



edioevo



uropeo

RIVISTA DI FILOLOGIA E ALTRA MEDIEVALISTICA



3/2 - 2019

DIREZIONE

Roberta Manetti (Università di Firenze), Letizia Vezzosi (Università di Firenze)
Saverio Lomartire (Università del Piemonte Orientale), Gerardo Larghi

COMITATO SCIENTIFICO

Mariña Arbor Aldea (Universidad de Santiago de Compostela)
Martin Aurell (Université de Poitiers - Centre d'Études Supérieures de Civilisation
Médiévale)
Alessandro Barbero (Università del Piemonte Orientale)
Luca Bianchi (Università di Milano)
Massimo Bonafin (Università di Genova)
Furio Brugnolo (Università di Padova)
Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)
Anna Maria Compagna (Università di Napoli Federico II)
Germana Gandino (Università del Piemonte Orientale)
Marcello Garzaniti (Università di Firenze)
Saverio Guida (Università di Messina)
Wolfgang Haubrichs (Universität Saarland)
Marcin Krygier (Adam Mickiewicz University in Poznań, Polonia)
Pär Larson (ricercatore CNR)
Roger Lass (Cape Town University and Edinburgh University)
Chiara Piccinini (Université Bordeaux-Montaigne)
Wilhelm Pötters (Universität Würzburg und Köln)
Hans Sauer (Wyzsza Szkola Zarzadzania Marketingowego I Jezykow Obcych W
Katowicach - Universität München)
David Scott-Macnab (University of Johannesburg, SA)
Elisabetta Torselli (Conservatorio di Parma)
Paola Ventrone (Università Cattolica del Sacro Cuore)
Andrea Zorzi (Università di Firenze)

REDAZIONE

Silvio Melani, Silvia Pieroni, Chiara Semplicini

Medioevo Europeo is an International Peer-Reviewed Journal

ISSN 2532-6856

Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali
Via Santa Reparata, 93 - 50129 Firenze
redazione@medioevoeuropeo-uniupo.com

Libreria Editrice Alfani SNC, Via Degli Alfani 84/R, 50121 Firenze

progetto grafico: Gabriele Albertini
impaginazione e layout: Luciano Zella

INDICE

Francesco Benozzo, <i>Brân e il Cid Campeador: nuove tracce di una continuità epico-narrativa celtoromanza</i>	93
Furio Brugnolo, <i>Cavalcanti interprete di Dante (note sul sonetto Vedeste, al mio parere, onne valore)</i>	109
Adele Cipolla, <i>Basler Trojanerkrieg. Edizione e commento</i>	123
Anna Maria Compagna, <i>Romanç, obra e complant sulla prigionia, liberazione e morte del Principe di Viana: l'impegno politico nella poesia catalana del Quattrocento</i>	163
Pär Larson, <i>Un trattatista friulano in lingua tedesca nel secolo XIII: Tommasino di Cerclaria</i>	199
Margherita Lecco, <i>Motivi convenzionali e riscrittura innovativa in Guilhem de la Barra</i>	207
Gabriella Mazzon, <i>Time management in Middle English Romances</i>	221

Brân e il Cid Campeador: nuove tracce di una continuità epico-narrativa celtoromanza

ABSTRACT: Ricerche etnofilologiche recenti hanno mostrato che la tradizione epica del medioevo romanzo deve essere interpretata nella sua continuità millenaria con narrazioni diffuse oralmente a partire dall'epoca preistorica. In particolare, è possibile postulare l'esistenza di un ciclo eroico in lingua celtica incentrato sulla figura leggendaria di un eroe che manteneva caratteristiche arcaiche e demiurgiche legate a una figura totemica di corvide. Dopo aver riassunto i principali argomenti (stilistici e strutturali) che portano a questa interpretazione, questo articolo si sofferma su due versi del *Cantar de mio Cid* in cui è presente l'immagine di due corvi che marcano territorialmente l'inizio e la fine di un viaggio, per suggerire un'interpretazione stratigrafica di lunga durata della figura dell'eroe.

ABSTRACT: Recent ethno-philological research has pointed out that the medieval romance epics should be understood in its uninterrupted continuity with narrative traditions originated in prehistory. In particular, it is possible to assume the existence of heroic cycles in Celtic language, which were centred on the legendary figure of a hero with archaic and demiurgic features connected with totemic corvidae. After an outline of the main stylistic and structural elements where this interpretation finds its roots, this article focuses on two lines from the *Cantar de mio Cid*. The image of two crows that mark the beginning and the end of a travel suggests in this mythological context a *longue durée* stratigraphic interpretation of the figure of the hero.

PAROLE CHIAVE: *Cantar del mio Cid*, Brân/Brennos, epica orale europea, continuità celtoromanza, etnofilologia

KEYWORDS: *Cantar del mio Cid*, Brân/Brennos, oral European epics, Celto-Romance continuity, Ethnophilology

Essere filologo romanzo è soltanto un'etichetta esteriore; per vocazione interna o esterna, o si è linguisti nel senso più ampio o non si è nulla. A un linguista non mancano mai gli oggetti di studio; per un angolo che gli risulti precluso, gli si spalancano cento nuove vie d'uscita. Che egli segua un impulso interno o esterno e vada dall'egiziano al celtico, dallo slavo alla lingua degli antichi Apache, ciò vuol dire che egli cambia il cavallo, ma la sella rimane la stessa.

Hugo Schuchardt, *Aus dem Herzen eines Romanisten* (1915)

In un contributo del 2006 dedicato alle stratigrafie narrative del romanzo arturiano (Benozzo 2006), avevo evidenziato come nella concezione stessa del mito di Artù fosse da rintracciare la presenza di narrazioni risalenti quanto meno al primo millennio a.C. L'anno successivo, nel libro *La tradizione smarrita* (Benozzo 2007) – di cui è ora in preparazione presso l'editore Peter Lang una traduzione in lingua inglese con aggiornamenti e ampliamenti – spostavo più ragionevolmente indietro questo orizzonte cronologico all'epoca pre-neolitica. L'ipotesi che emergeva da quelle ricerche è sostanzialmente riassumibile in questo modo: dietro alla figura di Artù va riconosciuta la traccia di tradizioni epico-narrative in lingua celtica diffuse oralmente da epoca preistorica e aventi come protagonista principale un eroe progenitore associato al corvo, di nome Brenno/Brennos/Brân.

