, Wolfgang Braungart (Hrsgg.). *Sprachen des Politischen. Medien und medialität in der Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 95-122.
- Müller, Jan-Dirk. 2007. "Übersetzung in der Frühen Neuzeit. Zwischen Perfektionsideal und einzelsprachlicher Differenzierung". In: Hartmut Böhme et al. (Hrsgg.). *Übersetzung und Transformation*. Berlin/New York: de Gruyter (Transformationen der Antike, 1), 81-104.
- Müller, Jan-Dirk (ed.). 2015. *Maximilians Ruhmeswerk. Künste und Wissenschaften im Umkreis Kaiser Maximilians I.* Berlin: de Gruyter (Frühe Neuzeit, 190).
- Mynors, Roger A. B. (ed.). 1969. *P. Vergilii Maronis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- Pulina, Dennis. 2022. *Kaiser Maximilian I. als Held im lateinischen Epos. Ein Beitrag zur Methodik epischer Heroisierungen und zur Aktualisierung antiker Helden-narrative*. Berlin/Boston: de Gruyter (Frühe Neuzeit, 244).
- Putnam, Michael C. J. (ed.). 2004. *Vegio. Short Epics*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (The I Tatti Renaissance Library, 15).
- Redzich, Carola. 2009. "... in zeiten des fridens ein gelerte gab. Zu Thomas Murners Übertragung der Aeneis (1515) und ihrer Widmungsvorrede an Kaiser Maximilian I.". In: Hartmann, Sieglinde, Löser, Freimut (Hrsgg.), *Kaiser Maximilian I. (1459-1519) und die Hofkultur seiner Zeit. Interdisziplinäres Symposium Brixen, 26. bis 30. September 2007*. Wiesbaden: Reichert, 2009 (Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft, 17), 107-121.
- Redzich, Carola. 2017. "Vergil zü tütsch. Zur Programmatik der ‚Klassiker‘-Übersetzung in Adelphus Mulings *Hirten büch* (1508/12) und Thomas Murners *Aeneadischen Büchern* (1515)". In: *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik*

- in Deutschland (1450–1620)*. Berlin/Boston: de Gruyter (Frühe Neuzeit, 211), 151–175.
- Reuvekamp-Felber, Timo. 2013. "Genealogische Strukturprinzipien als Schnittstelle zwischen Antike und Mittelalter. Dynastische Tableaus in Vergils *Aeneis*, dem *Roman d'Eneas* und Veldekes *Eneasroman*". In: Manfred Eikelmann, Udo Friedrich (Hrsgg.). *Praktiken europäischer Traditionsbildung im Mittelalter. Wissen – Literatur – Mythos*. Berlin: de Gruyter, 57–74.
- Reynolds, L. D. (ed.). *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*. Oxford: University Press.
- Schauerte, Thomas. 2011. *Die Ehrenpforte für Kaiser Maximilian I. Dürer und Altdorfer im Dienst des Herrschers*. München/Berlin: Deutscher Kunstverlag (Kunstwissenschaftliche Studien, 95).
- Schindler, Claudia. 2017. "Ende als Anfang, Anfang als Ende. Der Schluss der Aeneis und die frühneuzeitlichen *Aeneis*-Supplemente". In: Christine Schmitz et al. (Hrsgg.). *Anfänge und Enden. Narrative Potentiale des antiken und nachantiken Epos*. Heidelberg: Winter, 357–376.
- Schindling, Anton. 2006. "Scarabaeus aquilam quaerit. Humanismus und die Legitimation von Krieg und Frieden". In: Thomas Maissen, Gerrit Walther (Hrsgg.). *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*. Göttingen: Wallstein Verlag, 325–342.
- Schmidt, Paul Gerhard. 1964. *Supplemente lateinischer Prosa in der Neuzeit. Rekonstruktionen zu lateinischen Autoren von der Renaissance bis zur Aufklärung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Hypomnemata, 5).
- Schmidt, Ernst A. 2001. "Vergils Aeneis als augusteische Dichtung". In: Jörg Rüpke (Hrsg.). *Von Göttern und Menschen erzählen. Formkonstanten und Funktionswandel vormoderner Epopie*. Stuttgart: Steiner (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 4), 65–92.
- Schmidt, Paul Gerhard. 1973. "Neulateinische Supplemente zur Aeneis. Mit einer Edition der Exsequiae Turni von Jan van Foreest". In: Jozef Ijsewijn, Eckhard Keßler (Hrsgg.). *Acta Conventus Neo-Latini Lovaniensis*. Löwen/München: Fink (Humanistische Bibliothek Abhandlungen, 20), 517–555.
- Schmitz, Silvia. 2007. *Die Poetik der Adaptation. Literarische inventio im Eneas Heinrichs von Veldeke*. Tübingen: Niemeyer (Hermaea

- N.F. 113).
- Schneider, Bernd. 1983. “‘Virgilius pictus’ – Sebastian Brants illustrierte Vergilausgabe von 1502 und ihre Nachwirkung. Ein Beitrag zur Vergilrezeption im deutschen Humanismus”. *Wolfenbütteler Beiträge* 6, 202-262.
- Schneider, Bernd (ed.). 1985. *Das Aeneissupplement des Maffeo Vegio. Eingeleitet, nach der Hs. hrsg., übers. und mit einem Index versehen.* Weinheim: Acta Humaniora.
- Schwarz, Jörg. 2024. “Das ‚AEIOU‘ im Notizbuch Kaiser Friedrichs III. Zu den Anfängen eines der bekanntesten Erkennungszeichen der Habsburgermonarchie”. In: Martin Wagendorfer (Hrsg.). *Das Notizbuch Kaiser Friedrichs III.* Wiesbaden: Harrassowitz (Schriften der Monumenta Germaniae Historica), 79-112.
- Stahl, Hans-Peter (ed.) 1998. *Virgil's Aeneid. Augustan epic and political context.* London: Duckworth.
- Suerbaum, Almut. 2009. “The Middle Ages”. In: Miriam Griffin (ed.). *A Companion to Julius Caesar.* Oxford: University Press (Blackwell Companions to the Ancient World), 317-334.
- Suerbaum, Almut. 2013. “Caesar als Integrationsfigur im Mittelalter?” In: Manfred Eikelmann, Udo Friedrich (Hrsgg.). *Praktiken europäischer Traditionsbildung im Mittelalter. Wissen, Literatur, Mythos.* Berlin: de Gruyter, 229-243.
- Suerbaum, Werner. 2008. *Handbuch der illustrierten Vergil-Ausgaben 1502-1840. Geschichte, Typologie, Zyklen und kommentierter Katalog der Holzschnitte und Kupferstiche zur Aeneis in Alten Drucken. Mit besonderer Berücksichtigung der Bestände der Bayerischen Staatsbibliothek München und ihrer Digitalisate von Bildern zu Werken des P. Vergilius Maro.* Hildesheim/New York: Olms (Bibliographien zur klassischen Philologie, 3).
- Thilo, Georg Christian, Hagen, Hermann (Hrsgg.). 1878-1902. *Vergil in Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Aeneidos libros commentarii.* 3 Bde. Leipzig: Teubner.
- Toepfer, Regina. 2009. “Mäzenatentum in Zeiten des Medienwechsels. Kaiser Maximilian als Widmungsadressat humanistischer Werke”. In: Sieglinde Hartmann, Freimut Löser (Hrsgg.). *Kaiser Maximilian I. (1459–1519) und die Hofkultur seiner Zeit. Interdisziplinäres Symposium Brixen, 26. bis 30. September 2007.* Wiesbaden: Reichert (Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft, 17), 79-92.

- Toepfer, Regina *et al.* 2017. "Einleitung. Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1610)". In: Regina Toepfer *et al.* (Hrsgg.). *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*. Berlin/Boston: de Gruyter (Frühe Neuzeit, 211), 1-24.
- Toepfer, Regina *et al.* (Hrsgg.). 2021. *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*. Berlin: Springer (Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit, 1).
- Wiesflecker, Hermann. 1971-1986. *Kaiser Maximilian I. Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit*. 5 Bde. München: Oldenbourg.
- Wihelmi, Thoms (ed.). 1998. *Sebastian Brant. Kleine Texte*. 3 Bde. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (Arbeiten und Editionen zur mittleren deutschen Literatur N. F. 3).
- Worstbrock, Franz Josef. 1974. "Über das geschichtliche Selbstverständnis des deutschen Humanismus". In: Walter Müller-Seidel (Hrsg.). *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972*. München: Fink, 499-519.
- Worstbrock, Franz Josef. 1976. *Deutsche Antikerezeption 1450–1550. Teil I: Verzeichnis der deutschen Übersetzungen antiker Autoren. Mit einer Bibliographie der Übersetzer*. Boppard am Rhein: Boldt (Veröffentlichungen zur Humanismusforschung, 1).
- Worstbrock, Franz Josef. 2013. "Murner, Thomas". In: Franz Josef Worstbrock (Hrsg.). *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*. Bd. 2. Berlin: de Gruyter, 300-368.
- Worstbrock, Franz Josef. 2013. "Ringmann, Matthias". In: Franz Josef Worstbrock (Hrsg.). *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*. Bd. 2. Berlin: de Gruyter, 725-740.
- Wuttke, Dieter. 1993. "Conradus Celtis Protocius". In: Stephan Füssel (Hrsg.). *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600). Ihr Leben und Werk*. Berlin: Erich Schmidt, 173-199.
- Zanker, Paul. 1997. *Augustus und die Macht der Bilder*. München: Beck.
- Zimmermann-Homeyer, Catarina. 2018. *Illustrierte Frühdrucke lateinischer Klassiker um 1500. Innovative Illustrationskonzepte aus der Straßburger Offizin Johannes Grüninger und ihre Wirkung*.