Per arrivare all'argomento di questo articolo, credo che sia il caso di ripercorrere le linee principali di quegli scavi etnofilologici (nel senso di Benozzo 2010; 2012), che riassumo nei seguenti 16 punti, rimandando al libro in questione (in particolare alle pp. 129-156) per più specifici riferimenti bibliografici.

1) In tutte le civiltà, gli eroi principali dei miti e, successivamente, dei racconti eroici e successivamente delle fiabe sono, all'origine, dei progenitori demiurghi, degli eroi civilizzatori, vale a dire i capostipiti della tribù o della stirpe. Due caratteristiche fondamentali individuabili in questi eroi primordiali sono il fatto che essi mantengono, anche in gruppi etnici in cui il totemismo si è estinto da tempo, il nome dell'animale totemico che veniva loro associato e il fatto di possedere un fratello gemello. Tra gli esempi più noti in ambito europeo, si possono citare Romolo e Remo per la civiltà romana, Hengist e Horsa per quella anglosassone, i gemelli Manu e Yama del *Veda* indiano (Ward 1968; Galloni 2011).

2) In questa tradizione devono essere inquadrate anche le figure di Brennos e Belgios/Bolgios, i due maggiori condottieri celtici di cui ci parlano le fonti greche e latine, e proprio questa loro natura di gemelli divini ed eroi civilizzatori rende probabile l'ipotesi che un ciclo epico in lingua celtica continentale fosse fiorito intorno alle loro imprese. Come è noto, infatti, i progenitori, i demiurghi e gli eroi civilizzatori nel folklore arcaico

diventano i protagonisti di un'ampia ciclizzazione, che comprende accanto ai miti della creazione altre varietà di narrazione mitologica: leggende sulla lotta coi mostri-forze del caos, favole sugli animali, aneddoti, etc. Tali cicli possono essere considerati l'embrione delle tradizioni epiche successivamente trascritte e arrivate fino a noi in forma letteraria (Meletinskij 1993: 46).

3) La storiografia greca e latina ha narrato in diversi modi la spedizione di Brennos a Delfi (280-279 a.C.), che avvenne pressoché contemporaneamente a quella di Belgios/Bolgios in Illiria e in Macedonia (277 a.C.): ammettendo che questi eventi siano realmente accaduti, si deve pensare che si trattò di episodi traumatici ed epocali della storia della seconda espansione celtica, e che furono percepiti dal mondo "classico" come un segno della propria vulnerabilità. Dalle fonti greche e latine apprendiamo che Brennos condusse una schiera di Galli contro la Macedonia e la Grecia. Inizialmente egli puntò verso la Pannonia, mentre Belgios/Bolgios invadeva l'Ovest dell'Illiria e la Macedonia. L'offensiva di Belgios/Bolgios portò alla sconfitta delle schiere macedoni condotte da Keraunos, aprendo di fatto la via a Brennos verso la Grecia. Le schiere di Brennos contavano 152.000 soldati appiedati e 24.000 cavalieri. In Dardania 20.000 di questi uomini furono uccisi per l'offensiva di due giovani capi di nome Lonnorios e Lutarios, ma in autunno Brennos passò le Termopili, e con 65.000 uomini attaccò Delfi. Dopo alcuni prodigi (terremoti e tempeste) che sembrarono favorire i Galli, il santuario fu salvato da una miracolosa tempesta di neve mandata da Apollo. Ferito a morte, Brennos ripiegò a nord, dove in seguito (forse suicidandosi o forse facendosi uccidere) morì (Koch 1990).

4) Gli aspetti di questa vicenda su cui è interessante riflettere sono quattro:

a) Il fatto che in Pausania Brennos viene descritto come il più alto della schiera gallica, e che con uno scudo sul capo consente ai propri uomini di attraversare un fiume;

b) il fatto che, quando i Galli raggiungono il centro del palazzo col tesoro, dei terremoti inspiegabili e delle tempeste improvvise fanno misteriosamente cadere i guerrieri greci di Delfi;

c) il fatto che, nella versione di Pausania, Brennos chiede ai propri guerrieri di essere ucciso;

d) il fatto che, una volta ripartiti da Delfi, i Volci Tectosagi si recano a Tolosa, dove seppelliscono parte di un tesoro saccheggiato, e che, grazie a questo gesto, per più di cinquant'anni essi sono preservati da qualsiasi sconfitta in battaglia (fino a quella subita ad opera di Caepio, nel 106 a.C.).

5) Un altro dato interessante riguarda poi il fatto che Giustino attribuisce l'impresa

dell'attacco al tempio di Delfi a Brennos, mentre Ammiano Marcellino parla proprio di Belgios/Bolgios. I due personaggi, cioè, sono stati confusi l'uno con l'altro. Dal momento che anche Ammiano Marcellino racconta l'altra impresa di Belgios/Bolgios, e che ha dunque chiara coscienza di chi egli sia, non si può pensare a una semplice diffrazione o distrazione onomastica. È più sensato supporre che ci si trovi qui di fronte alla confluenza di due figure progenitrici e delle loro imprese leggendarie, evidentemente percepite fin da epoca arcaica in una sorta di intercambiabile simbiosi: come, appunto, intercambiabili sono in fondo tutti i gemelli progenitori. In sostanza, le dinastie belgiche della Gallia e della Britannia avrebbero preteso di discendere da Belgios/Bolgios, e la stessa funzione sarebbe stata rappresentata da Brennos presso le stirpi galliche del continente.

6) Il nome *Belgae* continua una radice celtica **belgo-*, attestata nell'irlandese antico *bolg* 'stomaco', nel gallese *boly* 'sacca di pelle, stomaco', nel bretone *bolc'h* 'buccia, gonfiore', nel gallico *bulga* 'sacca di pelle' (Ellis Evans 1997: 130-131). Tale radice, da riconnettere a un indeuropeo **bhelgh-*, è collaterale al germanico **balgiz-* 'sacco', il quale attesta, nella forma verbale anglosassone *belgan*, il significato di 'gonfiarsi, crescere rapidamente'. *Belgae* sembra dunque denotare delle 'persone che si gonfiano', o meglio 'il popolo che si gonfia' (Hamp 1991): un significato adombrato anche nel nome della stirpe leggendaria irlandese dei *Fir Bolg*, di cui raccontano le antiche cronache mitologiche dell'isola (Carey 1988). Questa accezione trova infatti un riscontro nel tema, assai frequente in questi testi, del guerriero che si gonfia ricevendo dall'esterno la propria forza. Ma *Fir Bolg* significa anche, alla lettera, 'gli uomini di Bolg' (vale a dire, in forma gallica, 'gli uomini di Bolgios'). Il primo indizio di una connessione tra il condottiero che invase la Macedonia (e che fu poi confuso, paragonato e identificato, nella propria grandezza, con l'ancora più famoso Brennos) e le stirpi belgiche continentali e insulari è pertanto, in primo luogo, di natura linguistica.