- Wiesbaden: Harrassowitz (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 36).
- Zogg, Fabian (ed.). 2020. *Appendix Vergiliana. Lateinisch-Deutsch*. Berlin/Boston: de Gruyter (Sammlung Tusculum).



JENNIFER HAGEDORN

KOMIK FÜR DIE SCHULE.  
DIE DEUTSCHSPRACHIGEN PLAUTUS- UND  
TERENZÜBERSETZUNGEN DES 16.  
JAHRHUNDERTS IM KONTEXT IHRES  
REZEPTIONSRAUMS

The comedies of the Roman poets Plautus and Terence were part of the 16<sup>th</sup> century canon of the reception of Antiquity and were translated into German in large numbers. The translators usually came from a scholastic background and produced their translations explicitly for use in schools. Despite overarching continuities with Early Modern translations of Antiquity, however, there are major differences between the individual comedy translations, both in the translators' paratextual statements and in the translation practice, which has been little studied to date. This article aims to examine the effects of the school-specific reception context on the translations on the basis of cultural translation research: The question to be asked is how the intended reception space of school translations is reflected in the texts, distinguishing between translations for the school stage and language didactic learning aids, and what position the *Palliata* translations occupy in the reception of Antiquity in the 16<sup>th</sup> century.

### 1. *Die Palliata: Überlieferung und Übersetzung*

Im 16. Jahrhundert entsteht im deutschsprachigen Raum, gefördert durch die Verbreitung des Buchdrucks und die lutherische Aufwertung der Volkssprache, eine große Anzahl an Antikenübersetzungen. Antike Klassiker erhalten im Verlauf des 16. Jahrhunderts eine enorme volkssprachige Verbreitung, darunter auch die Texte der Komödiennäutoren Plautus und Terenz. Beide werden vor allem im Kontext des Lateinunterrichts rezipiert, und ein großer Teil der Übersetzungen macht diesen Rezeptionsrahmen in Vorreden und Widmungsbriefen sichtbar.

Gelehrte des 16. Jahrhunderts kennen das heute erhaltene Œuvre beider Palliata-Dichter vollständig. Während Terenz bereits seit dem Mittelalter Teil des Schulkanon ist, wird Plautus im 16. Jahrhundert weitgehend neu entdeckt. Es sind jedoch sowohl die sechs Komödien und damit das vollständige Œuvre des Terenz (*Andria, Hecyra, Heautontimorumenos, Eunuchus, Phormio, Adelphoe*)<sup>1</sup> als auch sechs Komödien des Plautus (*Aulularia, Stichus, Menaechmi, Amphitruo, Bacchides, Captivi*)<sup>2</sup> im Verlauf des 16. Jahrhunderts vollständig übersetzt worden: Bereits 1474 verfasst, erscheint 1511 in Augsburg die Prosa-Version der *Menaechmi* und *Bacchides* von Albrecht von Eyb. Nach den Ulmer und Straßburger Terenz-Ausgaben des ausgehenden 15. Jahrhunderts wird 1540 in Tübingen eine Gesamtausgabe terenzischer Komödien gedruckt, übersetzt von Valentin Boltz, und 1568 kommt in Frankfurt am Main eine von Johannes Episcopius (Bischof) übersetzte deutsche Terenz-Gesamtausgabe in den Druck. Neben diesen beiden großen Ausgaben erscheinen auch immer wieder Verdeutschungen einzelner Komödien.

Ob die übersetzten Stücke zur Aufführung gelangten, und auf welchen Bühnen sie umgesetzt wurden, ist nur teilweise zu ergründen und muss aufgrund der raren Aufführungsbelege vorwiegend aus den Paratexten der Übersetzungen geschlossen werden.<sup>3</sup> Im Fall von Terenz kann die Anzahl gedruckter Übersetzungen ein Indiz sein für die auf die Bühne gebrachten

<sup>1</sup> Bernd Bastert zählt neun Terenz-Übersetzungen (vgl. Bastert 2015, 175), führt jedoch Interlinearübersetzungen und Teilübersetzungen, die teilweise mit vielen Auflagen nachgedruckt wurden, nicht auf. Vgl. auch die Auflistung im ORDA 16 (<<https://www.orda16.gwi.uni-muenchen.de/suche/?pid=131>>, Zugriff 25.01.2025).

<sup>2</sup> Der ORDA 16 kennt acht gedruckte Übersetzungen, außerdem eine äußerst auflagenstarke Sammlung moralisch unbedenklicher Terenz- und Plautus-Zitate mit Übersetzungen von Georg Fabricius. <<https://www.orda16.gwi.uni-muenchen.de/suche/?pid=95>>, (Zugriff 25.01.2025).

<sup>3</sup> Für Terenz stellt Bernd Bastert zahlreiche Aufführungen insbesondere in den reformierten Gebieten Deutschlands fest (vgl. Bastert 2015, 178-179); für die Plautusübersetzungen geht Johannes Klaus Kipf von einer Beschränkung auf die Schulbühne aus (vgl. Kipf 2017, 554-555).

Stücke und damit für die Beliebtheit des Dichters: Terenz gilt im 16. Jahrhundert als der „most performable of the ancients“, seine Stücke erscheinen bis 1600 europaweit in über 600 Editionen,<sup>4</sup> womit seine Werke vermutlich „unter den häufig gespielten Stücken des 16. Jahrhunderts einen Spaltenplatz einnehmen“<sup>5</sup>. Auch Plautus wird nach nur dürftiger Überlieferung im Mittelalter im 15. und 16. Jahrhundert zunehmend rezipiert,<sup>6</sup> was sich in der erhöhten Drucküberlieferung und zahlreichen Übersetzungen zeigt. Ausschlaggebend ist hier die 1472 von Giorgio Merula besorgte Ausgabe der Komödien, die in Europa den Zugang zum plautinischen Text bereitet.<sup>7</sup> Für das 16. Jahrhundert sind für die plautinischen Komödien jedoch vorwiegend Einzelübersetzungen zu verzeichnen, Gesamtausgaben wie bei Terenz gibt es im deutschsprachigen Raum nicht. Sowohl die Plautus- als auch die Terenz-Übersetzungen des 16. Jahrhunderts entstehen vorwiegend im schulischen Raum und werden von meist reformatorisch geprägten Angehörigen des Schuldienstes angefertigt.

Wie sich dieser spezifische Entstehungskontext auf Übersetzungskonzeption und -praxis auswirkt, ist bislang eine nur marginal behandelte Frage. Im Fokus der bisher nur raren wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit den frühneuzeitlichen Plautus- und Terenz-Übersetzungen standen die Materialität der Drucke, insbesondere die Holzschnitte,<sup>8</sup> sowie die Performativität der Bühnenstücke.<sup>9</sup> Deutlich weniger Aufmerksamkeit erhielten die Schulübersetzungen.

<sup>4</sup> Vgl. Stone Peters 2000, 6, FN 26, Zitat 6.

<sup>5</sup> Bastert 2015, 179.

<sup>6</sup> Vgl. zur humanistischen Plautus-Rezeption, insbesondere in Bezug auf frühneuzeitliche Komödiendefinitionen, Federn 2020. Die frühneuzeitliche europäische Plautusrezeption ist jüngst in einem Sammelband aufgearbeitet worden, vgl. Baier, Dänzer 2020.

<sup>7</sup> Vgl. Kipf 2017, 534-536.

<sup>8</sup> Vgl. Laufer 2017; Zimmermann-Homeyer 2018.

<sup>9</sup> Vgl. Bastert 2015.

## 2. Antikenübersetzung und Skopos im 16. Jahrhundert

Übersetzer antiker Texte richten sich in ihren Vorreden meist an ein breites, nicht zwingend lateinkundiges Publikum. Den Skopos,<sup>10</sup> also Ziel und Zweck ihrer Übersetzung, legen sie vielfach ausführlich dar. So erklärt etwa Johannes Spreng, er habe seine deutschen *Metamorphosen* (Erstdruck 1564) verfasst, „auf dass sich darinnen auch der gemeine Lay zu ersehen / vnd ab dem wunderbaren geticht mit nutz zu erlustigen hette“ (f. a iii<sup>r-v</sup>). Er nennt sein Zielpublikum, den ‚gemeinen Lay‘, und benennt als Zweck, wie der Großteil der Antikenübersetzer, die toposhafte horazische Formel *prodesse aut delectare* („mit nutz zu erlustigen‘). Er wird jedoch auch konkreter, denn seine Übersetzung soll „darneben auch vilen handwercksleuten / insonders den Goldschmidien / Malern / Formschneidern / Etzern / vnd andern künstreichen Meistern / der Figuren halben / dienlich / vnd zu jrer handtierung befürderlich sein“ (ebd.). Wichtiges Element der Übersetzung sind, wie auch der Übersetzer konstatiert (f. a iv<sup>v-v</sup>), die Holzschnitte des Künstlers Virgil Solis, die jedem *Metamorphosen*-Kapitel beigelegt sind; sie bestimmen nicht nur die Auswahl der zu übersetzenden Erzählungen, sondern auch das vom Übersetzer formulierte Zielpublikum, indem sie Künstlern und Kunsthändlern als Vorlagen gelten sollen. Der übersetzte Text erhält so den Charakter eines erklärenden Beiwerks.<sup>11</sup> Ob die tatsächliche Rezeption diese Gewichtung teilte, ist kaum zu sagen. Sprengs Aussage zeigt jedoch, wie konkret Überlegungen zum Verwendungszweck der Übersetzungen angestellt werden, und dass dabei weniger der Ausgangstext, sondern vor allem das Zielpublikum und die Materialität im Fokus stehen.