7) Per quanto riguarda Brennos, la sua natura di eroe progenitore sembra riguardare un'area più vasta, non identificabile in una semplice tribù, o in un insieme strutturato di tribù. Si può affermare questo principalmente sulla base di tre considerazioni: a) Le fonti che raccontano le sue imprese non concordano nell'identificazione della tribù di cui egli sarebbe capo: Pausania e Diodoro Siculo parlano dei Tolistobogii, una tribù gallica che arrivò fino in Asia Minore, Strabone lo dice signore dei Prausi, mentre Timagene pensa ai Volci Tectosagi; b) il nome di Brennos diventò a un certo punto un nome comune per designare un capo militare *tout court*: basti pensare che anche la parola gallese *brenhin* 're' è chiaramente connessa a questo nome; c) solo come conseguenza di quanto appena detto si spiega la storicamente inverosimile attribuzione allo stesso Brennos dell'invasione di

Roma da parte dei Galli Senoni nel 390 a.C. (Kruta 1992).

8) Per quanto riguarda la stretta relazione tra Brennos e Belgios/Bolgios, essa è confermata dall'attestazione seriore della *Historia Regum Britanniae* di Goffredo di Monmouth, dove i re leggendari progenitori delle genti di Britannia sono due fratelli, e hanno per nome Brennius e Belgios. I due nomi in questione sono in stretta relazione con le forme brittoniche *bran* 'corvo' (collaterale a Brennos) e *beli* 'piccolo' (collaterale a Belgios): questa associazione è dimostrata testualmente dal fatto che la citata coppia di re della *Historia* di Goffredo di Monmouth viene tradotta, nei testi genealogici della tradizione dei *Brutiau* gallesi, con *Bran* e *Beli*. Assai significativamente, poi, due personaggi chiamati Brien e Belis compaiono – sempre in coppia – nell'*Erec et Enide* di Chrétien de Troyes, dove sono, rispettivamente, il re dei giganti e il re dei nani (cioè, "brittonicamente", dei *belis*).

9) Brân e Beli sono anche due figure centrali della mitologia celtica, i cui tratti fondamentali sono ricostruibili a partire da un certo numero di fonti poetiche e narrative del pieno Medioevo. Brân, tra l'altro, è sempre descritto come un gigante: un fatto di cui sembra esserci una reminiscenza diretta nel citato riscontro di Chrétien de Troyes.

Beli, figlio di Mynogan, compare nelle genealogie gallesi come un antenato leggendario. Nel racconto *Cyfranc Llud a Llefelys* ['L'avventura di Llud e Llefelys'] si dice che egli è il padre di Llud e di Caswallawn. Mentre il primo è il corrispettivo gallese del dio marino Nodons, il secondo è una figura dotata di poteri soprannaturali, che riveste un ruolo importante nella storia leggendaria della Britannia. L'etimologia del nome mostra una precisa connessione con Belinos/Belenos, una divinità gallica che compare in 51 iscrizioni continentali, identificata nell'*interpretatio* romana con Apollo, e che diventerà, nella *Historia Regum Britanniae*, il personaggio di Belinos/Belgios, figlio di Dunwallo Molmutius e fratello di Brennius, fondatore di un regno pacifico e felice.

Quanto a Brân, egli è il principale protagonista del secondo ramo del *Mabinogion*, la più importante raccolta di racconti e leggende del Medioevo gallese. Il suo nome significa, come detto, 'corvo' (oltre al gallese, cfr. cornico *bran*, bretone *bran*, tutti da un celtico **branos*, da cui deriva anche il nome *Brennos*). Nel racconto intitolato *Branwen uerch Llŷr* ['Branwen figlia di Llŷr'], egli appare come un gigante che detiene il potere sulla Britannia. Il mondo in cui sono ambientate le sue avventure ha delle caratteristiche preistoriche, geologicamente pre-glaciali: per fare un esempio, in esso l'Irlanda e il Galles non sono ancora divisi dal mare, ma da due fiumi, chiamati Llinon e Archan. In questo racconto Brân, che è il re della Britannia, concede la mano della sorella Branwen a Matholwch, re d'Irlanda. In seguito a un insulto ricevuto da Matholwch da parte del gallese

Efnisien, Branwen verrà segregata in una torre: è a questo punto che incominciano le avventure leggendarie di Brân, memori di un passato in cui egli era una figura mitologica.

10) Vanno in particolare sottolineati quattro aspetti connessi alla figura di Brân, che trovano una evidente e diretta corrispondenza con i quattro punti precedentemente segnalati nella storia dell'avventura di Brennos:

a) In seguito alla distruzione di un ponte sul fiume Lli (probabilmente l'attuale Shannon) da parte dell'esercito di Matholwch, Brân si sdraia diventando egli stesso un ponte su cui passano i propri uomini;

b) una volta giunto nel palazzo di Matholwch, Brân recupera un oggetto magico chiamato Peir Dadeni: un calderone di rinascita grazie al quale i guerrieri morti tornano in vita: come a Delfi, cioè, i guerrieri nemici di Brennos vengono magicamente annientati, qui i guerrieri amici di Brân vengono magicamente resuscitati;

c) mentre sta ritornando ferito in Galles, Brân chiede ai propri uomini di ucciderlo tagliandogli la testa;

d) in seguito, egli ordina ai propri uomini di portare la sua testa fino a Gwynuryn, la Bianca Collina, da dove essa proteggerà le genti di Britannia; questa notizia è presente anche in altre fonti: nelle *Trioedd Ynys Prydein* ['Triadi dell'Isola di Britannia', databili al X secolo] ad esempio, viene anche specificato che dalla Bianca Collina la testa del condottiero proteggerà la Britannia da possibili invasioni. A parziale conferma storica (o storico-legendaria) di questo fatto, la *Notitia Dignitatum* (inizio V secolo) ci dice che esisteva un sistema di fortificazioni costiere per difendere la Britannia dalle incursioni germaniche dal continente e che la più imponente di queste fortificazioni era quella chiamata *Branodunum* (forse l'attuale Brancaster), vale a dire 'la fortificazione di Brân'.