<sup>10</sup> Den Begriff des Skopos prägte wesentlich der Translationswissenschaftler Hans J. Vermeer (vgl. Vermeer 1986 sowie grundlegend Reiß, Vermeer 1984). Übersetzen wird hier als transkultureller Transfer begriffen, der den Text in einen neuen kulturellen Kontext stellt und Übersetzungsentscheidungen mit Zielpublikum und Zweck der Übersetzung begründet.

<sup>11</sup> Vgl. zu Sprengs Übersetzungskonzept der *Metamorphosen* Toepfer 2024, 107-109.

Die Antikenübersetzungen des 16. Jahrhunderts sind auch in anderer Hinsicht aufs Zielpublikum hin orientiert: Sie werden genutzt, um zielkulturelle Normen zu festigen und zu legitimieren. So legt etwa Simon Schaidenreisser in der Vorrede seiner *Odyssee*-Übersetzung (Erstdruck 1537/1538) den Titelhelden Odysseus als „contrafactur aines weisen manns“ (f. ii<sup>v</sup>) aus und formt ihn in seinem Übersetzungstext zum Ideal eines Haus- und Landesvaters, indem er dessen Vaterlandsliebe sowie Sehnsucht nach Frau und Kind betont, negative Eigenschaften oder Passagen, die das Idealbild aus frühneuzeitlicher Perspektive konterkarieren, dagegen jedoch umschreibt oder tilgt.<sup>12</sup> Ähnliche Argumentationen finden sich in der überwiegenden Zahl der Antikenübersetzungen. Die Texte werden so für das frühneuzeitliche Publikum moraldidaktisch nutzbar – freilich nach einer Moral, die die Übersetzer den Texten zu großen Teilen erst einschreiben.

In vielen Palliata-Übersetzungen ist eine ähnliche Skoposbestimmung zu finden. Es zeigen sich jedoch Eigenheiten, die einerseits dem Komödienstoff zuzuschreiben sind und andererseits dem spezifischen Kontext des Schulunterrichts, in dem viele der Übersetzungen entstehen, entspringen. Da der Erzählstoff der römischen Komödien unter moraldidaktischen Gesichtspunkten mitunter derb und unsittlich anmutet, sind die Komödienübersetzer besonders um eine Rechtfertigung ihrer Stoffauswahl bemüht. Johannes Episcopius etwa berichtet in der Vorrede seiner Terenz-Gesamtübersetzung von seiner Beobachtung, dass der lange Zeit äußerst geschätzte Autor Terenz neuerdings „von etlichen höchst verworffen vnd veracht wirdt“ (f. [vi]). Ebendiese Beobachtung einer wachsenden Ablehnung des antiken Autors erklärt er zum Hauptgrund für seine Entscheidung, eine deutsche Übersetzung anzufertigen, und argumentiert somit anhand eines vermeintlichen Rezeptionswechsels seiner Zeit, dem er entgegenwirken will. Diese Absichtserklärung ist umso bemerkenswerter, da es in den Antikenübersetzungen des 16.

<sup>12</sup> Vgl. Hagedorn 2023.

Jahrhunderts häufig gerade die Übertragung in die deutsche Sprache ist, die von den Übersetzern verteidigt und gerechtfertigt wird, da mit der Übertragung bisher den Bildungseliten vorbehaltenes Wissen für eine breitere Öffentlichkeit zugänglich wird.<sup>13</sup> Episcopius setzt in seiner Vorrede also Problem und Lösung gleich, indem er zeitgenössische Kritik, die sich in der Regel gegen die Verdeutschung richtet, auf den lateinischen Ausgangstext bezieht und die deutsche Übersetzung – genauer: seine eigene Übersetzung – als Möglichkeit inszeniert, die Kritiker zu versöhnen.

Neben der moralischen Nutzbarkeit der Komödien hebt der Würzburger Schulleiter auch den Nutzen für den Spracherwerb hervor, der die lateinischen Texte legitimiere: „Nemlich daß solche jugendt viel ehe zu einem vollen verstandt jrer Grammaticen komme / vnd die selbige besser fasse vnnd lehrne“ (f. iii). An erster Stelle steht für ihn die Sprachdidaxe, darüber hinaus solle Terenz jedoch ebenfalls für die Jugend als Sittenspiegel wirken. Seine Übersetzung legitimiert Episcopius ausschließlich an apologetischen Gründen, und an dieser Stelle weicht er vom Skopos der Lateinschüler ab und wird allgemein: Er habe seine Übersetzung nicht nur für die Terenz-Liebhaber angefertigt, „sonder auch disen / welchen solcher möcht entphallen sein / oder sie ihn auß urtrutz hingeworffen / ein freude vnnd lust / mit solchem freundlichen gespräche / inn Teutscher Spraach / den Terentium zum offtermal widderumb zuersuchen / machen wollen“ (f. [vii]). Die Komödie

<sup>13</sup> Matthias Ringmann etwa verteidigt seine Caesar-Übersetzung (1507) gegen Kritiker, die der Auffassung seien, „das es auch vbel vnd vnrecht gethon sei / latinisch bücher also zu tütschen. Meinende solche tütschung dises vnd anderer bücher sei leicht / vnnütz / vnn straffbar“, f. a iii. Andere Übersetzer wie Jörg Wickram oder sogar Niklas von Wyle, der einen äußerst ausgangstextorientierten Übersetzungsstil vertritt, geben an, zum Schutz ihres volkssprachigen Lesepublikums ihre Texte zu zensieren („hab ich mich geflissen meine reimen zum verstentlichsten zu machen / auch hierinn / alle vnzucht vermitten / damit diß büch von jungen vnd alten rawen vnd Junckrawen / sunder allen anstos gelesen werden“, Wickram, *Metamorphosen*, f. a iii; „mit vermydung der schamperkait“, Wyle, *Translatzen*, nach Keller 1861, 249; vgl. auch Fantino 2026).

sei für jedermann ein Gleichnis, ein Exempel für das eigene *haußregiment* und „ein Spiegel dieses gantzen lebens“ (f. [viii]). Episcopius gibt jedoch auch an, dass er in seiner Übersetzung alle „vnzüchtige vnn schampar wort hindan gesetzt“ und demnach gestaltend in den Text eingegriffen habe (f. [vi]).

In Episcopius' Vorrede mischen sich das konkrete Zielpublikum der Lateinschüler und die allgemeinere Vorstellung einer auch die zeitgenössischen Kritiker überzeugenden moralischen Nutzbarkeit der terenzischen Texte miteinander. Dennoch sind die Skopoi getrennt: Die Moraldidaxe ordnet Episcopius primär seiner Verdeutschung zu, die sprachdidaktischen Argumente bleiben auf Seiten der lateinischen Sprache und damit des Ausgangstextes. Die zweigeteilte Argumentation ist aus der Perspektive des Verfassers nachvollziehbar: Es ist denkbar, dass Episcopius, der seine Übersetzung während seines Schuldienstes angefertigt haben dürfte,<sup>14</sup> seine deutsche Version zur Rechtfertigung der Lektüre des lateinischen Autors nutzte – und gerade aus diesem Antrieb heraus ist eine stärker akkulturierende Übersetzungspraxis erwartbar.

Die Rechtfertigungs rhetorik, die Episcopius mit anderen Komödienübersetzern teilt, deutet darauf hin, dass die Palliata-Texte zunehmend dem zeitgenössischen Sittlichkeitsempfinden widersprechen, was wiederum durch die vermehrte Übersetzung ins Deutsche und die damit einhergehende Loslösung aus sprachdidaktischen Kontexten und die Erweiterung des Zielpublikums ausgelöst wird. Dazu trägt auch die Nähe der Palliata-Übersetzungen zum Fastnachtspiel bei: Wenn einige Übersetzungen, wie Bastert vermutet, im Zuge der Fastnacht kultur auf die Bühne gebracht wurden, ist ihnen das grenzüberschreitende Momentum inhärent.<sup>15</sup> Die fastnachtsnahen Übersetzungen,<sup>16</sup> die

<sup>14</sup> Ab 1561 ist Episcopius als Lehrer eines Würzburger Gymnasiums fassbar, später als Leiter einer Lateinschule. Vgl. Kipf 2013.

<sup>15</sup> Vgl. Bastert 2015.

<sup>16</sup> Hierunter fallen u.a. die Terenz-Übersetzungen von Clemens Stephan (Andria, Eunuchus, 1554) und die Bearbeitungen von Hans Sachs. In seiner Aulularia-Übersetzung (1535) nimmt Joachim Greff auf diese offenbar schon

teilweise vulgärer ausfallen als ihre lateinischen Vorlagen, bringen somit die didaktisch orientierten Übersetzer in Erklärungsnot, auch wenn diese sittlichkeitskonforme Umschreibungen vornehmen: Durch den engen Bezug zu den Ausgangstextautoren, den alle Übersetzer herstellen, überträgt sich die Kritik auch auf Schulübersetzer. Dennoch muss grundsätzlich von einer Akzeptanz der Palliata-Dichter im Schulkontext ausgegangen werden, die durch gewichtige Stimmen wie Erasmus, Melanchthon und Luther legitimiert ist. In Schulordnungen des 16. Jahrhunderts ist Terenz als Autor weiterhin festgeschrieben, und insbesondere protestantische Übersetzer dürften dank der Verbürgung Luthers und Melanchthons für Terenz keine Probleme gehabt haben, die Textauswahl ihrer Übersetzungen zu rechtfertigen.<sup>17</sup> Entsprechend ist es nicht verwunderlich, dass viele der Übersetzer reformatorisch geprägt sind. Dass die Palliata-Übersetzer ihre Texte mitunter aus einer defensiven Position präsentieren, ist folglich weniger den Ausgangstexten zuzuschreiben als dem Umstand, dass sie in die Volkssprache übersetzt wurden, für die in den Schulen des 16. Jahrhunderts noch kein Platz war.<sup>18</sup>

Ähnlich wie in den an den *gemeinen man* gerichteten Eposübersetzungen wird auch in den schulspezifischen Komödienübersetzungen die Lektüre immer wieder mit dem Argument des Wissenszuwachses gerechtfertigt. Während die für die breite Öffentlichkeit bestimmten Übersetzungen dieses Versprechen mit einer extensiven enzyklopädischen

länger bestehende Tradition Bezug, wenn er sich dagegen verwehrt, die Komödien nur für „narrenspiel“ zu halten, und hebt ihren moralischen Nutzen hervor (f. A iii).

<sup>17</sup> Philipp Melanchthon gibt in seiner Schulordnung von 1528 die explizite Anweisung, die Schüler sollen zum Verständnis der Grammatik erst Terenz und danach „etliche fabulas Plauti, die rein sind“, auswendig lernen (Melanchthon 1860, 6) – die Einschränkung weist auf die zeitgenössischen Vorbehalte gegenüber der Sittlichkeit der Stücke hin, die beim weniger etablierten Plautus größer gewesen sein dürften.

<sup>18</sup> Vgl. etwa Melanchthons Anweisung, den Kindern weder Deutsch noch Griechisch oder Hebräisch, sondern ausschließlich Latein beizubringen, um sprachliche Überfrachtung zu vermeiden (Melanchthon 1860, 5).

Kommentierung einlösen, die mitunter durchaus didaktischen Charakter hat,<sup>19</sup> fehlt diese Kommentierungspraxis in den Schulübersetzungen meist, sodass sich der Wissenszuwachs in der Regel auf Sprachdidaxe beschränkt oder außerhalb des gedruckten Buches im Schulkontext angesiedelt ist. Neben dem Nutzen der lateinischen Texte für den Spracherwerb wird bisweilen auch literaturtheoretisches Wissen angeführt. So argumentiert Jonas Bitner, seine Leser können durch die Lektüre der deutschen *Menaechmi* den Unterschied zwischen Tragödie und Komödie erlernen, und liefert eine Definition der Komödie mit (f. A ii<sup>r-v</sup>). Der Schulkontext wird aus Bitners Vorrede nicht ersichtlich; der Übersetzer bezeichnet seine Leser verallgemeinernd als ‚Burgerschafft‘ (f. A ii). Die Verbindung zum Schuldienst lässt sich jedoch aus Bitners Lebenslauf herleiten, der ab 1548 als Lehrer tätig ist,<sup>20</sup> und zeigt sich in seiner Skoposformulierung, in der er den Erwerb literarischen Wissens in den Vordergrund rückt.

Bitner und Episcopius sind zwei Beispiele für die didaktische Ausrichtung der Komödienübersetzungen. Einen Beleg dafür, dass die Übersetzungen auf die Bühne gelangten, gibt es nicht; eindeutige Aufführungshinweise wie etwa Regieanweisungen fehlen.<sup>21</sup> In den Texten selbst ist jedoch eine performative Anlage erkennbar, etwa durch plastische Szenenbilder nach dem Vorbild des Straßburger Terenz oder direkte Adressierungen des Publikums in Episcopius’ Übersetzung (f. 121).

<sup>19</sup> Vgl. etwa Schaidenreisser, *Odyssea*, 1537/1538 oder Wickram, *Metamorphosen*, 1545; Ringmann gibt in der Vorrede seiner Caesar-Übersetzung ausführliche historische und geographische Erklärungen, die das Verständnis sichern sollen. Manfred Kern bezeichnet die enzyklopädische und hermeneutische Kommentierung der Übersetzungen als die Druckversion mündlicher Erklärungen im humanistischen Unterricht (vgl. Kern 2017, 294).

<sup>20</sup> Vgl. Limbeck 2012.

<sup>21</sup> Letzteres fällt gerade im Vergleich mit den Bühnenbearbeitungen des Hans Sachs auf, der Regieanweisungen hinzufügt und dessen Texte im Kontext des Fastnachtspiels verortet werden können.

### 3. Die Schule als Rezeptionsraum

Mit Schulbühne und Lateinunterricht kristallisieren sich innerhalb des schulspezifischen Rezeptionsraumes zwei unterschiedliche Rezeptionskontakte heraus. Während etwa Episcopius' Terenz-Übersetzung oder Jonas Bitners *Menaechmi* als für die Schulbühne intendierte Texte gelten können, sind die Unterrichtstexte dagegen deutlicher auszumachen. Im Folgenden soll zunächst ein Blick auf Joachim Greffs *Aulularia* und Valentin Boltz' Terenz-Übersetzung geworfen werden, die jeweils einen performativen bzw. sprachdidaktischen Skopos erkennen lassen, bevor anschließend die Übersetzungspraxis verschiedener Schulübersetzungen anhand einer ausgewählten Textstelle der *Andria* in einer Detailuntersuchung verglichen wird.

#### 3.1. Übersetzen für die Schulbühne: Greffs *Aulularia*

Eindeutig der Schulbühne zuzuordnen ist Joachim Greffs Übersetzung der *Aulularia* von 1535. Sie ist die erste deutsche Komödienübersetzung in Versen sowie die erste deutsche Übersetzung der beliebten plautinischen *Aulularia*. Greff, der in Wittenberg unter Luther studierte, war zum Entstehungszeitpunkt seiner *Aulularia*-Übersetzung als Lehrer in Halle tätig, später in Magdeburg.<sup>22</sup> Seine zusätzliche Betätigung als Autor protestantischer Dramen zeugt von einem großen Interesse für Bühnenproduktionen einerseits sowie einem konfessionellen Sendungsbewusstsein andererseits.

In seiner Vorrede übt sich Greff in Bescheidenheit. Er habe seine Übersetzung drucken lassen, obwohl „doch viel nützer auch grösser bücher zu lesen vnd zu drücken wol vor handen weren“ (f. A ii), womit er auf die zeitgenössische Palliata-Kritik Bezug nimmt. In diesem Duktus trägt er auch eine ausführliche Rechtfertigung der Plautus-Lektüre vor, die dieselben moraldidaktischen Zielsetzungen aufweist wie die nicht-schulischen Übersetzungen und sich ebenso an den „gemeinen man“ (f. A ii<sup>v</sup>) richtet.

<sup>22</sup> Vgl. Meyer 2014.

Insbesondere für den Geiz, das Grundthema der Komödie, nimmt er eine weitgreifende christlich fundierte Auslegung vor. Sein konkreter Skopos wird jedoch gegen Ende der Vorrede ersichtlich: Er habe

diese meine Rithmos drücken wollen lassen / Ob doch die elltern  
durch jre kinder / welche sie zuweilen jnn solchen Comedijs  
sehen vnd hören recitiern / ob sie villeichte dadurch zu gunst  
vnd liebe gütter künste / zu redlikeit widder gereitzt vnd gebracht  
werden möchten [...] das sie solchs auch nachmals jnn jren eigen  
heusern könnten widderumb lesen / vnd [...] daraus bewegt  
würden / das sie jre kinder als denn vleissiger denn zuvor / zu  
guter zucht vnd lahre halten vnd ziehen möchten. (f. A vi)

Die Moraldidaxe für den *gemeinen man* wird hier auf die Eltern der Lateinschüler übertragen, die in einer zirkulären Bewegung durch das Rezipieren des Textes wiederum dazu angehalten seien, ihre Kinder nach den im Text vermittelten Lehren zu erziehen. Entsprechend versichert Greff, man werde in seiner Übersetzung „nichts widder zucht noch ehrbarkeit“ finden (f. [A vii]). Die Funktion der Übersetzung, die es den Eltern erlauben solle, das Stück auch daheim erneut zu lesen, betont einerseits den pragmatischen Aspekt und andererseits die Materialität des Lesetextes, der die Aufführung nur unterstützend begleiten soll. Hierin zeigt sich deutlich der schulische Kontext von Greffs *Aulularia*.

In der Übersetzung geht Greff stark akkulturerend vor:<sup>23</sup> Er baut Lokalgeographie und deutsche Sprichwörter ein, tilgt homosexuelle Inhalte<sup>24</sup> und dichtet frühneuzeitlich-

<sup>23</sup> Vgl. auch Kipf 2017, 537-546 mit weiteren Beobachtungen. Kipf zeichnet ein präzises Portrait der Übersetzung und kommt zu dem Schluss, dass „[D]ie entschiedene Indienstnahme der antiken Komödie für eine frühneuzeitliche Tugendethik und die Rechtfertigung der Aufführung antiker Dramen durch ihre förderliche Wirkung auf Bildung und Moral von Akteuren und Rezipienten [...] Impulse der humanistischen und protestantischen Dramentheorie [aufnimmt und] wegweisend für das Schultheater des 16. Jahrhunderts [wird]“ (546).