11) la convergenza tra le storie di Brân e Brennos trova la sua unica spiegazione plausibile nell'ipotesi di una tradizione millenaria, precedente la separazione tra i rami continentale e insulare del celtico, e anche (a maggior ragione) quella tra brittonico e gaelico. In particolare, i riscontri consentono di intravedere, e in parte di ricostruire, una saga di fondazione gallica facente capo alla figura di Brennos, che ha un suo corrispettivo in una saga di fondazione brittonica facente capo alla figura di Brân. Una spiegazione possibile, inquadrabile in una visione tradizionale degli spostamenti celtici in Europa, porterebbe a ipotizzare che le imprese di Belgios e di Brennos, che avevano rappresentato eventi centrali delle ultime fasi dell'espansione celtica sul continente, fossero diventate parte della memoria epica e narrativa dei gruppi celtici che migrarono sulle isole. In modo ancora più plausibile, tuttavia, seguendo le indicazioni del Paradigma della Continuità dal Paleolitico (secondo la quale il vettore di spostamento delle stirpi celtiche seguirebbe la

direzione nord-ovest → sud-est), si può pensare che Brân/Brennos e Belis/Belgios fossero figure fondamentali della mitologia e della storia celtica delle attuali isole (che non erano ancora isole nell'età mesolitica, quando già quei territori erano abitati dai Celti), e che ai condottieri gallici del continente fossero attribuite, anche a livello onomastico, alcune delle loro caratteristiche, secondo un procedimento ben noto agli studiosi di mitologia e di epica comparata.

12) Ciò che importa notare è che esistono convergenze, connessioni, stratificazioni che coinvolgono e accomunano testi e tradizioni apparentemente lontanissimi tra loro (Pausania, Livio, Goffredo di Monmouth, Chrétien de Troyes, la storia romana del IV secolo a.C., quella gallese del XIII secolo), e che diventa doveroso interpretare e inquadrare in un discorso storicamente plausibile. Solo pensando a Brân/Brennos come a un eroe progenitore anteriore alla separazione post-glaciale tra isole e continente, si giustifica il fatto che egli venga descritto come eroe nazionale (questa volta gaelico) anche in molte fonti irlandesi. I due dialoghi medio-irlandesi *Immacallam Choluim Chille ocus ind Óclaig oc Carn* ['Dialogo tra Colum Cille e il giovane presso Carn'] e *Immacallam in druid Brain ocus inna Banfháto Febuil óas Loch Febuil* ['Dialogo tra il druido di Brân e la profetessa di Febal presso Lough Foyle'] descrivono ad esempio la piana di Febal come una terra fiorita e piena di alberi, popolata da cavalli e castelli, in un'epoca perduta precedente la grande inondazione: il re di questa terra felice era appunto Bran mac Febail (Bran figlio di Febal), un eroe-gigante che governava il mondo conosciuto. Il regno-sotto-le-onde di Mannán descritto nell'*Immram Brain* ['La navigazione di Bran'], presumibilmente redatto nel VII secolo, è probabilmente lo stesso Lough Foyle dei due dialoghi. L'*Immacallam in druid Brain*, inoltre, racconta che il regno di Bran fu inondato in seguito alla conquista da parte sua di un tesoro incantato: un episodio che si può mettere in connessione con quelli della misteriosa tempesta di neve con cui Brennos fu cacciato da Delfi e con quello delle acque del fiume Llinon con cui si dovette confrontare il Brân gallese.

13) Per quanto riguarda la connessione tra Bran/Brennos ed Artù, è importante soffermarsi su un aspetto della figura di Artù così come essa compare in alcuni testi celtici. In area irlandese, il prosimetro *Acallamh na Senórach* ['Dialogo degli uomini antichi'], conservato in manoscritti del XII secolo, riferisce che Artúir (Artù) era il figlio di Bréinne Brit; questo nome significa tanto 're dei bretoni' quanto 'Bréinne di Britannia': i due significati – come ho detto a proposito del nome Brân, la cui variante irlandese antico è appunto Bréinne – non si escludono a vicenda. In questa importante fonte irlandese, dunque, è detto a chiare lettere che Artù è 'il figlio di Bran'. Lo stretto legame tra Artù e Brân è sottolineato anche nei testi gallesi, in particolare nel *Bonedd yr Arthur* databile

al IX secolo, dove si narra che Brân allevò Arthur in fondo a un lago, nelle *Trioedd Ynys Prydain*, dove è scritto che Arthur sarà il successore di Brân» e nello *Ymddiddan Arthur a'r Eryr* [‘Dialogo tra Artù e l’aquila’], un poemetto del secolo X, dove Artù afferma di essere stato generato per portare a compimento le imprese di Brân. Ancora prima che le sue avventure circolassero in forma leggendaria, ancora prima che le sue gesta venissero documentate in forma scritta, Artù era dunque chiaramente identificato, nelle attestazioni di lingua celtica, dal fatto di essere un nuovo Brân, cioè – possiamo dire – un nuovo progenitore, l’eroe civilizzatore depositario del passato e del futuro della stirpe.

14) Che la figura di Artù sia stata percepita e riconosciuta come il nuovo Brân deve far riflettere. Posto che Brân è al tempo stesso Brennos, il capo supremo dei Celti continentali, l’eroe leggendario per eccellenza dell’Età gallica dei Metalli, ci si deve chiedere se – come è accaduto per il suo progenitore – anche a proposito delle imprese di Artù non sia possibile pensare a un nucleo narrativo originatosi in una fase precedente la separazione tra celtico continentale e insulare. L’attestazione precoce di una leggenda arturiana nel Nord della Britannia è già un indizio del fatto che essa dovette appartenere a un patrimonio più arcaico e più vasto di quello gallese alto-medievale. Nettamente a favore di questa possibilità gioca anche il dato linguistico. È infatti altamente improbabile che l’etimologia del nome di Artù (gallese *Arthur*, irlandese *Artúir*) sia da riconnettere, come si fa comunemente, a un celtico insulare **arto-rīxs* ‘re orso’: questo avrebbe infatti portato, per ragioni fonetiche, a un gallese *Erthyr* (nome effettivamente attestato nelle fonti, ma non in connessione con Artù) e a un irlandese **Erdhoir*. Difficile anche pensare a una base vicina al nome latino *artorius/arturius*, dal momento che l’evoluzione *-t- > -th-* nelle lingue brittoniche è arcaica, documentata nelle iscrizioni soltanto in una fase precedente il V secolo, e che, soprattutto, è assente nei prestiti latini. Una possibilità più credibile è quella di una composizione onomastica del tipo *arth* ‘orso’ + *wr* ‘uomo’: un’ipotesi che retrodaterebbe l’origine del nome a un periodo celtico anteriore alla separazione del brittonico e del gaelico come rami autonomi delle lingue celtiche, dal momento che il passaggio *w > gw* è, insieme ad alcuni altri, uno dei tratti che sanciscono, a livello di cronologia fonetica relativa, la formazione del brittonico. Tanto nelle iscrizioni più arcaiche quanto nei primi testi medievali gallesi, insomma, la parola per ‘uomo’ è già *gwr* e la forma *wr* – che sembra attestata proprio nel nome Arthur – va collocata, quantomeno, in una fase celtica comune.

15) Nei testi che abbiamo esaminato salta subito agli occhi che l’avvicendamento di Artù a Bran come eroe progenitore è sempre dichiarato ma mai narrato. Questa laconicità è un ulteriore indizio che induce a inquadrare l’origine di questa concezione in un perio-

do remoto, riportato dai testi medievali ma ormai perduto nella sua essenza mitologica e narrativa. A questo proposito, si deve insistere sul fatto che il nome di Artù è connesso a quello dell'orso (la base è l'indeuropeo *RKTO-S o *RKSO-S, da cui discende, oltre che il menzionato *arth*, il latino *ursus*). Secondo l'etimologia che ho proposto, anzi, egli è l'uomo-orso, colui che assume su di sé le caratteristiche dell'animale, un autentico progenitore totemico. Nella dinamica che ho illustrato, poi, egli è indicato come il successore leggendario di Bran/Brennos, cioè dell'uomo-corvo, descritto spesso con le caratteristiche di signore dei morti (così nel *Gododdin* del VI secolo, dove viene a prendere i guerrieri caduti) e datore di vita (così nel *mabinogi* di Branwen, dove conquista il calderone nel quale i suoi uomini si risvegliano dalla morte). Ebbene, non può sfuggire che questa successione su cui insistono le fonti, questo passaggio dal dominio del corvo a quello dell'orso, coincide con la concezione dell'origine del mondo presso i popoli cacciatori dell'Artico. Sappiamo che il nome di questa vasta zona (Artico) deriva proprio dal nome dell'orso, perfettamente collaterale a quello del nostro Artù: l'Artico è la Terra del Grande Orso, suo antenato e fondatore, ma sappiamo anche che i miti sull'origine del mondo dei popoli del Nord, dagli Inuit alle altre popolazioni dell'Alaska, fino ad alcuni dei popoli finnougri, attribuiscono la nascita della vita al Tulugaukuk, il Corvo Padre. Nei canti orali di queste popolazioni, inoltre, ricorre spesso l'idea dell'orso come discendente sacro del corvo. Nella mitologia della popolazione Kitasoo (nell'attuale Columbia Britannica del Canada), il corvo progenitore, creatore del mondo e dell'uomo, faceva nascere un orso bianco ogni dieci giorni. Presso i Koriaki della Penisola del Kamchatka si narra che Kilu', il corvo nipote di Quiquinna'ku, il Grande Corvo fondatore, indossò un giorno una pelle di orso, trasformandosi in questo animale. Nella mitologia della popolazione Tlingit (Alaska), Yehlh, lo spirito primordiale, dopo aver creato l'uomo prese dapprima la forma di un corvo, e successivamente quella di un orso. Di questa concezione resta traccia in alcune raffigurazioni parietali paleolitiche dell'Alaska, dove il corvo e l'orso sono raffigurati insieme. Una straordinaria conferma del legame primordiale tra il corvo e l'orso è data dalla ben documentata esistenza, presso i popoli del Nord, di totem raffiguranti, appunto, dei corvi-orsi.

16) La concezione dei due progenitori demiurghi messa in luce dall'analisi per l'area celtica, con la sua idea che la creazione e la fondazione di una civiltà da parte di Brân-Corvo trova un suo compimento e consolidamento grazie alle imprese di Artù-Orso, è insomma comune alla civiltà artica e nordica, dall'Alaska agli Urali. Il modo più semplice per spiegare questa corrispondenza celto-artica è pensare che tale elaborazione mitologico-legendaria si sia originata e radicata in un'epoca in cui i gruppi di cacciatori-pescatori dell'Europa celtica erano ancora in stretto contatto con i popoli cacciatori del

grande Nord, vale a dire in quel periodo preglaciale e pieno-glaciale in cui le isole non erano ancora isole e il Nord dell'Eurasia era un grande unico continente. Questa visione collima perfettamente con la ricostruzione linguistica del Paradigma della Continuità dal Paleolitico, che riconosce una presenza celtica in Nord Europa fin da almeno 30.000 anni fa: i Celti, come gruppo indeuropeo già separato, si insediano fin dal Pleistocene nell'Europa nord- e medio-occidentale, e di lì si espandono in tutta l'Europa occidentale e centrale e oltre. L'analisi stratigrafica della leggenda arturiana consente di affermare che, oltre ad aver introdotto in aree più o meno vaste dell'Europa il megalitismo, la metallurgia, la domesticazione del cavallo, nuovi tipi di armi e di carri, la ruota raggiata e nuove strategie di commercio, i Celti vi introdussero anche un complesso sistema di credenze in cui continuava a sopravvivere, in un processo di incessante trasformazione, la *memoria* in parte *smarrita* dei due principali animali progenitori delle culture eurasiatiche e circumpolari.

Le storie che circolarono per millenni incentrate sulla figura di Brenno/Brennos/Brân dovettero rappresentare una modalità narrativa, un canovaccio di riferimento, una *ur*-narrazione a cui attingere. Lo dimostra, appunto, il caso di Artù, e lo dimostra la tradizione agiografica, dove non è inconsueto che la rivisitazione cristiana lasci intravedere nelle vicende miracolose dei santi l'esistenza di precedenti strati in cui essi erano non solo "signori degli animali" (Galloni 2007), ma addirittura si trasformavano in animali: e tra questi, il corvo riveste sempre un ruolo particolare (Benozzo 2011b). Come mi fa notare Lucia Lazzerini – che ringrazio – si può anche osservare che la rifunzionalizzazione continua del progenitore-corvo, poi orso, destinato a esser soppiantato da un più giovane dio riguarda anche Artù ('vecchio' a sua volta nella tradizione romanza), alla cui figura si applica a un certo punto lo schema cristiano (Artù veterotestamentario; cfr. Lazzerini 2010: 354, 364, 488 e *passim*).