<sup>24</sup> Vgl. Limbeck 1999.

christliche Erklärmuster wie göttlichen Beistand oder die Teufelsverführung hinzu. Aber auch auf tiefergreifenden Ebenen werden Umwertungen sichtbar, wenn etwa Brutalität gegen die Dienerschaft abgeschwächt und im Gegenzug misogyn Tendenzen expliziter herausgestellt werden; so wird etwa die Androhung des Geizhalses Euclio, er werde seine alte Dienerin erhängen, für die deutsche Dienstmagd umgewandelt in die Gewaltandrohung „Ich wil dich schlagen jnn dein lenden“ (f. B iii<sup>r</sup>). Zwar ist auch das Erhängen bereits eine geschlechtsspezifische Strafe, jedoch mildert der Übersetzer den Mord zur körperlichen Züchtigung ab. Dass diese auf die *lenden* als Sitz der Fruchtbarkeit zielt, macht die Geschlechtsspezifik der Strafe deutlich und verbindet sie zudem mit weiblicher Sexualität bzw. Keuschheit. Im Gegensatz zu diesen Übersetzungstendenzen, die auch in anderen frühneuzeitlichen Antikenübersetzungen zu finden sind<sup>25</sup> und Greffs Text damit als Teil der zeitgenössischen Übersetzungstradition ausweisen, stehen die lateinischen Paratexte: Als einziger Übersetzer bietet Greff keine Verdeutschung des Dramenbeiersts an, sondern gibt die *Actus* und *Scenae* sowie das Personenverzeichnis, inklusive der Figurenbezeichnungen, ausschließlich auf Latein wieder. Es ist denkbar, dass diese Entscheidung eine Folge des intendierten Rezeptionskontextes ist und die Verständnishilfe für die Eltern so an die Aufführung der Kinder rückgebunden wird.

Greffs Übersetzung weist sowohl die für die Antikenübersetzungen des 16. Jahrhunderts typischen Anpassungen als auch für den Rezeptionskontext spezifische Verfremdungseffekte auf, etwa die Beibehaltung lateinischer Figurenbezeichnungen. Die Ambiguität der Vorrede, die sowohl Topoi frühneuzeitlicher außerschulischer Antikenübersetzung reproduziert als auch spezifisch schulpragmatische Skoposbestimmungen trifft, spiegelt sich in der Übersetzungspraxis somit wider.

<sup>25</sup> Vgl. zur Übersetzung von Dienerschaft und Sklaverei in den Antikenübersetzungen des 16. Jahrhunderts auch Hagedorn 2025.

### 3.2. applicieren und vergleichen: *Boltz' Terenz-Übersetzungen*

Der evangelische Pfarrer Valentin Boltz übersetzte die sechs erhaltenen Komödien des Terenz ins Deutsche. Seine Übersetzung wurde 1540 bei Ulrich Morhart in Tübingen gedruckt und bis 1567 viermal neu aufgelegt, wobei ab der dritten Auflage den einzelnen Komödien einführende Holzschnitte im Stil der Straßburger Terenz-Ausgabe beigelegt wurden. Boltz ist für 1534 als Pfarrer in Alpirsbach und danach in weiteren kirchlichen Positionen fassbar. Sein Interesse für das Theater belegen weitere selbst verfasste und übersetzte Bühnenstücke. Eine Tätigkeit in der Schule ist biographisch nicht sicher, lässt sich jedoch aus der Bemerkung in seiner Terenz-Vorrede herleiten, er habe sich der „armen verweißten jugend [...] vorlanger zeit allweg sonderlichs zedienen geflissen“ (f. A ii).

Boltz übersetzt die Komödien in Prosa. Er stellt jeder Szene ein kurzes Argumentum voran und zitiert an ausgewählten Stellen Phrasen des Ausgangstextes in den Marginalien. Boltz' Absicht, eine Übersetzung für den Schulgebrauch anzufertigen, zeigt sich bereits auf dem Titelblatt. Hier kommt das Buch selbst zu Wort, das den *schülerlin* versichert, durch seine Lektüre zu deren Eloquenz beitragen zu können. In seiner Vorrede gibt sich Boltz als bescheidener Pädagoge. Er versichert, dass ihn zu der Übersetzung

kein ehrgirigkeit oder falscher rüm getrieben hat / dann nur allein  
das sich die armen schülerlin / so nit allwegen mögen interpretes  
haben / darinn selbs treiben vnd üben mögen / vnn wort auff wort  
/ Cola auff Cola / Comata auff Comata / Periodos auff Periodos  
applicieren vnd vergleichen mögen. (f. A ii<sup>v</sup>)

Sein erklärt Ziel ist es also, eine Lern- und Übersetzungshilfe für die Schüler zu bieten. Die Aufgabe, den Text in deutscher Sprache kunstvoll aufzubereiten, überlässt er anderen (f. A ii<sup>r-v</sup>). Boltz' Doppelformulierungen („wort auff wort“, etc.) erinnern an den im 16. Jahrhundert breit geführten Übersetzungsdiskurs,

der zwischen wort- und sinngetreuer Übersetzung unterscheidet. Die Dichotomie von *wort usz wort* bzw. *sin usz sin*, die im Deutschen auf Heinrich Steinhöwel zurückgeht, lässt sich bis zu Cicero zurückverfolgen und wird zu einem Paradigma des vor- und frühmodernen Übersetzungsdiskurses. Boltz schließt innerhalb dieses Diskurses an die deutlich kleinere Fraktion der wortgetreuen Übersetzer an und steht damit unter anderem in der Tradition Niklas von Wyles.<sup>26</sup> An diesen erinnert auch Boltz' Bezeichnung seiner Übersetzung als *Translatz* (f. A ii<sup>v</sup>). Die ungewöhnliche Angabe auf dem Titelblatt, der terenzische Text sei „auffs trewlichst transferiert“ worden, ist ebenfalls unter dieser Einordnung in den Übersetzungsdiskurs zu verstehen.

Dass seine Übersetzung nicht für die Bühne intendiert ist, macht Boltz auch durch seine Ankündigung deutlich, er wolle zukünftig „disen Terentium auch in Reymen stellen / dz man darauß teütsche kurtzweilige Comedias mög spielen / damit nur die art vnd meinung des lieblichen Terentii / der jugent wol fürgebildet wird“ (f. A iii). Die unterhaltende Funktion sowie den moralisch-didaktischen Nutzen – in klassischer Ausprägung der horazischen Formel – ordnet Boltz einer geplanten (aber nicht belegten) Versübersetzung zu, was impliziert, dass er seine sprachdidaktische Übersetzung als weniger moralisch nutzbar ansieht. Die Zielgruppe der *jugent*, die Boltz für diese bestimmt, weicht dabei kaum von den Schülern ab. Boltz unterscheidet seine zwei Übersetzungen – die angefertigte und die geplante – also nicht am Zielpublikum, sondern vor allem anhand der intendierten Funktion: Lateinunterricht und Schulbühne.

Boltz präsentiert seine Übersetzung als eine pragmatische, schmucklose und eng am Ausgangstext orientierte Lernhilfe für Lateinschüler. Dennoch nimmt er sich nach eigener Angabe

<sup>26</sup> Freilich unterscheidet sich die Intention beider Übersetzer: Während Wyle übersetzt, um die Zielsprache mit lateinischem Wortschatz und lateinischer Grammatik aufzuwerten, ist Boltz primär an einer Rückführung in die Ausgangssprache interessiert und lässt keine sprachgestalterischen Ambitionen erkennen.

die Freiheit, der Übersetzung erklärende Zusätze hinzuzufügen (f. Aii<sup>v</sup>).

### 3.3. Übersetzungspraxis am Beispiel der *Andria*

Die *Andria* ist Terenz' früheste Komödie und neben dem *Eunuchus* eines der beliebtesten Stücke. Sie handelt von Intrigen und Täuschungen rund um eine Hochzeit: Der Vater Simo möchte seinen Sohn Pamphilus mit der Tochter des Nachbarn verheiraten, der Sohn jedoch liebt eine andere, die überdies mit seinem Kind in den Wehen liegt.

Aus moraldidaktischer Perspektive ist für frühneuzeitliche Rezipierende besonders der Zwiespalt des Pamphilus von Interesse: Dieser befindet sich in einer Situation, in der er zwischen Gehorsam gegenüber dem Vater und Treue gegenüber der Geliebten wählen muss. Beide Eigenschaften – kindlicher Gehorsam gegenüber den Eltern und partnerschaftliche, respektive eheliche Treue – sind Kerntugenden insbesondere des reformierten 16. Jahrhunderts. Die Figur des Jünglings Pamphilus bietet überdies Identifikationspotenzial für die Zielgruppe der Schüler.

Boltz übersetzt weitgehend ausgangstextorientiert bis hin zu Unverständlichkeiten in der Zielsprache. An Stellen, die für seinen frühneuzeitlichen Bildungskontext relevant sind, lässt er jedoch punktuell zielkulturelle Vorstellungen einfließen. So wird bei ihm der *patris pudor*, der den Pamphilus dazu nötige, dem Willen des Vaters zu folgen, zu „des vatters zucht“ (f. viii). Mit dem Begriff ‚zucht‘ fügt Boltz dem Pflichtgefühl des Sohnes eine Bedeutungsebene hinzu, die der lateinische Begriff nicht trägt: Es ist demnach nicht nur ein Scham- oder Anstandsgefühl gegenüber dem Vater, das Pamphilus empfindet, sondern viel deutlicher die Auswirkung von dessen elterlicher Erziehung.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Vgl. Art. ‚zucht‘ in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, Bd. 32, Sp. 257. <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>> (Zugriff 22.01.2025).

Auch die Umschreibung des lateinischen Genitivus objectivus zum deutschen subjectivus verschafft dem Vater eine stärkere Präsenz in der Handlungskausalität des Sohnes. Die Übersetzung gewinnt folglich mit der Betonung der väterlichen Erziehung eine zusätzliche Bedeutung, die auf einer kulturell geprägten Interpretation beruht.