In questa prospettiva di scavo (da intendersi anche nel senso archeologico, stanti i reperti che attestano l'esistenza di una cavalleria errante già nell'Europa neolitica: cfr. Benozzo 2007b, citato e ripreso anche in Cardini 2014, nonché Sciancalepore 2011), mi pare che si possa leggere e interpretare con profitto la tradizione epica romanza, tenuto oltretutto conto del fatto che, come ho dimostrato in alcuni interventi, lo stile stesso, con la presenza della strofa (*lassa* o *tirada*) monoassonanzata o monorimata, ben lungi dall'essere come si era sempre pensato un'invenzione romanza, è riscontrabile nei testi epici celtici a partire dal VI secolo, e consente di postulare l'esistenza di canti orali composti in strofe di questo tipo nella perduta epica celtica continentale, cioè nella Gallia e nella Celtiberia divenute poi di lingua romanza (Benozzo 2001; 2011a; 2007: 79-127; 2019a).

Vorrei ora segnalare un tratto narrativo del citato racconto dei *Mabinogion* dedicato a Brân: quando, per soccorrere la sorella Branwen, egli decide di recarsi in Irlanda con il

suo seguito, un corvo è posato sulle mura di Harddlech, e quando raggiunge l'Irlanda un corvo è posato sulle mura della reggia di Matholwch:

Bendigeiduran a'r yniuer a dywedysam ni, a hwylyssant parth ac Iwerdon, *mae oed vran a'r caer*, ac nyt oed uawr y weilgi yna: y ueis yd aeth ef. [...] Ac ar hynny y dothyw y niuerod y'r ty, *mae oed vran a'r caer*. Ac y doeth gwyr Ynys Iwerdon y'r ty o'r neill parth, a gwyr Ynys y Kedyrn o'r parth arall (Williams 1951: 73).

[Bran il Benedetto e i guerrieri di cui abbiamo detto salparono per l'Irlanda, e c'era un corvo sulle mura, e poiché il mare non era profondo egli lo guadò. [...] Allora entrarono nella casa, e c'era un corvo sulle mura: gli uomini d'Irlanda si sedettero da una parte e gli uomini dell'Isola dei Potenti si sedettero dall'altra parte (traduzione mia).]

A chi conosce l'epica castigliana non possono non tornare in mente i vv. 11 e 12 del *Cantar de mio Cid*, quando Rodrigo Díaz, esiliato da Alfonso VI, lascia la sua terra e la sua casa di Vivar e giunge con alcuni compagni a Burgos:

A la exida de Bivar ovieron corneja diestra
y entrando a Burgos oviéronla siniestra (D'Agostino 2014: 16).

[All'uscita di Vivar ebbero la cornacchia a destra, ed entrando a Burgos l'ebbero a sinistra] (traduzione mia).

Va qui sottolineata la peculiarità strutturale-narrativa della presenza dei due corvi: uno presente quando Brân parte (dal Galles) e uno presente quando Brân arriva (in Irlanda); allo stesso modo una cornacchia è presente quando il Cid parte (da Vivar) e una quando il Cid arriva (a Burgos). Si tratta cioè di una funzione precisa, che marca l'inizio e la fine di un viaggio, molto specifica rispetto a quella generica di uccelli augurali o malauguranti. Come ha sintetizzato D'Agostino (1998: 52), ripercorrendo una bibliografia molto corposa relativa all'interpretazione di questi due versi (mi limito a citare García Montoro 1974; Garci-Gómez 1984; Limentani 1992; Montaner Frutos 2007; Armijo 2019), «es muy probable que la *corneja diestra* represente un presagio desfavorable, mientras que la *siniestra* sea favorable», in un meccanismo di presagi in virtù del quale – come scrive Montaner (1993: 391) – «el augurio está relacionado directamente con el viaje que ahora empieza y no con el conjunto del destierro», per cui «el presagio infausto se ha de referir a la mala acogida en Burgos y el bueno al favorable recibimiento en Cardaña».

Al di là delle possibili interpretazioni, tuttavia, al di là dei richiami legendari o mitologici di altro tipo che si potrebbero citare (tra i quali, per esempio, i due corvi Huginn e Muninn, incaricati di volare ogni giorno intorno al mondo per tenere al corrente il dio-corvo – Hrafnaguð o Hrafnáss – vale a dire Odino: si veda soprattutto Sorice 2014), e al di là delle eventuali immancabili reminiscenze classiche (la *siniestra cornix* di Virgilio, *Ecl.* IX,14, o l'*avis sinistra* di Plauto, *Epidic.* II,2,2), e tenuto oltretutto conto del fatto

che mentre oggi sinistro ha connotazione negativa e infausta, anticamente era il contrario (come osserva già Goodwin 1625: 51), ciò che va sottolineato è a mio parere la presenza di un'immagine precisa: un eroe che parte da un luogo e che giunge a un altro, e due corvidi presenti rispettivamente al momento della partenza e al momento dell'arrivo. Questo tratto si lascia infatti interpretare come la traccia di un arcaico racconto di viaggio-fondazione (si veda l'ampio *excursus* in Loma 2015 per i numerosi paralleli eurasiatici), e inquadra in questo senso i corvi e le cornacchie del *Cid* e del *Mabinogion* nel novero degli animali-guida (nella prospettiva illustrata da Donà 2003). Una semplice immagine come questa diventa così il segnale di un'originaria natura demiurgica del personaggio (come verrà anche confermato, ai vv. 404-410, dall'episodio del sogno premonitore: cfr. Benozzo 2019b). Torniamo qui, insomma, alla definizione di "eroe epico" di Gregory Nagy:

The epic heroes can be defined as mortals of the remote past, male or female, who are endowed with superhuman powers because they are descended from the immortal gods themselves. [...] The heroic potential is programmed by divine genes. There has to be a god involved in any hero's "family tree" (Nagy 2005: § 69).

In altre parole, come scrive Fassò (2014) commentando Grisward (1981),

attraverso la comparazione si può intravedere un sottofondo mitico originario appartenente a un antichissimo patrimonio comune delle popolazioni indoeuropee; le epopee insomma procedono dalla trasformazione di miti, e solo tardivamente assumono l'aspetto di storie recenti (Fassò 2014: 66; si veda anche, in quest'ottica, Fassò 1990).

Per quanto riguarda la «estrecha relación del cuervo con los guerreros en la literatura celta de tipo mítico», essa è illustrata con dovizia di particolari, proprio in un'analisi dei due versi del *Cid*, da Almagro-Gorbea (2010: 19), il quale sottolinea opportunamente anche il fatto che la «superstición» legata alle due cornacchie

ocurre en la antigua Celtiberia, pues a ella pertenecían tanto la tierra de Burgos, de donde procede el *Cid* y donde ocurre el presagio, como también la del anónimo autor de este poema épico, que parece proceder de la zona de Medinaceli y Burgo de Osma, aunque también conocía muy bien la zona de Molina de Aragón y Albarracín.

Il paesaggio epico del *Cid* è insomma quello dell'antica Celtiberia, «un área poco romanizada y que ha conservado hasta nuestros días sus costumbres ancestrales de origen céltico, desde la organización comunal en villas y aldeas» (Almagro-Gorbea 2010: 20; e cfr. anche Almagro-Gorbea 2018, che approfondisce la connessione celto-romanza del *Cid* basandosi anche su alcuni miei lavori di questi anni).

Sarà il caso di ricordare, in questo contesto, che proprio il corvo è l'animale privilegiato associato ai miti di fondazione delle terre celtiche: si pensi almeno al mito della

fondazione di Lione, attestato nel trattato pseudoplutarchiano *De fluviorum et montium nominibus*:

gli si erge a fianco [del fiume Arar] il monte chiamato Lugdunus, che ha mutato nome per questa ragione. Momoro e Atepomaro, scacciati dal regno di Sesoroneo, giunsero in questo colle per fondarvi una città, secondo la prescrizione di un oracolo. Mentre stavano tracciando il perimetro del vallo, improvvisamente dei corvi apparvero svolazzando qua e là, e riempirono gli alberi vicini. Per questo Momoro, uomo esperto delle pratiche augurali, chiamò la città Lugdunum. Infatti *lugum* nel loro dialetto significa corvo, *dunum* luogo sopraelevato, secondo quanto narra Clitofonte nel tredicesimo libro delle Origini della città (trad. in Donà 2003: 39).

Gli elementi che in conclusione mi sembra necessario provare a raccordare sono i seguenti:

1) Le perdute epopee orali galliche e celtiberiche che si continuarono in forma di strofe monorimate o monoassonanzate in quelle romanze avevano come personaggio principale un eroe che manteneva caratteristiche arcaiche e demiurgiche legate a una figura totemica di corvide;

2) questo personaggio è all'origine della leggenda arturiana, di racconti pseudo-storici relativi a capi gallici come Brennos e di tradizioni agiografiche attestate in tutta Europa;

3) tra i motivi narrativi associati a questa figura leggendaria c'è quello della presenza di due corvi che marcano territorialmente l'inizio e la fine di un viaggio compiuto insieme a un gruppo di guerrieri;

4) tanto i *Mabinogion* gallesi quanto il *Cantar de mio Cid* mantengono questo tratto narrativo con riferimento all'avventura principale intrapresa dai due rispettivi eroi protagonisti;

5) più che a una spiegazione basata sul diffusionismo, che congetturi cioè una derivazione diretta di uno dei due testi dall'altro, è conveniente dare una risposta basata sull'evoluzionismo, e postulare che tanto il testo gallese quanto quello castigliano rappresentino attestazioni in epoca medievale di tradizioni narrative circolate in forma orale in epoche precedenti.

Quale che sia l'interpretazione da dare delle due cornacchie appollaiate all'uscita di Vivar e all'entrata a Burgos, appare chiaro che la vicenda di Rodrigo Díaz è ancora narrata con modalità che attingono a stilemi narrativi appartenenti a un'epoca che precede il Medioevo, di cui recano visibile traccia attestazioni presenti in altri contesti linguistici e culturali. Credo che sia per via di questa millenaria continuità che il Cid, per quanto radicato nella storia, appare come un eroe che è «una de las mil caras de Dios» e che pertanto «no existe como ser humano»; credo in definitiva che l'accettazione di questa stratigrafia mitologica possa spiegare perché nel Cid «el poder divino se multiplica en mil ayudantes

delegados que, como las propias divinidades, son pilares arquetípicos de un orden» (Armijo 2019: 79).

Solo riconoscendo questi tratti mitologici si spiega a mio parere come mai, proprio come accade nel caso di Artù – anch’egli un personaggio storicamente ai margini (geografici e culturali) dell’Occidente europeo, e la cui leggenda ha invece nutrito e continua a nutrire una larga parte del nostro immaginario –, «la riqueza y fuerza literaria de este héroe es tal que alcanza a atravesar el tiempo y volverse una figura modelo universal que ha inspirado a la humanidad entera en épocas pasadas y actuales» (Armijo 2019: 98).

Francesco Benozzo
Università di Bologna

Bibliografia

- Almagro-Gorbea, Martín, 2010, *De la épica celta a la épica castellana. La literatura como nuevo campo de estudios de la Hispania céltica*, «Cuadernos de Arqueología» 18, pp. 9-40.
- Almagro-Gorbea, Martín, 2018, *Los Celtas. Imaginario, mitos y literatura en España*, Córdoba, Almuzara.
- Armijo, Carmen Elena, 2019, *Identidad y simbolismo heroico en el «Cantar de Mio Cid»*, in Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh (ed.), *Mito, épica e identidad. El presente como metáfora*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 81-100.
- Benozzo, Francesco, 2001, *Struttura strofica, dinamica narrativa e stile catalogico dal «Godod-din» alla «Chanson de Roland»*. Per una ridefinizione del genere epico medievale, «Studi mediolatini e volgari» 47, pp. 153-167.
- Benozzo, Francesco, 2006, *Stratigrafie del romanzo arturiano: le connessioni gallo-brittoniche e le tradizioni perdute del primo millennio a.C.*, «Quaderni di filologia romanza» 18, pp. 65-78.
- Benozzo, Francesco, 2007a, *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella.
- Benozzo, Francesco, 2007b, *Radici celtiche tardo-neolitiche della cavalleria medievale*, «Quaderni di Semantica» 56, pp. 461-485.
- Benozzo, Francesco, 2010, *Etnofilologia: un'introduzione*, Napoli, Liguori.
- Benozzo, Francesco, 2011a, *La ripetizione del planctus come forma arcaica dell'epica europea*, in Gianfelice Peron (ed.), *Anaphora. Forme della ripetizione*, Padova, Esedra, pp. 43-75.
- Benozzo, Francesco, 2011b, *Credenza preistorica e leggenda agiografica: chi è preda e chi è predatore? (Appunti di epidemiologia culturale sulla storia di San Pellegrino dell'Alpe)*, in Francesco Benozzo - Marina Montesano (ed.), *Pellegrinaggi e monachesimo celtico. Dall'Irlanda alle sponde del Mediterraneo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 231-249.
- Benozzo, Francesco, 2012, *Breviario di etnofilologia*, Lecce, Pensa/Multimedia.
- Benozzo, Francesco (ed.), 2014, *Le origini sciamaniche della cultura europea*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Benozzo, Francesco, 2019a, *La «Vita Sancti Faronis», le origini delle «chansons de geste» e le ballate delle Isole Faroe*, «Quaderni di filologia romanza» 26-27, pp. 9-19.
- Benozzo, Francesco, 2019b, *Miti di fondazione e sogno: tracce di continuità nel medioevo romanzo*, relazione tenuta al Convegno Internazionale “Myth and Dream / The Dreaming of Myth – Sogno e mito / sognare il mito” (Bologna, Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, 23-24 maggio 2019).