Die 1586 gedruckte Übersetzung des Rektors und Pfarrers Stephan Reich ist noch deutlicher als didaktisches Hilfsmittel zu erkennen: Schon im Titel wird die Komödie als „in vsvm stvdiosae ivventvtis Germanice redditā“ eingeordnet. Der deutsche Übersetzungstext ist phrasenweise dem lateinischen Text hintangestellt, dazu bietet er ausführliche moraldidaktische Kommentierungen in Form von Erotemata. Dem Druck ist außerdem die Knittelversübersetzung der *Andria* von Heinrich Ham (zuerst gedruckt in Magdeburg 1535) beigefügt. Reichs Fokus auf der Spracharbeit zeigt sich nicht nur an der Phraseologie, die er jeder Szene anhängt, sondern auch an seiner Übersetzungspraxis: Er bietet verschiedene, teilweise sehr freie Übersetzungsalternativen an und gibt zusätzliche Hinweise, die Zusammenhänge auch dann sichtbar machen, wenn der Text nicht im Ganzen gelesen wird.<sup>28</sup> Den *patris pudor* übersetzt er enger am lateinischen Bedeutungsspektrum als „die furcht vnd ehrerbietung / so ich meinem Vater schuldig bin“ (S. 198); die Formulierung impliziert jedoch mit der Schuld ebenfalls eine Pflicht des Sohnes zu Gehorsam, die auf starker Erwartungshaltung beruht. Zudem hängt Reich hinter Text und Phraseologie eine Ethiklehre an, in der er das Verhalten des Sohnes deutlich einordnet. Hier spricht er dem Pamphilus als Exempel eines unglücklichen *Bulers* die Entscheidungsfähigkeit ab: „denn ein vnbesonnen Buler ist nicht bey witz vnd verstandt / Er kann auch nicht sehen / was jm schedlich oder gut ist“ (S. 211). Die zweite Lehre, die Reich aus der Szene zieht, ist eine ausführliche Erörterung der Frage, ob Eltern oder Kinder ihre Ehe frei wählen sollten; auch

<sup>28</sup> Vgl. zu Reichs Übersetzung, allerdings aus einer instrumentell-normativen Perspektive, Arkenau 2023, 103-181, insbes. 180f.

in Antikenübersetzungen außerhalb des Schulkontextes wird diese protestantische Fragestellung verhandelt.<sup>29</sup> Reich liefert die moralische Auslegung, die bei Boltz durch die Übersetzung direkten Eingang in die Textrezeption findet, folglich in einem Argumentum nach; die moralisierenden *Ethicae doctrinae* stehen dabei in der Tradition protestantischer Pädagogik, wie sie u.a. von Melanchthon, bei dem Reich in Wittenberg studierte, vertreten wird.

Einen anderen Zugang zum terenzischen Text zeigt Episcopius' Übersetzung. Obwohl auch dieser sich im Schulkontext verortet, ist seine Versübersetzung freier als die seiner Kollegen. Die performative Ausrichtung des Textes, die u.a. durch an ein Publikum gerichtete Figurenäußerungen sichtbar wird,<sup>30</sup> legt eine Aufführungsintention nahe, auch wenn eine direkte Selbstzuordnung fehlt.<sup>31</sup>

Episcopius betont die gesellschaftliche Komponente des Dilemmas, indem er Pamphilus befürchten lässt, die schwangere Glycerium wäre „aller welt zum spott gestelt“ (f. B iiiir), wenn er sie verließe. Weder der lateinische Text („ego propter me illam decipi miseram sinam“, V. 271)<sup>32</sup> noch die anderen Schulübersetzungen (Reich: „das die arme Glycerium solte betrogen werden [...] meinet halben“, S. 200; Boltz: „diese armselige lassen betrogen werden“, f. ix) stellen hier eine gesellschaftlichen Stigmatisierung in Aussicht.

Dass diese jedoch für den Übersetzer ein präsenzes und hauptsächliches Thema ist, macht er auch mit anderen Übersetzungsentscheidungen deutlich. Zweimal sieht er die Ehre der Glycerium in Gefahr: zuerst nur wenige Verse später, wenn

<sup>29</sup> In Sprengs *Metamorphosen* wird etwa der Mythos von Pyramus und Thisbe genutzt, um im Sinne der reformatorischen Ehelehre Kritik am Heiratsverbot der Eltern zu äußern; vgl. Toepfer 2015, 226-228.

<sup>30</sup> Vgl. u.a. den Schluss des *Eunuchus*, an dem die zuletzt sprechende Figur in der Funktion eines Cantors verkündet: „Seit gsegnet/ vnd laßt euch gefall / Diß Spil/ vnd geht zuhauß nun all“ (f. 121).

<sup>31</sup> Vgl. Hagedorn 2026; dagegen Kipf 2013.

<sup>32</sup> Text nach der Ausgabe von Rau 2012.

er Pamphilus befürchten lässt, Glyceriums „ehrlichs frey gemüt“ könne ohne seinen Schutz „[v]erfüt“ werden – ungeachtet der Tatsache, dass er selbst Glycerium in den prekären Zustand der außerehelichen Schwangerschaft gebracht hat, inszeniert sich Pamphilus hier als männliche Schutzinstanz. In der Äußerung liegt ein Vorwurf an weibliche Verführbarkeit, der sich im Einklang mit zeitgenössischen Weiblichkeitsparadigmen und der großen Bedeutung weiblicher, insbesondere ehelicher Keuschheit befindet und auch in anderen, an ein breites Publikum gerichteten Antikenübersetzungen rege reproduziert wird.<sup>33</sup>

Wenig später im selben Akt greifen sowohl Episcopius als auch Boltz in eine Äußerung der titelgebenden Andrierin ein, die von Pamphilus referiert wird. Diese habe den Jüngling gewarnt, dass die Schönheit und Jugend der Glycerium sie nicht davor bewahren werde, ihre Sittsamkeit und ihren Besitz zu verlieren.<sup>34</sup> Beide Übersetzer wenden sich von der Gefahr, materiellen Besitz (*res*) zu verlieren, ab und übersetzen moralisch: Boltz stellt fest, die Tugenden der Glycerium seien nicht geeignet, „zù erhalten jr reinigkeit vnd zù beschirmen jr wesen“ (f. ix), und Episcopius übersetzt erneut an gesellschaftlichen Maßstäben orientiert: „Wie solch beyd ding jr nutzen nicht / Zur zucht vnd ehr/ ich dich bericht“ (f. 14).<sup>35</sup> Die Gefahr für die Geliebte besteht für die frühneuzeitlichen Übersetzer nicht in materiellem Verlust, sondern in der Gefährdung ihrer Keuschheit ohne männlichen bzw. ehelichen Schutz. Die protestantische Ehe- und Weiblichkeitslehre scheint an dieser Stelle deutlich durch.

Die kurzen Passagen geben einen Eindruck davon, wie die

<sup>33</sup> Vgl. u.a. Eder 2018, 324-335; Hagedorn 2023; 2025.

<sup>34</sup> „Mi Pamphile, huiu' formam atque aetatem vides, / nec clam te est quam illi nunc utraequae inutilies / et ad pudicitiam et ad rem tutandam sient“ (V. 286-288). („Mein Pamphilus, du siehst, wie schön und jung sie ist, / Und weißt auch wohl, wie wenig ihr nun beides nützt, / Um ihrer Sittsamkeit und Habe Schutz zu sein“, Übers. Rau).

<sup>35</sup> Reich gibt zwar *pudicitia* und *res* als *Keuschheit* und *Güter* wieder, die Passage ist bei ihm jedoch durch einen Übertragungsfehler im Lateinischen (*utiles* statt *inutiles*) inkohärent (S. 201).

frühneuzeitlichen Schulübersetzer ihre Texte akkulturieren. Es ist nicht verwunderlich, dass Episcopius, der in Verse übersetzt und überdies moraldidaktische Eingriffe bereits in seiner Vorrede angekündigt hat, die stärksten und konsequenteren Änderungen vornimmt. Doch auch Boltz, der in seinem Programm eine sprachlich orientierte und pragmatische Übersetzungspraxis angekündigt hat, passt den Text an eigene Vorstellungen bzw. die Vorstellungen seines Zielpublikums an. Die größere Ausgangstextorientierung bei Reich ist seinem Übersetzungsverfahren geschuldet, das, oft zulasten inhaltlicher Schlüssigkeit, den Text in grammatische Minimaleinheiten zerlegt. Doch auch Reichs Übersetzung ist keinesfalls frei von Akkulturierungen. In allen drei Übersetzungsproben zeigen sich also trotz des schulspezifischen sprachdidaktischen Anspruchs (Reich, Boltz, Episcopius) und der Selbsteinordnung als streng ausgangstextorientiert (Boltz) ähnliche akkulturierende Praktiken, die mit Übersetzungsstrategien zeitgenössischer Antikenübersetzer vergleichbar sind, die ein breiteres Publikum avisieren und die eigenen Eingriffe in den Text in ihren Vorreden stärker offenlegen.

#### *4. Fazit*

Während die frühen Komödienübersetzungen – etwa Albrecht von Eybs oder Hans Neitharts Texte – noch keinen schulischen Kontext erkennen lassen, werden im Verlauf des 16. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Übersetzungen angefertigt, die das Umfeld der Schule adressieren. Die Drucke sind in ihrer materiellen Ausgestaltung meist schlicht, allein Episcopius' und in späterer Auflage Boltz' Terenz-Sammelausgaben enthalten, in deutlicher Anlehnung an die Holzschnitte der Straßburger Terenz-Ausgabe, eng mit der Handlung verwobene Einleitungsholzschnitte. Gerade im Kontrast zu den bildreichen Terenz-Ausgaben des ausgehenden 15. Jahrhunderts, etwa aus Johannes Grüningers Straßburger Offizin oder Hans Neitharts Ulmer Druck, ist diese Schlichtheit augenfällig. Die zeitliche Abfolge der deutschsprachigen

Komödienübersetzungen erweckt zunächst den Eindruck, dass nach einer Phase der Vermittlung an ein allgemeines Publikum in den aufwändigen Inkunabeln die darauffolgenden Übersetzer sich auf die Verortung im Schulunterricht und auf der Schulbühne zurückbesinnen.<sup>36</sup> Es ist jedoch ebenso denkbar, dass die schulspezifischen Übersetzungen im Zuge der Etablierung und Verbreitung gedruckter Antikenübersetzungen überhaupt erst die Möglichkeit haben, in der Druck zu gelangen. Die repräsentativen Inkunabeldrucke waren für ein finanzkräftiges Publikum bestimmt,<sup>37</sup> wohingegen die Schulübersetzungen auch in finanzieller Hinsicht für ein weniger elitäres Publikum verfügbar gewesen sein dürften, was sich auch in den teils hohen Auflagen widerspiegelt. Nicht zuletzt kann die wachsende Zahl der deutschsprachigen Übersetzungen auch ein Indiz für eine wachsende Bedeutung der Volkssprache im Schulunterricht sein.

Das spezifische Zielpublikum und der Zweck der Übersetzungen prägt wesentlich die Übersetzungspraxis. Dabei sind jedoch Behauptungen von wortgetreuem ausgangstextorientiertem Übersetzen weder umgesetzt noch je gänzlich umsetzbar; alle untersuchten Übersetzungen akkulturieren ihre Texte, wenn auch jene, die den moraldidaktischen Wert hervorheben, deutlich stärkere Eingriffe vornehmen als jene, die Verständnishilfen bieten wollen. Die Unterschiede sind jedoch nicht diametral, sondern graduell: Der kulturelle Transfer, den jede Übersetzung leistet, zeigt sich abhängig vom aus den Vorreden ersichtlichen Übersetzungsprogramm. Dabei nehmen die Übersetzer, die ein breites, nicht auf den Lateinunterricht begrenztes Publikum avisieren, die größeren kulturellen Anpassungen vor, um dem moralischen Nutzen, mit dem sie ihre Arbeit bewerben und

<sup>36</sup> Vgl. Laufer 2017, 105. Vgl. zur Materialität der Straßburger Terenz-Ausgabe Zimmermann-Homeyer 2018, 95-143 sowie Dietl 2005, 137-147.

<sup>37</sup> Das *Marburger Repertorium zur Übersetzungsliteratur im deutschen Frühhumanismus* (MRFH) verzeichnet als private Besitzer des Grüninger-Drucks u.a. den wohlhabenden Meißener Stadtschreiber und kurfürstlichen Verwalter Valentin Schein oder den kurfürstlichen Hofprediger Johannes Agricola. Vgl. <mrfh.de/21450> (Zugriff 28.09.2025).

rechtfertigen, gerecht zu werden. Wo der Nutzen sprachdidaktisch gerechtfertigt werden kann, sind Akkulturierungen weniger augenscheinlich und mutmaßlich weniger gezielt, jedoch nie vollkommen abwesend.<sup>38</sup> Trotz ihres eng definierten Skopos überschreiten die gedruckten Übersetzungen schließlich den Schulkontext, sobald sie im Druck und auf dem öffentlichen Markt sind. Die Übersetzungspraxis trägt dem Rechnung. Es ist jedoch ebenso ersichtlich, dass die Palliata-Übersetzungen des 16. Jahrhunderts trotz des schulspezifischen Skopos nicht hermetisch abgeriegelt sind, sondern in einem Traditionszusammenhang mit anderen Antikenübersetzungen stehen und diese wiederum ihrerseits mit prägen.

## LITERATURVERZEICHNIS

### *Primärtexte*

- Bitner, Jonas. 1570. *Menaechmi. Ein schöne lustige vnd schimpffige Comoedi / des alten vnd hochverständigen Poeten vnd Römischen Comoedischreibers Marci Accij Plauti [...]*. Straßburg: Thiebold Berger. (=VD16 ZV 26090)
- Boltz, Valentin. 1540. *Publij Terentij Aphri sechs verteutschte Comedien/ auß eygen angeborner Lateinischen spraach/ auffs trewlichst transferiert [...]*. Tübingen: Ulrich Morhart. (=VD16 T 500)
- Episcopius, Johannes. 1568. *Sechs Comoedien/ Publui Terentii Aphri/ des Hoverständigen/ wolberedten vnd lieblichen Poeten [...]*. Frankfurt a. M.: Christian Egenolff d.Ä. Erben. (=VD16 T 505)
- Greff, Joachim. 1535. *Ein schöne Lüstige Comedia des Poeten Plauti/ Aulularia genant [...]*. Magdeburg: [Melchior Lotter]. (=VD16 P 3428)

<sup>38</sup> Vgl. hierzu grundlegend die Ergebnisse der kulturwissenschaftlichen Übersetzungsforschung, insbesondere Venuti 2013 u.a.. Dass eine Übersetzung die sozialen und kulturellen Voraussetzungen und Überzeugungen ihres Entstehungskontextes spiegelt, haben für die frühneuzeitlichen Antikenübersetzungen Toepfer 2022 und Hagedorn 2025 (u.a.) gezeigt.

- Keller, Adelbert von Hrsg. 1861. *Translationen von Niklas von Wyle*. Stuttgart: Litterar. Verein.
- Melanchthon, Philipp. [1528] 1860. „Kursächsische Schulordnung.“ In: Vorbaum, Reinholt (Hrsg.). *Evangelische Schulordnungen. Bd. 1: Die evangelischen Schulordnungen des sechzehnten Jahrhunderts*. Gütersloh: Bertelsmann, 1-8.
- Reich, Stephan. 1586. *P. Terentii Comoedia Andria, in usum studiosae iuuentutis Germanice reddita*. [Wittenberg]: [Gronenberg]. (=VD16 T 534)
- Ringmann, Matthias. 1507. *Julius der erst Römisch Keyser von seinen kriegen [...]*. Straßburg: Johann Grüninger. (=VD16 C 54)
- Schaidenreisser, Simon. 1537/38. *Odyssea, Das seind die aller zierlichsten vnd lustigsten vier vnd zwantzic bücher des eltisten kunstreichesten Vatters aller Poeten Homeri [...]*. Augsburg: Alexander Weißenhorn I. (=VD16 H 4708)
- Spreng, Johannes. 1564. *P. Ouidii Nasonis [...] Metamorphoses oder Verwandlung/mit schönen Figuren gezieret [...] vnd in Teutsche Reymen gebracht [...]*. Frankfurt a. M.: Sigmund Feyerabend. (=VD16 S 8377)
- Terenz und Peter Rau (Hrsg. / Übers.). 2012. *Terenz. Komödien. Bd. 2. Lateinisch und deutsch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wickram, Jörg. 1545. *P. Ovidij Nasonis deß aller sinnreichsten Poeten Metamorphosis / Das ist von der wunderbarlichen Verenderung der Gestalten der Menschen / Thier / vnd anderer Creaturen [...]*. Mainz: Ivo Schöffer. (=VD16 O 1663)

### *Forschungsliteratur*

- Arkenau, Elias Ken. 2023. *Frühneuhochdeutsche Terenz-Übersetzungen von Johannes Bischoff bis Johannes Rhenius. Untersuchungen und Editionen*. Unveröffentlichte Dissertation, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.
- Baier, Thomas, Tobias Dänzer (Hrsgg.). 2020. *Plautus in der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Bastert, Bernd. 2015. „Wissenschaft und Fastnachtspiel. Die Komödien des Terenz zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit“. In: Elke Huwiler *et al.* *Wat nyeus verfraeyt dat herte ende verlicht den sin*.

- Studien zum Schauspiel des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.* Leiden/Boston: Brill, 172-195.
- Dietl, Cora. 2005. *Die Dramen Jacob Lochers und die frühe Humanistenbühne im süddeutschen Raum.* Berlin/New York: de Gruyter, 137-147.
- Eder, Franz X. 2018. *Eros, Wollust, Sünde. Sexualität in Europa von der Antike bis in die Frühe Neuzeit.* Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Fantino, Enrica. 2026. „*doch mit vermidung der schamperkait:* Grenzen des Sagbaren in den frühneuzeitlichen Lukian-Übersetzungen“. In: Regina Toepfer, Annkathrin Koppers (Hrsgg.). *Gender und Diversität in den Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit.* Berlin/Heidelberg: J.B. Metzler. [im Druck]
- Feddern, Stefan. 2020. „Die Diskussion über Wesen und Wert der (Plautinischen) Komödie in lateinischen poetologischen Schriften zwischen 1350 und 1500“. In: Thomas Baier, Tobias Dänzer (Hrsgg.). *Plautus in der Frühen Neuzeit.* Tübingen: Narr Francke Attempto, 165-190.
- Hagedorn, Jennifer. 2026. „*bülerey und böse Weyber.* Normativierendes Übersetzen in der frühneuzeitlichen Palliata-Rezeption am Beispiel der *Eunuchus*-Übersetzung des Johannes Episcopius.“ In: Regina Toepfer, Annkathrin Koppers (Hrsgg.). *Gender und Diversität in den Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit.* Berlin/Heidelberg: J.B. Metzler [im Druck].
- Hagedorn, Jennifer. 2025. „Die Vergehen der 12 Mägde. Verfahren der Intersektionalisierung von Dienerschaft und Sklaverei in den Homer-Übersetzungen von Simon Schaidenreisser (1537) und Johannes Spreng (1610)“. In: Jennifer Hagedorn, Regina Toepfer (Hrsgg.). *Translation und Marginalisierung. Intersektionale Perspektiven auf Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit.* Berlin und Heidelberg: J.B. Metzler, 125-150. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-662-69469-5\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-662-69469-5_7)
- Hagedorn, Jennifer. 2023. *Übersetzte Identitäten. Eine intersektionale Translationsanalyse der volkssprachigen Homer-Übersetzungen des 16. Jahrhunderts.* Univeröffentliche Dissertation: Julius-Maximilians-Universität Würzburg.
- Kern, Manfred. 2017. „*Metáphrasis und Metaphorá.* Über emblematische Verfahren in den deutschen Übersetzungen antiker

- Großepik (Minervius' *Odyssea* und Wickrams *Metamorphosen*)“. In: Regina Toepfer et al. (Hrsgg.). *Humanistische Antikenübersetzung und Frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*. Berlin/Boston: de Gruyter, 287-311.
- Kipf, Johannes Klaus. 2017. „zugfallen dem gemeinen man, Der sonst doch nicht viel mores kann. Zu den ersten deutschen Übersetzungen von Plautus' Aulularia im 16. Jahrhundert“. In: Regina Toepfer et al. (Hrsgg.). *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*. Berlin/Boston: de Gruyter, 527-555.
- Kipf, Johannes Klaus. 2013. „Episcopius, Johannes“. *Verfasser-Datenbank*. Berlin, Boston: de Gruyter. <https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.v116.0110/html>.
- Laufer, Esther. 2017. „Du vindest auch an ainem yeden blat text vnd glosz. Text und Paratext in Terenz-Ausgaben des 15. und 16. Jahrhunderts“. In: Philip Ajouri et al. (Hrsg.). *Rahmungen. Präsentationsformen und Kanoneffekte*. Berlin: Erich Schmidt, 77-106.
- Limbeck, Sven. 1999. „Plautus in der Knabenschule. Zur Eliminierung homosexueller Inhalte in deutschen Plautusübersetzungen der frühen Neuzeit“. In: Dirck Linck et al. (Hrsgg.). *Erinnern und Wiederentdecken. Tabuisierung und Enttabuisierung der männlichen und weiblichen Homosexualität in Wissenschaft und Kritik*. Berlin: Verlag rosa Winkel, 12-67.
- Limbeck, Sven. 2012. „Bitner, Jonas“. *Verfasser-Datenbank*. Berlin, Boston: de Gruyter. <https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.v116.0043/html>.
- Meyer, Sylvia. 2014. „Greff, Joachim“. *Verfasser-Datenbank*. Berlin, Boston: de Gruyter. <https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.v116.0171/html>.
- Reiß, Katharina, Hans J. Vermeer. 1984. *Grundlagen einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Niemeyer.
- Stone Peters, Julie. 2000. *Theatre of the Book. 1480-1880. Print, Text, and Performance in Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Toepfer, Regina. 2024. „Of Heroines and Housewives: How Johannes Spreng's German Translation of the Metamorphoses (1564) Conveys Gender-Specific Norms“. In: Antje Flüchter et al. (Hrsgg.). *Übersetzungspolitiken in der Frühen Neuzeit / Translation Policy*

- and the Politics of Translation in the Early Modern Period.* Berlin/Heidelberg: J.B. Metzler, 105-123. [https://doi.org/10.1007/978-3-662-67339-3\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-662-67339-3_6).
- Toepfer, Regina. 2022. *Translationsanthropologie. Philologische Übersetzungsforschung als Kulturwissenschaft. Mit einer exemplarischen Analyse der ersten deutschen 'Odyssee' von Simon Schaidenreisser (1537/38).* Hannover: Wehrhahn.
- Toepfer, Regina. 2015. „Vom Liebesverbot zum Leseverbot. Die deutsche Rezeption von Pyramus und Thisbe in Mittelalter und Früher Neuzeit“. In: Peter Hvilstøj Andersen-Viniladicus, Barbara Lafond-Kettlitz (Hrsgg.). *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750) III.* Berlin u.a.: Peter Lang, 211-234.
- Venuti, Lawrence. 2013. „The Poet's Version. Or, an Ethics of Tranlation“. In: Ders. (Hrsg.). *Translation Changes Everything. Theory and Practice.* New York: Routledge, 173-192.
- Vermeer, Hans J. 1986. „Übersetzen als kultureller Transfer“. In: Harry Snell-Hornby (Hrsg.). *Übersetzungswissenschaft – eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis.* Tübingen: Francke, 30-53.
- Zimmermann-Homeyer, Catarina. 2018. *Illustrierte Frühdrucke lateinischer Klassiker um 1500. Innovative Illustrationskonzepte aus der Straßburger Offizin Johannes Grüninger und ihre Wirkung.* Wiesbaden: Harrassowitz.



## ELENCO DEGLI AUTORI / LIST OF CONTRIBUTORS

### **Lorenzo Ferroni**

Assegnista di ricerca, Università degli Studi di Verona

Contact: [lorenzo.ferroni@univr.it](mailto:lorenzo.ferroni@univr.it)

### **Julia Frick**

Professor of Medieval German Language and Literature,  
University of Rostock

Contact: [julia.frick@uni-rostock.de](mailto:julia.frick@uni-rostock.de)

### **Pierandrea Gottardi**

Docente a contratto di Filologia Germanica, Università degli  
Studi di Parma e Università Ca' Foscari di Venezia

Contact: [pierandrea.gottardi@unipr.it](mailto:pierandrea.gottardi@unipr.it)

### **Jennifer Hagedorn**

Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Julius-Maximilians-Universität  
Würzburg

Contact: [jennifer.hagedorn@uni-wuerzburg.de](mailto:jennifer.hagedorn@uni-wuerzburg.de)

### **Manfred Kern**

Full Prof. of Medieval German Language and Literature,  
University of Salzburg

Contact: [manfred.kern@plus.ac.at](mailto:manfred.kern@plus.ac.at)

**Laura Poggesi**

Docente a contratto, Università degli Studi di Trento

Contact: [laura.poggesi@unitn.it](mailto:laura.poggesi@unitn.it)

**Carla Riviello**

Prof. Associato di filologia Germanica, Università Roma Tre

Contact: [carla.riviello@uniroma3.it](mailto:carla.riviello@uniroma3.it)

**Verio Santoro**

Professore Ordinario di Filologia Germanica, Università degli

Studi di Salerno, Dipartimento di Studi Umanistici

Contact: [verios@unisa.it](mailto:verios@unisa.it)

## VOLUMI PRECEDENTI / PREVIOUS VOLUMES

### **1 (2009)**

*Lingua e Cultura dei Goti*  
*Language and Culture of the Goths*

### **2 (2010)**

*I Germani e l'Italia*  
*The Early Germanic Peoples and Italy*

### **3 (2011)**

*Poesia del Medioevo Tedesco*  
*Medieval German Poetry*

### **4 (2012)**

*La 'Heimskringla' e le Saghe dei Re*  
*'Heimskringla' and the Kings' Sagas*

### **5 (2013)**

*La Prosa Anglosassone*  
*Old English Prose*

### **6 (2014)**

*Lingua e Letteratura Bassotedesca*  
*Low German Language and Literature*

### **7 (2015)**

*Inglese Medio: Lingua e Tradizioni Manoscritte*  
*Middle English: Language and Manuscript Traditions*

**8 (2016)**

*Altotedesco Antico e Protomedio (VIII-XII sec.)*  
*Old and Early Middle High German (8th-12th c.)*

**9 (2017)**

*Le lingue del Mare del Nord*  
*The North Sea Languages*

**10 (2018)**

*La poesia religiosa inglese antica*  
*Old English Religious Poetry*

**11 (2019)**

*Testi tedeschi dalla metà del XIV sec. alla Riforma*  
*German Texts from the Mid-Fourteenth Century to the Reformation*

**12 (2020)**

*Riletture del Medioevo germanico tra Rinascimento e Romanticismo*  
*Reinterpreting the Germanic Middle Ages from Renaissance to Romanticism*

**13 (2021)**

*Magia e testi nelle tradizioni germaniche medievali*  
*Magic and Texts in Medieval Germanic Traditions*

**14 (2022)**

*La filologia germanica e il paradigma digitale: modelli, metodi e strumenti per i testi germanici medievali*  
*Germanic Philology and the Digital Paradigm: Models, Methods and Tools for Medieval Germanic Texts*

**15 (2023)**

*Metro e ritmo nei testi germanici medievali*  
*Metre and Rhythm in Medieval Germanic Texts*

**16 (2024)**

*Testi escatologici nelle letterature germaniche medievali*  
*Eschatological Texts in Medieval Germanic Literatures*

**1 Supplemento (2019)**

*Storiografia e letteratura nel Medioevo germanico*  
*Historiography and Literature in the Germanic Middle Ages*

**2 Supplemento (2021)**

*Incantesimi e formule magiche nella tradizione manoscritta germanica medievale*  
*Charms and Magic Formulas in the Medieval Germanic Manuscript Tradition*

**3 Supplemento (2022)**

*Cibo e salute nelle tradizioni germaniche medievali*  
*Food and Health in the Germanic Middle Ages*