- Cardini, Franco, 2014², *Alle radici della cavalleria medievale*, Bologna, il Mulino.
- Carey, John, 1988, «*Fir Bolg*»: *A Native Etymology Revisited*, «*Cambrian Medieval Celtic Studies*» 16, pp. 87-104.
- D'Agostino, Alfonso, 1998, *Angustia y esperanza: «Cantar de Mio Cid», v. 14b*, «*Voz y Letra*» 9, pp. 3-18.
- D'Agostino, Alfonso, 2014, «*Cantar de Mio Cid*», vv. 1-99. *Prove di una nuova edizione*, «*Carte romanze*» 2, pp. 7-46.
- Ellis Evans, David, 1967, *Gaulish Personal Names: A Study of Some Continental Celtic Formation*, Clarendon Press, Oxford.
- Fassò, Andrea, 1990, *Miti indoeuropei ed epica comparata*, «*Le forme e la storia*» n.s. 2, pp. 359-393.
- Fassò, Andrea, 2014, *La chanson de geste*, in M. Mancini (ed.), *La letteratura francese medievale*, Roma, Carocci, pp. 57-114.
- Galloni, Paolo, 2007, *Le ombre della preistoria, metamorfosi storiche di Signori degli animali*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Galloni, Paolo, 2011, *Archeologia dei gemelli mitici (Georges Dumézil nella preistoria, III)*, «*Studi celtici*» 9, pp. 97-114.
- García Montoro, Adrián, 1974, *Good or Bad Fortune on Entering Burgos? A Note on Bird-Omens in the Cantar de Mio Cid*, «*Modern Languages Notes*» 82, pp. 131-145.
- Garci-Gómez, Miguel, 1984, *Ascendencia y transcendencia de la corneja del Cid*, «*Iberoromania*» 20, pp. 42-56.
- Goodwin, Thomas, 1625, *Romanae historiae anthologia recognita et aucta: an english Exposition of the romane Antiquities*, Oxford.
- Grisward, Joël-Henri, *Archéologie de l'épopée médiévale*, Paris, Payot, 1981 (trad. it. *Archeologia dell'epopea medievale*, Genova, ECIG, 1989)
- Hamp, Eric Pratt, 1991, *Bouges, Boug(e)y, Bolg, Blatobulgium*, in «*Zeitschrift für celtische Philologie*» 44, pp. 67-69.
- Koch, John Thomas, 1990, *An Instance of Early Gallo-Brittonic History and Mythology*, «*Cambridge Medieval Celtic Studies*» 20, pp. 1-20.
- Kruta, Venceslas, 1992, *Brennos et l'image des dieux: la représentation de la figure humaine chez les Celtes*, «*Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*» 57, pp. 821-843.
- Lazzerini, Lucia, 2010, «*Silva portentosa*». *Enigmi, intertestualità sommerse, significati occulti nella letteratura romanza dalle origini al Cinquecento*, Modena, Mucchi.
- Limentani, Alberto, 1992, *Anticipazione epica e canzone nella canzone. Note sul «Cantar de mio Cid» e sull'«Entrée d'Espagne»*, in Id., *L'«Entrée d'Espagne» e i signori d'Italia*, Padova, Antenore, 1992, pp. 84-108.
- Loma, Alexandar, 2015, *Two Black Ravens. Corvus Corax in Slavic Epics*, in Mirjana Detelić – Lidija Delić (ed.), *Epic Formula. A Balkan Perspective*, Belgrade, Institute for Balkan Studies, pp. 83-110.
- Meletinskij, Eleazar Moisevič, 1993, *Introduzione alla poetica storica dell'epos e del romanzo*, trad. it. Bologna, il Mulino.
- Montaner Frutos, Alberto, 2007, *Tal es la su auze: el héroe afortunado del «Cantar de Mio Cid»*, «*Olivar*» 2007, pp. 89-105.
- Montaner, Alberto (ed.), 1993, *Cantar de Mio Cid*, con un estudio preliminar de Francisco Rico, Barcelona, Crítica.
- Nagy, Gregory, 2005, *The Epic Hero*, in John Miles Foley (ed.), *A Companion to Ancient Epic*, Oxford, Blackwell, pp. 71-89.
- Sciancalepore, Antonella, 2011, *Stratigraphy of the Motif of Knightly Symposium in Medieval literature: Hypothesis of a Neolithic Continuity*, «*Studi celtici*» 9, pp. 43-95.
- Sorice, Gabriele, 2014, *Il corvo solare: materiali per una comparazione delle concezioni sciamane*

nistiche e totemistiche del corvo in area indeuropea e nell'area del Pacifico settentrionale,
in Benozzo 2014, pp. 55-154.

Ward, Donald, 1969, *The Divine Twins*, Berkeley, University of California Press.

Williams, Ifor (ed.), 1951², *Pedeir Keinc y Mabinogi*, Caerdydd, Gwasg Prifysgol Cymru.

www.medioevoeuropeo-uniupo.com



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DIPARTIMENTO DI
LINGUE, LETTERATURE E
STUDI INTERCULTURALI



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE