



edioevo



uropeo

RIVISTA DI FILOLOGIA E ALTRA MEDIEVALISTICA



7/2 - 2023

DIREZIONE

Roberta Manetti (Università di Firenze), Letizia Vezzosi (Università di Firenze)
Saverio Lomartire (Università degli Studi dell'Insubria), 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 (Dirigente di ricerca 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 Muzzin, Silvia Pieroni

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

Concetta Giliberto, <i>OE blēo, bleoh: the 'bright' colour</i>	5
Gerardo Larghi, <i>Ancora sul Lai de Milun di Maria di Francia</i>	19
Margherita Lecco, «Ce li pleroit molt a oïr» (v. 13). <i>Merveilleux e prospettive storiche in Claris et Laris</i>	51
Mikael Meuller Males, <i>The Dating of Bragi's Poetry</i>	63

OE *blēo*, *bleoh*: the ‘bright’ colour

ABSTRACT: In Old English, one of the words for ‘colour, dye’ is *blēo* (alternatively spelled *bleoh*, *blīo*, *blioh*), also used in the sense of ‘face colour, complexion’, and maybe deriving from PGmc **bliwa-* < IE **bhli-*, *bhlei-*, *bhlai-*, a root meaning ‘to shine’. The term, which continues in MEngl *blē* ‘colour, hue; appearance, guise’, is cognate with Ofris *bli*, *blie*, OS *blī* ‘colour, hue’ and MDu *blie*, *blye* ‘face colour’. Through the analysis of the occurrences of OE *blēo*, the contribute aims at investigating the semantic spectrum of the word, also in relation to its contexts of use and in comparison with the other Germanic cognate forms, particularly with the North Sea Germanic ones. After the Middle English period, the word falls into disuse, eventually being supplanted by the Anglo-Norman loan *colur*. Modern English *blee* survives as an archaic form, used quite rarely, mostly in poetic contexts.

ABSTRACT: In inglese antico, una delle parole per ‘colore, tinta’ è *blēo* (attestata anche nelle forme *bleoh*, *blīo*, *blioh*), usata anche nel senso di ‘colore del viso, carnagione’. La voce ags. *blēo* è forse riconducibile a un germ. **bliwa-* < ie. **bhli-*, *bhlei-*, *bhlai-*, radice che vale ‘splendere’. Il termine, che continua in mingl. *blē* ‘colore, tonalità; aspetto’, si confronta con afris. *bli*, *blie*, as. *blī* ‘colore, tonalità’ e med. ned. *blie*, *blye* ‘colore del viso’. Attraverso l’analisi delle occorrenze di ags. *blēo*, il contributo si propone di esplorare lo spettro semantico della parola, anche in relazione ai suoi contesti d’uso e alla luce del confronto con le altre forme parallele germaniche, in particolare con quelle di area Ingevene. Dopo il periodo del medio inglese, la parola cade in disuso, venendo infine soppiantata dal prestito anglo-normanno *colur*. Il termine dell’inglese moderno *blee* sopravvive come forma arcaica, usata assai raramente e soprattutto in contesti poetici.

KEYWORDS: Old English, colour names, *blēo*, noun modification, adjective

PAROLE-CHIAVE: inglese antico, nomi di colore, *blēo*, modificazione nominale, aggettivo

1. Introduction

The Old English word *blēo* (attested in a wide range of spellings, including *bleoh*, *blīo*, *blioh*) has usually the general sense of ‘colour, hue’,¹ but it also occurs with the meaning ‘aspect, appearance, form, shape, complexion’ (see *DOE*, s.v. *blēo*). The word, which continues in ME *blē* ‘colour, hue; appearance, guise’, has cognates in other West Germanic languages: OFris *blī*, *blie* ‘colour, form, appearance’, OS *blī* ‘colour, hue’, MDu *blie*, *blye* ‘face colour’.

As far as the etymology is concerned, OE *blēo* is possibly derived from PGmc **blīwa-* ‘coloured; beautiful’, a root with a more generic meaning indicating the complexion, the appearance of the skin, especially of the face.² Ultimately PGmc **blīwa-* may stem from IE **bhli-uo*, an extension of IE **bhel-* ‘to shine, flash, burn’, and also ‘shining, white’ (Pokorny 1959: 118-120).³ It is plausible that IE **bhel-* ‘shine’ (in its various by-forms **bhli-*, *bhlēi-*, *bhlai-*, Pokorny 1959: 155-156) denoted, in the first place, an intense degree of luminosity, which in turn could be used to derive either words for bright colours or for dark colours (Giacalone Ramat 1967: 188-189).

This should not surprise us, since for a long time, the most important features used to distinguish and define a colour were brightness and saturation. With reference to the scientific description of the chromatic system, the classification of colours is generally based on a set of parameters, of which three have proved to be particularly relevant for linguistic studies: hue, or tint, which denotes the colour commonly understood and perceived with a single band of wavelength in the visible spectrum of light; saturation, which refers to the degree of purity or intensity of a given colour; brightness, concerning the amount of light which appears to shine from something (Grossmann 1988: 4-5; Biggam 1997: 15-16; Biggam 2012: 3-5). Among the most ancient civilizations it was the dimension of luminosity and radiance that had greater prominence rather than that of hue, as is

¹ Along with the word *blēo* (and its various graphic variants), in the Old English *corpus* the following terms for ‘colour’ are also recorded: *dēag* ‘hue, tinge’, mainly used in the glosses to render a Latin name of a particular colour or dye, and *hiw* (alternative forms *hēow*, *hīew*, *hīow*) ‘hue, colour’ and ‘appearance, form, shape, figure’ (cf. *DOE*). Clark Hall’s *Concise Anglo-Saxon Dictionary* has also the entries «lit colour, dye» (1960: 220) and «telg (æ) m. dye, colour, tincture» (1960: 338).

² This is usually compared with Goth. *bleiþs* ‘kind-hearted, merciful’, ON *blīðr* ‘gentle, mild’, OE *blīðe* ‘joyful, glad, merry’, OS *blīthi* ‘shining, light’, OHG *blīdi* ‘merry, glad’ < PGmc **blīþ(j)az* (< IE **bhlei-tio-* or **bhli-tio-* ‘light, cheerful (of the sky, then of the face expression, the mood), happy’: Pokorny 1959: 155-156 and Orel 2003: 49).

³ It is interesting to observe that IE **bhel-* is the same root from which the Germanic languages derive the word for ‘blue’. OE *blāhāwen* (also spelled *blāwen*) ‘some shade of blue’, OHG *blāo*, *plāo* ‘blue, dark, grey’, ON *blár* ‘blueish, dark blue’, OFris *blāw* ‘blue’ (also spelled *blau*) stem from PGmc **blāwa-*, *blāwaz*, which in turn descends from IE **bhle-uo-s* ‘light, clear, bright, yellow, blond’ (cf. lat. *flavus* ‘golden yellow, blond’, and OIr. *blá* ‘yellow’, cf. Pokorny 1959: 160; Kroonen 2013: s.v. *blēwa-*), a form eventually going back to IE **bhel-* (Pokorny 1959: 118-120).

the case today (MacLaury *et al.* 1992). The early medieval English world is not an exception in this sense, as the colour vocabulary seems to confirm (Lerner 1951; Cameron 1968; Barley 1974; Matschi 2004). A significant example is represented by the passage of the *Phoenix* in which the appearance of the mythical bird is described:

ond þæt nebb lixeð
 swa glæs oþþe gim, geaflas scyne
 innan ond utan. Is seo eagebyrd
 stearc ond hiwe stane gelicast,
 gladum gimme, þonne in goldfate
 smiþa orþoncum biseted weorþeð.
 Is ymb þone sweoran, swylce sunnan hring,
 beaga beorhtast brogden feðrum.
 Wrætlic is seo womb neoþan, wundrum fæger,
 scir ond scyne. (*The Phoenix*, lines 299b-308a, ed. Krapp–Dobbie 1936: 102)

[And the beak gleams like glass or gemstone, its jaws sparkle within and without. The nature of its eye is strong and in hue like a stone, a brilliant gem when it is set into a golden vessel by the skill of smiths. About its neck, like a ring of sunlight, the brightest bracelet of feathers is woven. Wonderful is its belly beneath, wondrously fair, shining and beautiful.]⁴

The fabulous creature is here depicted in all its splendour, with a beak gleaming like a jewel, bright jaws and feathers brilliant like the sunshine. Along with the variety of hues that characterize its plumage, there is a marked insistence on the elements of brightness and shininess.

Starting from these premises, I shall now examine the occurrences of OE *blēo*, with the purpose to recognize, whenever possible, the associations with the notion of brilliance already inherent in its etymology and to shed new light on how the semantic flexibility of this word acts to express a variety of meanings in the various literary contexts.

2. The occurrences of OE *blēo*

The word *blēo* occurs about seventy times in the Old English *corpus*, in most cases with the indisputable meaning of ‘colour’. In the Old English glossarial production, the term is used to render Lat. *color*, as in the entries «color *blio*», found in the glosses to the Book of Proverbs (Zupitza 1877: 38,910).⁵ The item «color *bleoð*», recorded in the Antwerp-London Glossary (Porter 2011: 103,2001), occurs in a heterogeneous section entitled *Omnia nomina tritici sunt*, particularly in a list of words pertaining to anatomy, along with other terms for specific colours (cf. *infra*).

⁴ All translation from Old English are mine, unless otherwise noted.

⁵ From the Book of Proverbs XXIII.31 «ne intuearis vinum quando flavescit cum splenduerit in vitro color eius» (Weber 2007).

The term also translates Lat. *chroma* in the interlinear glosses to the third Book of Abbo of Saint-Germain-des-Prés's *Bella Parisiaca urbis*, preserved in ms. London, British Library, Harley 3271, f. 118v: «cromam *bleoh*» (Stevenson–Lindsay 1929: 104,2).

The association of OE *blēo* with the meaning ‘colour’ is as well confirmed by the following occurrences: «concolor *anes bleos*» (‘of the same colour’) in Ælfric’s *Grammar* (Zupitza 1880: 47,16), «unicolor *anes bleos*» (‘one colour, monochrome’) in the Antwerp-London Glossary (Porter 2011: 103,2009), «bistinctus *twegra bleo*» (‘twice dyed; dyed in two colours’) in the Harley Glossary (Oliphant 1966: B 264), «discolor *mislic bleo*» (‘of different colours, variegated’) in the Antwerp-London Glossary (Porter 2011: 103,2010).

In a few instances, OE *blēo* is used to translate the name of a specific colour: «fucorum *bleohga*» (‘red or purple dye’) in the interlinear glosses to Aldhelm’s prose *De virginitate* (Napier 1900: 138, 5495),⁶ and «blauum. color est uestis *bleo*» (‘blue, azure; blue cloth’) in the Harley Glossary (Oliphant 1966: B 474). Since the words for ‘red’ and ‘blue’ are indeed attested in the Old English *corpus*, it is not clear the reason why, in these occurrences, the Latin *lemmata* are rendered by OE *blēo*. One can imagine that the glossator did not recognize the Latin word to be translated and therefore opted for a generic term, although for the entry in the Harley Glossary the phonemic similarity between *blēo* and *blāwen* ‘blue’ – due to the same etymological origin (cf. note 3) – could have encouraged the misunderstanding.

Apart from the glosses, OE *blēo* is also recorded in a number of literary texts where it is usually employed to describe natural elements, plants, minerals, animals. In all these occurrences the term has the meaning ‘colour’, which, indeed, seems to be confirmed by the Latin sources of some of these texts, as in the following passages drawn from the *Old English Herbarium*:⁷

LI. Ðeos wyr̥t þe man gry̥as 7 oðrum naman mædere nemneð byð cenned / fyrmust in Lucania, heo hæfð hwites marman **bleoh** 7 heo bið gefrætewud mid feower readum stælum. (De Vriend 1984: 96)

[This herb which is called *gryas* and by another name *mædere* [madder] and grows originally in Lucania, it has a white marble colour and it is adorned with four red stems.]⁸

CXXXIV. Ðeos wyr̥t ðe man action [...] nemneð [...] hafað wið þone wyr̥ttruman greatne stelan

⁶ «venustum pudicitiae vultum componens diversis virtutum coloribus quasi fucorum floribus depinxi» (Ehwald 1919: 321,21-22).

⁷ The *Old English Herbarium* is here cited from the edition of De Vriend (1984). I was not able to consult the most recent edition and translation of Niles–D’Aronco (2023) before the submission of the present contribution.

⁸ The Latin source has the following text: «Herba grias. Nascitur in Lucania, marmoris albi colorem habet, quattuor rubicundis ornata coliculis.» (De Vriend 1984: 97).

[...] 7 heo hafað on ufewardon þam stelan sæd ðistelegelic, ac hyt byð smælre 7 read on **bleo**. (De Vriend 1984: 174)

[This herb which is called *action* [...] has from the root a thick stalk [...] and at the upper part of the stalk it has a seed like a thistle, but it is thinner and of red colour.]⁹

CLVIII. Ðeos wurt [...] is gecweden iris Illyrica of ðære misenlicnysses hyre blostmæna, for þy þe ys geðuht þæt heo þone heofonlican bogan mid hyre **bleo** geefenlæce se is on Leden iris gecweden; 7 heo on Illyrico þam lande swiðost 7 strengost wexeþ [...]. (De Vriend 1984: 200)

[This herb [...] is called iris Illyrica from the variety of its flowers, since it is thought that its colour is equal to that of the celestial arc, which in Latin is called iris, and the greatest and most valuable quantity grows in the land of Illyricum.]¹⁰

The last passage of the *Old English Herbarium* is particularly significant for the present study, as it attributes to iris flowers a variety of colours comparable to that of the rainbow, hence his name. Already Dioscorides in his Περὶ ὕλης ἰατρικῆς (*On Medical Material* I.i.1-3) spoke of flowers of different colours, alluding to the various Iridaceae species; likewise Plinius writes that the name of this plant is linked to that of the iris, since «flore versicolori specie, sicut arcus caelestis, unde et nomen» (*Naturalis historia* XXI. xix.40-42), as well as Isidor, that says «Iris Illyrica a similitudine Iris caelestis nomen accepit» (*Etymologiae* XVII.ix.9) (cf. Lendinara 2013).

In the Old English Version of the *Heptateuch* (Crawford 1922: 310), the passage which describes the manna reads: «swa hi heton þone heofonlican mete þe hi God mid fedde; þæt wæs swilce coriandran sæd, hwites **bleos** swa cristalla» (so they call the celestial food with which God fed them; that was such coriander seed, of white colour like crystal).¹¹

In a number of instances, OE *blēo* is combined with the verbs *wendan*, *wrixlan* or *bregdan* to express the idea of the change of colour or appearance, as in the *The dream of the Rood* (lines 21b-22a, ed. Krapp 1932a: 61): «Geseah ic þæt fuse beacen / **wendan** wædum ond **bleom**» (I saw that iridescent sign changing garments and colours), or in *Elene* (lines 757b-758b, ed. Krapp 1932a: 87): «heardecg cwacaþ, beofaþ brogdenmæl, ond **bleom wrixleð**» (the hard blade vibrates, the veined sword trembles and changes colour).

The concept of colour as brightness is evident in the allegorical poem *The Panther* –

⁹ The Latin source has the following text: «Herba actionum. Folia habet similia cucurbitae sed maiora et duriora et prope radicem densam caulem longum duobus digitis, in capite caliculos in quibus semen cardis simile et angustius, colore rufo.» (De Vriend 1984: 175).

¹⁰ The Latin source has the following text: «De iride. Iris Illyrica a coelestis arcus similitudine nomen accepit [...]» (De Vriend 1984: 201).

¹¹ From the Book of Numbers XI.7: «erat autem man, quasi semen coriandri coloris bdelli» (Weber 2007).

the first section of the *Old English Physiologus* – where the animal, which is a symbol of Christ, is portrayed as a marvellous creature, kind to all beasts (save the dragon, symbol of Satan), and with a multi-coloured coat, reminiscent of Joseph’s tunic for its beauty and splendour:

Ðæt is wrætlic dēor, wundrum scyne
 hiwa gehwylces; swa hæleð secgað,
 gæsthalge guman, þætte Iosephes
 tunece wære telga gehwylces
bleom bregdende, þara beorhtra gehwylc
 æghwæs ænlicra oþrum lixte
 dryhta bearnum, swa þæs deores hiw,
 blæc brigda gehwæs, beorhtra and scynra
 wundrum lixeð, þætte wrætlicra
 æghwylc oþrum, ænlicra gien
 and fægerra, frætsum bliceð,
 symle sellicra. (*The Panther*, lines 19a-30a, ed. Krapp–Dobbie 1936: 169-170)

[This is a wondrous animal, which marvellously shines with all its colours. So men, those holy in spirit, say it was Joseph’s tunic, iridescent of colours of every gradation, each of which, more brilliant and more excellent than the others, shone among the children of men; just like the beast’s hue splendidly shines, glittering with every variety of colour gradation, brighter and more beautiful, so that each sparkles more admirable, more excellent and fair than the others, in its beauty ever more amazing.]

This passage, built on the allegorical association between the colourful beauty of the panther’s coat and the variety of colours of Joseph’s tunic (a biblical motif found in various versions of the *Physiologus*), insists strongly on the overlap between the perception of colour and that of brightness, still preponderant in early medieval England. The lexicon, quite varied and rich in synonyms, plays on the iridescence of the gradations and their brilliance; and beauty coincides with splendour and luminosity, much more than with hue, as well as the colours stand out for their lustre rather than for their chromatic varieties, which are still only partially perceived in this historical phase.

The category of colour plays a role in the various representations of the soul found in the homiletic tradition. In the sermon on the Nativity of Christ, Ælfric (Skeat 1881: I, 20), emphasizing the immaterial character of the soul, asserts that «Heo is ungesæwenlic and unlichomlic, butan hæfe and butan **bleo**» (it is invisible and incorporeal, without weight and without colour). Ælfric’s doctrine drastically contrasts with the portrayals of the corporealized and concrete soul provided in the anonymous vernacular homilies (Lockett 2011: 412).¹²

¹² The main source of Ælfric’s view of human soul, meant as an ethereal entity and imperceptible to the senses, is Alcuin’s *De ratione animae*, a work which must have enjoyed a considerable circulation in early medieval England.

In the fourth Vercelli homily, a sermon of eschatological content, OE *blēo* occurs once again with reference to the nature of the human body and soul, reflecting their merits and faults. The homily shows a reworking of the discourse of the soul to the body, one of the most widespread eschatological motifs in the medieval literary traditions.¹³ The narrator describes first the reunion on Doomsday of the soul and body of a good man, then the reunion of the soul and body of a wicked man. When entering heaven, the blessed soul addresses to its body, praising for its good works and virtues. The homilist then dwells on the metamorphosis undergone by the body, which transforms from dead flesh into a shining beacon of light:

þonne bryt se lichoma on manigfealdum **bleon**; ærest he bið on medmicles mannes hiwe, þonne æt nehstan on þam fægerestan manes hiwe; swa æt nehstan þæt he þara wyrta fægernesse, lilian 7 rosan, 7 þonne swa forð þæt he hæfð gelic hiw golde 7 scolfre 7 swa þam deorwyrðestan gymcynne 7 eorcnanstanum; 7 æt nehstan þæt he glitenað swa steorra, 7 lyht swa mone, 7 beorhtaþ swa sunne þonne hio biorhtust bið scinende. (Scragg 1992: 96)

[Then the body breaks into manifold colours; at first he will have the colour of a small man, then next [he has] the colour of the fairest man; then next he has the beauty of flowers, lilies and roses, and then so forth, so that he has a shape [or ‘colour’] like gold and silver, and also the most precious kind of gems and precious stones; and then it shines like stars, and it glows like the moon, and it sparkles like the sun when it shines brightest.]

As can be observed, the body of the virtuous man assumes ever more brilliant colours until it becomes luminous like the sun when it is at its brightest.

Conversely, the evil soul harshly reproaches its body, going through all the sins of which it is guilty, irretrievably condemning both to eternal damnation. The corpse experiences a macabre transformation from discoloured flesh to a coal-black being, a change that also reverberates in the soul itself:

Men þa leofestan, þonne stent ðæt deade flæsc aswornod, 7 ne mæg andwyrde syllan þam his gaste, 7 swiðe laðlicum swate, 7 him feallað of unfægere dropan, 7 bryt on manig hiw. Hwilum he bið swæt swiðe laðlicum men gelic, þonne wannað he 7 doxaþ; oðre hwile he bið blæc 7 æhiwe; hwilum he bið collsweart. Ond gelice sio sawl hiwað on yfel **bleoh** swa same swa se lichoma, 7 bið gyt wyrstan hiwes. 7 standað butu swiðe forhte 7 bifigende onbidað domes. (Scragg 1992: 101-102)

[Dearly beloved, then the dead flesh stands confounded and may give no answer to his soul, and he oozes a very loathsome fluid, and horrid drops fall from him, and he breaks into many forms. Some-

¹³ The origin of the theme of the address of the soul to the body probably dates back to the first centuries of the Christian era. The form of the dialogue, characterised by aggressive and vehement tones, makes its appearance not before the twelfth century. For an overview of the legend of the soul’s speech to the body, see, among others: Batiouchkof (1891), Bossy (1976), Boitani–Torti (1999). The motif finds a particular development in early medieval England in the poems *Soul and body I* and *Soul and body II*, contained respectively in the Vercelli Book and in the Exeter Book, cf. Moffat 1990. On the dissemination of the theme in medieval English literature, cf. Cataldi 2018, to which one can refer for further bibliographic references.

times he is like a very disgusting man, then he turns discoloured and dark; sometimes he is black and colourless; sometimes he is coal-black. And likewise, the soul transforms into an evil colour, in the same way as the body, and it is still of worse shape. And they both stand very scared and, trembling, they await judgment.]

In these passages – where the emphasis is on the description of the changes that both the virtuous and the evil body undergo when addressed by their respective souls¹⁴ – OE *blēo* is semantically ambiguous, since it expresses the concept of ‘colour’, but at the same time it can also be interpreted as ‘aspect, form, shape’.

Borderline cases like this, in which the interference between the two levels of meaning is evident, are scattered in the Old English *corpus*. In the wisdom poem *Solomon and Saturn*, in the dialogue dealing with the charismatic qualities of the *Pater Noster*, a formidable ‘prayer-weapon’ to combat the devil, OE *blēo* occurs with the meaning ‘form, shape’:

mæg simle se godes cwīde gumena gehwylcum
 ealra feonda gehwane fleondne gebrengan
 ðurh mannes muð, manfulra heap
 sweartne geswencan, næfre hie ðæs syllice
bleom bregdað, æfter bancofan
 feðerhoman onfoð. (*Solomon and Saturn I*, lines 146a-151a, ed. Dobbie 1942: 37)

[The God’s word [the *Pater Noster*] always may, for every man, put to flight each and every demon, through the mouth of a man, it may oppress the army of evil ones, the black ones, never can they so wonderfully change shape [or colours] after they put a feather-coat on the body.]

The passage refers to the ability attributed to the devil to change his appearance to deceive man, and which the power of the *Pater Noster* can defeat («næfre hie ðæs syllice **bleom** bregdað») (cf. Fox 2009: 134-135).

A comparison can also be made with the shape-changing of the demons in *Guthlac B*, which – during their assaults against the saint – take on the appearance of wild animals, humans and dragons (cf. Dendle 2002: 104-114 and Whitenack 2019: 111). Again, the word *blēo* occurs here to denote the various forms assumed by the evil spirits:

Hwilum wedende swa wilde deor
 cirmdon on corðre, hwilum cyrdon eft
 minne mansceaþan on mennisc hiw
 breahtra maeste, hwilum brugdon eft
 awyrge wærlogan on wyrmes **bleo** (*Guthlac B*, lines 907-911, ed. Roberts 1979: 110)

[Sometimes, raging as wild animals, they cried out in a troop; sometimes, the wretched sinners

¹⁴ Regarding the change of aspect and colour of soul and body in Vercelli Homily IV, cf. also Di Sciacca (2002: 235-242), Zacher (2009: 196-198), Cataldi (2018: 88-89) and Cioffi (2020: 164-165 and 172-173).

again turned into human shape with the greatest of noises; sometimes the cursed faithless ones again changed into the form of a dragon.]

An echo of the demon’s skill of changing aspect is found in *Juliana* (lines 362b-363, ed. Krapp and Dobbie 1936: 123), when Satan explains that he appears in various guises to corrupt the faithful: «Þus ic soðfæstum / þurh mislic **bleo** mod oncyrrre» (Thus I, in various forms, turn the minds of those steadfast in truth). Again, in this context, OE *blēo* does not mean ‘colour’, but rather ‘form, guise, appearance’.

A further instance of occurrence of OE *blēo* in the sense of ‘form, appearance’ is provided by the verse translation of Metre 31 of Boethius’s *De consolatione Philosophiae*:

Hwæt, ðu meht ongitan, gif his ðe geman lyst,
 þætte mislice manega wuhta
 geond eorðan farað ungelice.
 habbað blioh and fær, bu ungelice,
 and mægwlitas manegra cynna
 cuð and uncuð. (*The Meters of Boethius* 31, lines 1-6a, ed. Krapp 1932b: 203)

[Lo’, you may perceive, if you wish to take heed of it, that many creatures move on earth variously and differently; they have different form and life, and different dwellings, and species of many kinds, known and unknown.]

Such occurrences, in which the boundary between the notion of ‘colour’ and that of ‘appearance’ is rather blurred, together with others, whose meaning is indisputably that of ‘shape, appearance, figure’, suggest the beginning of a process of semantic shift that continues during the Middle English period.

3. The Germanic cognates

For the present investigation, a comparison with the attestations of parallel forms of OE *blēo* in other Germanic languages could be helpful. The written evidence shows that cognates of the Old English word with the meaning ‘colour’ are to be found only in the Ingveonic languages.

OS *blī*, a form with the meaning ‘colour’ or ‘blemish’, is only attested in the glosses,¹⁵ i.e.: in the glosses to Isidore’s *Etymologiae* (XII.vii.61) in MS. Straßburg, Universitätsbibliothek C IV. 15 (107.41): «Columbae dictae, quod earum colla ad singulas conver-

¹⁵ In the *Heliand* and the *Old Saxon Genesis* the word does not occur. Rather, in these sources the adjectival form *blīthi* ‘shining, light; happy, cheerful’ (< PGmc **blīþ(j)az*, cf. note 2) is attested (Sehrt 1966: 55).

siones mutant **colores**: *so siu umbilodod so uuandlod siu ira bli*» (Digilio 2008: 160);¹⁶ and again, in Isidore's *Etymologiae* (XII.i.58) in the same manuscript (106.12): «Iacob contra naturam **colorum** similitudines procurauit [...] quales umbras arietum desuper ascendentium in aquarum speculo contemplabantur: *sulic so te scimo uuas thermo uuetharo an thermo uuatara. So bli uurthon thia sciep*» (Digilio 2008: 160).¹⁷

Quite interesting is the comparison with the more recent Old Frisian *corpus*, where the form *bli*, *blie* is attested in the sense of 'face colour, complexion'. An occurrence is recorded in the *General Compensation Tariffs* preserved in the First Emsingo Manuscript:

[3] Jef hua a sin haued slein werth, a thera fiuuer breinlouena en, thet him **bli** went se and hi mondekes ne mughe vther bedda wesa dey ieftha tuene, sa is sin bote [bi ene] trimene ielde an niughen ethar. (E1 = Buma and Ebel 1967: 52)

[If someone is hit on the head at one of the four skull bones, so that his **complexion** is changed and every month he cannot leave the bed for a day or two, so his compensation is a third of the wergeld and nine oaths.]¹⁸

In this passage (as well as in other similar dispositions), the term *bli* denotes the natural colour, texture and hue of a person's face. OFris *bli* is then recorded in a section introduced by the title *Thet is ac friesk riucht* preserved in the First Riustring Codex:

[3] Thet is ak frisesk riucht: Sa hwersa en wif anna ene were cumth and ther nen bern ne tiuch, sa hach mat hiri fon there were to utrande alsaden, sa hiut heth thard ebrocht, tha driuanda and tha dreganda, skinande gold and fiarfote kuic. Thet hach ma fon there were to swerande mith twilif hondon, thet hit hebbe alle utad alsa **bli**, sa hiut hede anda were ebrocht. (R1 = Buma and Ebel 1963: 102)

[This is also Frisian law: If a woman comes to an estate by marriage and does not give birth to a child, then one should give her everything out of the estate just as she brought it in: the possessions

¹⁶ «They are called doves (*columba*) because their necks (*collum*) change color every time they turn», English translation from Barney *et al.* (2006: 268).

¹⁷ «In this way Jacob obtained similarities of colors contrary to nature, for his sheep conceived offspring similar to the image of the ram mounting them from above that they saw as a reflection in the water», English translation from Barney *et al.* (2006: 250).

¹⁸ Pretty similar is the disposition number 37 included in the section entitled *De capite* of the *Emsingo Compensation Tariff* attested from the Second Emsingo Manuscript (E2 = Buma and Ebel 1967: 110): «Jefter hwa vppa sin haud slaijn werth inna sinra breijnclouwena en, thet him sin **bli** want werthe [and] inna alracke monathe lidze dei iefte tuene and thet hi thet muge bereda mith sine afte prestere, sa is thiu [bote] en thrimen lif.» (If someone is hit on the head on one part of the skull, so that his **complexion** changes, and he lies in bed for a day or two every month, and if he can prove that with his competent priest, the penance is a third of the wergeld [man compensation']). With slight differences, the disposition 46 occurring in the Third Emsingo Manuscript (E3 = Buma and Ebel 1967: 170) reads as follows: «Jef ther wa oppa sin haud slain werth in siner breinlouena en, thet him sin **bli** ewant wirthe anda inna alrac monethe lidze dey and nacht ieftha twa etmelde, anda hi thet muge birede mith sin afta prester, sa is thiu bote en thrimne lif. (If someone is hit on the head on one part of the skull, so that his **complexion** changes, and every month he lies in bed for a day and a night or twice for twenty-four hours, and he can prove that with his competent priest, so the penance is a third of the wergeld [man compensation']).)

that are driven and borne, shiny gold and four-legged cattle. With twelve hands one should swear that one had given her everything in the same **state** as she had put into the estate.]

Here the interpretation of *bli* is controversial. According to Richthofen’s *Altfriesisches Wörterbuch* (1840: 653), *bli* in this occurrence should be compared with OFris *blide* ‘happy’ (cf. Goth. *bleiþs*, OE *blīpe*, MLG *blīde*, MDu. *blide*, see note 2), and therefore be interpreted as ‘happy, cheerful, joyful, bright; good-looking’. However, in the passage of R1 quoted above, a meaning ‘happy, cheerful, joyful’ does not make sense; in addition, the loss of the dental stop *-d-* in such a conservative language as the Old West Frisian of R1 is highly improbable. The more recent *Altfriesisches Handwörterbuch* (Hofmann–Popkema 2008: 67) offers the translation ‘im selben Werte wie’ followed by a question mark. An interpretation of the phrase *alsa bli sa as* ‘in the same state’, in the sense of ‘appearance’, ‘look’ is more convincing.

Nevertheless, a form *bli* (spelled *blij*) (Hofmann–Popkema 2008: 67) with the meaning ‘joyful, pleased’ actually occurs in the *Statutes of Magnus* included in the so-called *Jus Municipale Frisionum* (J: ms. Leeuwarden, Tresoar, R 5, c. 1530): «Dae dit breef beraet was, hoe frij ende **blij** dae manich edel Fresa was (When this letter was finished, how happy and pleased was there some noble Friese!) (Buma and Ebel 1977: 134). The adjective *blij* is here combined in a hendiadys with *frij* ‘happy’ to describe the exultation of the Frisians receiving the statutes of their freedom.

4. Conclusions: OE *blēo*: decay of a word

On the basis of the evidence collected so far, one could imagine a process of semantic evolution which gradually leads OE *blēo* to change its meaning from the original one of ‘colour’ (also etymologically linked to the notion of ‘splendour’ and ‘brilliance’) to the secondary one of ‘shape, appearance, figure’.

The word continues in Middle English, still covering a varied semantic spectrum, though the occurrences with the meaning ‘skin colour, natural complexion; facial expression; countenance’ are double those in which the term conveys the idea of ‘colour’ (Kurath, H. et al. 1952–2001, *s.v.* *blē*). The decline in the use of this word with the meaning ‘colour’ is accelerating after the Norman Conquest, when the concept of colour is fully lexicalized following the borrowing from the French language of the loanword ‘colur, colour’ (Anglo-Norman *colur*, Old French *colour*, *color*), which will be definitively assimilated in English by the time of Chaucer (Anderson 2003: 172). On the one hand, therefore, due to the prestige enjoyed by the Anglo-Norman language, and on the other, in conjunction with the shift of attention from the category of brilliance to that of hue, the synonym conflict between ME *blē* and Anglo-Norman *colur* is resolved in favour of the latter.

All in all, one can assume that the native term, which was strongly anchored to the concept of luminosity, was at a certain point perceived as anachronistic, ending up falling into oblivion. Today, in Modern English the word is still attested in the form *blee*, but only in rare contexts, mostly in poetry, as – for instances – in the delicate verses of the Victorian poetess Elizabeth Barrett Browning: «Then the captain, young Lord Leigh, with his eyes so grey of *blee*» (*Rhyme of the Duchess May* stanza XXVI: Browning 1850: II, 57).

Concetta Giliberto
Università degli Studi di Palermo

References

- Anderson, Earl R., 2003, *Folk-taxonomies in Early English*, Madison, NY and London, Fairleigh Dickinson University Press and Associated University Presses.
- Barley, Nigel F., 1974, *Old English colour classification: where do matters stand?*, «Anglo-Saxon England» 3, pp. 15-28.
- Barney, Stephen A. – Lewis, W. J. – Beach, J. A. – Berghof, Oliver, 2006, *The Etymologies of Isidore of Seville, transl., with introd. and notes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Barrett Browning, Elizabeth, 1850, *Poems. New Edition. In Two Volumes*, London, Chapman & Hall.
- Batiouchkof, Th., 1891, *Le débat du corps et de l'âme*, «Romania» 20/77, pp. 1-55 and 20/80, pp. 513-578.
- Biggam, C. P., 1997, *Blue in Old English. An Interdisciplinary Semantic Study*, Amsterdam, Rodopi.
- Biggam, Carole P., 2012, *The Semantics of Colour. A Historical Approach*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Boitani, Piero – Torti, Anna, 1999, *The Body and the Soul in Medieval Literature*, Cambridge, Brewer.
- Bossy, Michel-André, 1976, *Medieval Debates of Body and Soul*, «Comparative Literature» 28/2, pp. 144-163.
- Buma, Wybren J. – Ebel Wilhelm (eds.), 1963, *Das Rüstringer Recht*, Göttingen, Musterschmidt (Altfriesische Rechtsquellen, 1).
- Buma, Wybren J. – Ebel Wilhelm (eds.), 1967, *Das Emsiger Recht*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Altfriesische Rechtsquellen, 3).
- Buma, Wybren J. – Ebel Wilhelm (eds.), 1977, *Jus Municipale Frisonum I–II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Altfriesische Rechtsquellen, 6, 1-2).
- Cameron, Angus. 1968. *Old English nouns of colour: A semantic study*. Ph.D. diss., University of Oxford.
- Cataldi, Claudio. 2018. *A Literary History of the 'Soul and Body' Theme in Medieval England*. Ph.D. diss., University of Bristol.
- Cioffi, Raffaele, 2020. *La prosa omiletica insulare. Fonti e stilemi: il caso dei sermoni escatologici del Vercelli Book*, Torino, Accademia University Press.
- Clark Hall, John R., 1960 [1894], *A Concise Anglo-Saxon Dictionary*, Toronto, Buffalo and London, University of Toronto Press.
- Crawford Samuel J. (ed.), 1922, *The Old English Version of the Heptateuch, Ælfric's Treatise on the Old and New Testament and his Preface to Genesis*, London, Oxford University Press (Early English Text Society, 160).
- Dendle, Peter, 2001, *Satan Unbound. The Devil in Old English Narrative Literature*, Toronto,

- Buffalo, and London, University of Toronto Press.
- Digilio, Maria R., 2008, *Thesaurus dei saxonica minora. Studio lessicale e glossario*, Roma, Artemide.
- Di Sciacca, Claudia, 2002, *Due note a tre omelie anglosassoni sul tema dell'Anima e il Corpo*, in *Antichità Germaniche Parte II*, a cura di Vittoria Corazza e Renato Gendre, Alessandria, Edizioni dell'Orso (Bibliotheca Germanica: Studi e Testi, 12), pp. 223-250.
- Dobbie, Elliott van Kirk (ed.), 1942, *The Anglo-Saxon Minor Poems*, New York, Columbia University Press (The Anglo-Saxon Poetic Records, 6).
- DOE = *Dictionary of Old English: A to I online*, ed. by A. Cameron *et al.* Toronto, Dictionary of Old English Project, 2018 (<<https://tapor.library.utoronto.ca/doe/>>, last accessed July 10, 2023).
- Ehwald, Rudolf (hrsg.), 1919, *Aldhelmi Opera*, Berlin, Weidmann (Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, 15).
- Fox, Michael, 2009, *Fēðerhama and hæleðhelm: The Equipment of Devils*, «Florilegium» 26, pp. 131-157.
- Giacalone Ramat, Anna, 1967, *Colori germanici nel mondo romanzo*, Firenze, Olschki.
- Grossmann, Maria, 1988. *Colori e lessico. Studi sulla struttura semantica degli aggettivi di colore in catalano, castigliano, italiano, romeno, latino ed ungherese*, Tübingen, Gunter Narr Verlag.
- Hofmann, Dietrich – Popkema Anne T., 2008, *Altfriesisches Handwörterbuch*, Heidelberg, Winter.
- Krapp, George Ph. (ed.), 1932a, *The Vercelli Book*, New York, Columbia University Press (The Anglo-Saxon Poetic Records, 2).
- Krapp, George Ph. (ed.), 1932b, *The Paris Psalter and the Meters of Boethius*, New York, Columbia University Press (The Anglo-Saxon Poetic Records, 5).
- Krapp, George Ph. – Dobbie, Elliott van Kirk (eds.), 1936, *The Exeter Book*, New York, Columbia University Press (The Anglo-Saxon Poetic Records, 3).
- Kroonen, Guus, 2013, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden and Boston, Brill (<http://dictionaries.brillonline.com/search#dictionary=proto_germanic&id=pg2005>, last accessed July 10, 2023).
- Kurath, Hans *et al.*, 1952-2001, *Middle English Dictionary*, Ann Arbor, MI and London, University of Michigan Press (<<https://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary/dictionary/MED5133>>, last accessed July 10, 2023).
- Lendinara, Patrizia, 2013, *L'Iris illyrica*, «Res Albanicae» 2/1, pp. 5-30.
- Lerner, L. D., 1951, *Colour Words in Anglo-Saxon*, «The Modern Language Review» 46/2, pp. 246-249.
- Lockett, Leslie, 2011, *Anglo-Saxon Psychologies in the Vernacular and Latin Traditions*, Toronto, University of Toronto Press.
- MacLaury, Robert E. – Hewes, Gordon W. – Kinnear, Paul R. – Deregowski, J. B. – Merrifield, William R. – Saunders, B. A. C. – Stanlaw, James – Toren, Christina – Van Brakel, J. – Wescott, Roger W., 1992, *From Brightness to Hue: An Explanatory Model of Color-Category Evolution [and Comments and Reply]*, «Current Anthropology» 32/2, pp. 137-186 (<<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/204049>>, last accessed July 10, 2023).
- Matschi, Marion, 2004, *Color Terms in English: Onomasiological and Semasiological Aspects*, «Onomasiology Online» 5, pp. 56-139.
- Moffat, Douglas, 1990, *The Old English Soul and Body*, Wolfeboro, New Hampshire and Woodbridge, Boydell & Brewer.
- Napier, Arthur S. (ed.), 1900, *Old English Glosses*, Oxford, Clarendon Press (Anecdota Oxoniensia. Mediaeval and Modern Series, 11).
- Niles, John D. – D'Aronco, Maria A. (eds. and trans.), 2023, *Medical Writings from Early Medi-*

- eval England. Vol. I. The Old English Herbal, Lacnunga, and Other Texts*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Oliphant, Robert T., 1966, *The Harley Latin-Old English Glossary edited from British Museum MS Harley 3376*, The Hague and Paris, Mouton (Janua Linguarum. Series Practica, 20).
- Orel, Vladimir, 2003, *A Handbook of Germanic Etymology*, Leiden and Boston, Brill.
- Pokorny, Julius, 1959-1969, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Bern and Munich, Francke.
- Porter, David W. (ed.), 2011, *The Antwerp-London Glossaries. The Latin and Latin-Old English Vocabularies from Antwerp, Museum Plantin-Moretus 16.2 – London, British Library Add. 32246, I. Texts and Indices*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Publications of the Dictionary of Old English, 8).
- Richthofen, Karl F. von, 1840, *Altfriesisches Wörterbuch*, Göttingen, Dieterich.
- Roberts, Jane (ed.), 1979, *The Guthlac Poems of the Exeter Book*, Oxford, Clarendon Press.
- Scragg, Donald G. (ed.), 1992, *The Vercelli Homilies and Related Texts*, Oxford, Oxford University Press (Early English Text Society, o.s. 300).
- Sehrt, Edward H., 1966, *Vollständiges Wörterbuch zum Heiland und zur altsächsischen Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Skeat, Walter W. (ed.), 1881-1900, *Ælfric's Lives of Saints*, 2 vols., London, Trübner (Early English Text Society, o.s. 76, 82, 94, 114).
- Stevenson, William H. – Lindsay, W. M. (ed. and transl.), 1929, *Early Scholastic Colloquies*, Oxford, Clarendon Press (Anecdota Oxoniensia. Mediaeval and Modern series, 15).
- De Vriend, Hubert J. (ed.), 1984, *The Old English Herbarium and Medicina de Quadrupedibus*, London, Oxford University Press (Early English Text Society, o.s. 286).
- Weber, Robert, 2007, *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 5th ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Whitenack, Claire L. 2019. *Poison and Disease in Anglo-Saxon Medicine and Metaphor*. Ph.D. diss., University of Cornell.
- Zacher, Samantha, 2009, *Preaching the Converted: The Style and Rethoric of the Vercelli Book Homilies*, Toronto, University of Toronto Press.
- Zupitza, Julius, 1877, *Kentische Glossen des neunten Jahrhunderts*, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur» 21, pp. 1-59.
- Zupitza, Julius (hrsg.), 1880, *Ælfrics Grammatik und Glossar. Text und Varianten*, Berlin, Weidmann (Sammlung englischer Denkmäler in kritischen Ausgaben, 1).

Ancora sul *Lai de Milun* di Maria di Francia

ABSTRACT: Maria di Francia nel Prologo generale propone una lettura simbolica dei suoi *Lais*: spetta ai lettori (e al critico moderno) l'onere di isolarne i tratti specifici. Attraverso l'analisi della trama e dei personaggi è possibile scorgere nella storia d'amore tra Milun e la Dama la figura analogica di uno dei grandi temi della storia della Salvezza e di un argomento tra i più discussi nei circoli intellettuali della seconda metà del XII secolo. Maria, infatti, usando del linguaggio biblico come matrice del suo discorso poetico, propose una riflessione su quella conversione del popolo ebraico che sarebbe stata prodromica all'unione tra la Vecchia e la Nuova Legge. La poetessa, nel rendere *plaisibles* le sue storie, le dotò di un sovrappiù di significato, venendo così incontro all'orizzonte d'attesa (ideale quanto estetico) del suo pubblico.

ABSTRACT: Marie de France, dans le Prologue général, propose une lecture symbolique de ses *Lais*: il appartient aux lecteurs (et à la critique moderne) d'en isoler les traits spécifiques. À travers l'analyse de l'intrigue et des personnages, il est possible de reconnaître dans l'histoire d'amour entre Milun et la Dame la figure analogique d'un des grands thèmes de l'histoire du Salut et d'un des sujets les plus discutés dans les milieux intellectuels de la seconde moitié du XII^e siècle. Marie, en effet, en utilisant le langage biblique comme matrice de son discours poétique, propose une réflexion sur la conversion du peuple juif qui serait prodromique à l'union entre l'Ancienne et la Nouvelle Loi. En rendant ses récits *plaisibles*, la poétesse leur confère un surcroît de sens, répondant ainsi à l'horizon d'attente (idéologique et esthétique) de son auditoire.

ABSTRACT: In the General Prologue, Mary of France offers a symbolical reading of her *Lais*; isolating any specific features remains her readers' – and the modern critique's – responsibility. An analytical approach to the plot and characters – particularly of Milun's romantic involvement with the Dame – reveals an archetypic connection to one of the most important themes recurring in the history of Salvation, namely one of the main matters of discussion among the intellectuals during the second half of the 12th century. Indeed, Mary bases her poetic discourse upon a biblical language, consequently introducing a reflection on the conversion of the Jewish people, which would prefigure the union of the Old and New Law. In the process of making her stories *plaisibles*, the poetess endowed them with additional meaning, thus meeting both the ideal and aesthetic expectations of her readers.

PAROLE-CHIAVE: Maria di Francia, *Lais*, Milun, storia della Salvezza, Bibbia

MOT-CLÉ: Marie de France, *Lais*, Milun, histoire du Salut, Bible

KEYWORDS: Mary of France, *Lais*, Milun, History of Salvation, Bible

Gli studiosi di Maria di Francia hanno indicato nei prologhi dei suoi *Lais*¹ una chiave privilegiata di accesso ermeneutico all'opera,² pur se la loro attenzione si è prevalentemente concentrata sul preambolo generale. Solo incidentalmente sono stati analizzati i versi introduttivi ai singoli racconti,³ spesso peraltro decodificati in chiave estetizzante, come è avvenuto ad esempio nel caso dell'introduzione al *Milun* (il *lai* di cui ci vogliamo qui specialmente occupare),⁴ per individuarvi nient'altro che un artificio retorico⁵ e assegnargli una banale *finalité esthétique*⁶ o leggendolo come un gioco di variazioni sul triangolo amoroso (Kelly 1992).

Né più persuasiva ci è parsa l'ipotesi avanzata da Philippe Walter che il *brief sermun*⁷ del *Milun* coincida con una sorta di *razo ante litteram* (Caluwé 2000 e Walter 2019). A nostro avviso Maria conferisce infatti alla ripresa scritturale un valore testimoniale (e non esplicativo)⁸ e affermando in *Milun* che «de lur amur e de lur bien / firent un lai li anciën; / e jeo ki l'ai mis en escrit / el recunter mult me delit» [del loro amore e della loro felicità gli antichi bretoni scrissero un *lai* e io, che l'ho messo in versi provo molto piacere a raccontarlo] (vv. 531- 534), la poetessa individua ne *li anciën* i fideiussori dell'*auctoritas* del *lai*. Maria cioè ha prestato la sua penna al racconto di quei remoti te-

¹ Oltre al Prologo generale inseriamo nel novero anche i versi introduttivi di *Guigemar* e *Milun*. Per quanto concerne gli altri *Lais*, senza voler introdurre categorizzazioni troppo rigide, crediamo che le premesse di *Equitan* e *Deus Amanz* si distinguano, per ampiezza e contenuti da quelle, più brevi, di *Fresne*, *Bisclavret*, *Lanval*, *Yonec*, *Chaitivel*, *Chievrefoil*, *Eliduc*. Sui Prologhi di Maria cfr. Spitzer (1943); Baum (1968); Brightenback (1976); Fotz (1975); Skörup (1981); Rider (2001); Cowell (2009). Più in generale sui prologhi nelle opere oitaniche del XII secolo cfr. almeno Badel (1975). Per le fonti e i rimandi medievali, tranne in singoli casi, si rinvierà alla *Patrologia Latina* (= *PL*); le Scritture sono citate secondo la *Nova Vulgata* (<https://www.vatican.va/archives/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>), utilizzando le consuete abbreviazioni. Ringrazio Giulia Gresti per la sua preziosa consulenza e collaborazione.

² Citeremo il testo dei *Lais* secondo l'edizione Rychner (1981); designeremo le brevi narrazioni in versi tanto con il termine tradizionale di *Lais* quanto con quello di racconti, pur consapevoli della discussione che da decenni si va conducendo circa il genere cui appartengono (si veda ad esempio Walter 2019).

³ Vv. 1-8: «Ki divers cuntes vult traitier, / diversement deit comencier / e parler si raisnablement / que il seit plaisible a la gent. / Ici comencera i Milun / e mustera i par brief sermun / pur quei e coment fu trovez / li lais ki issi est numez» [per la traduzione di questi versi si veda più avanti].

⁴ Per evitare qualsiasi confusione tra il titolo del *lai* e il nome del protagonista, il primo andrà sempre in corsivo.

⁵ Cfr. tra gli altri Badel (1975); Caluwé (2000).

⁶ Per Brzezinski Potkay (2008: 372), lo stile è «so similar to that of scripture or of philosophic fiction, is designed to bring a second pleasure to the reader: that of investigating and solving a mystery» e quindi «could gloss the letter and from their sense supply the surplus»; cfr. Krueger (2011); Kelly (1992: 120); Baader (1966: 39); per Maddox (2000: 68-69), Maria allude solo a un discorso «raisonnable»; secondo Caluwé (2000) i versi rispondono a una «finalité esthétique».

⁷ Su questa espressione cfr. Caluwé (2000) e il rinvio a *Guigemar* vv. 1-5 «Les contes ke jo sai verrais, / dunt li Bretun unt fait les lais, / vos conterai assez briefment. / El chief de cest comencement, / sulunc la lettre e l'escriure» [I racconti che so essere veri, da cui i Bretoni trassero i *lais*, vi narrerò assai brevemente. L'inizio di questo, secondo i testi scritti].

⁸ Cfr. gli studi raccolti in Toubert-Mouret (2009), e in particolare quello di Michel Zink.

stimoni i quali, secondo quanto da lei stessa affermato nel Prologo generale, «es livres ke jadis feseient, / assez oscurement diseient / pur ceus ki a venir esteient / e ki aprendre les deveient, / k'i peüssent gloser la lettre / e de lur sen le surplus mettre» [nei libri che scrivevano si esprimevano abbastanza oscuramente in ragione di quelli che sarebbero venuti dopo e che avrebbero dovuto imparare i loro scritti, affinché potessero glossare il testo e aggiungervi del loro] (Prologo, vv. 11-16). A nostro avviso cioè le ipotesi ermeneutiche fin qui avanzate non tengono conto del fatto che Maria affidò alle sue prolusioni compiti più vasti che non quello di illustrare un singolo racconto (Skörup 1981). Nella premessa al *Milun* la poetessa si propone infatti come colei che trasmettendo il *lai* degli *anciën* lo rende disponibile ad essere glossato e quindi compreso. Di lì a pochi versi l'artista, specificando che il *comencier*⁹ del racconto dovrà *parler rainablement* per essere *pleisible a la gent*, afferma che le storie che gli antichi *oscurement diseient* richiedono di essere sottoposte a un procedimento di commento e chiarimento: «an interpretation super-added to the work of art by the reader was connected with the gloss technique of biblical exegesis» (Spitzer 1943: 96). Le sue novelle pretendono quindi di essere decrittate attraverso l'uso della *raison* e, pertanto, di quella Scrittura che rappresenta l'*exordium ratiocinationis* di ogni ricerca.¹⁰ Lei stessa, d'altronde, nelle *Fables* dichiara che «Li sages deit raisnablement / preier a Deu omnipotent, / que de lui face sun plaisir: / de ceo li puet granz biens venir. / Kar mielz set Deus qu'il li estuet / que sis quers, ki li change e muet» [Il saggio deve ragionevolmente pregare Dio onnipotente di fare ciò che per lui è meglio, cosa da cui gli può venire il più gran bene. Dio infatti conosce assia meglio che cosa è bene per lui piuttosto che non il suo cuore che cambia e muta].¹¹ Si debutta infatti dalla premessa

⁹ Cfr. v. 2. Sul valore lessicale di questo verbo cfr. Skörup (1981).

¹⁰ Cfr. Scoto, *Periphyseon*, II,15: «A. – Ingredere quo vis ordine. Eo enim modo, quo praesentes quaestiones de quadripartita universalis naturae divisione propositae sunt, non incongrue explanandas esse opinor. N. – Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo. A. – Nil convenientius. Ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est. N. – Divinissimus propheta, Moysa dico, in prima fronte libri Geneseos: 'In principio', inquit, 'fecit Deus caelum et terram'» [A. – Procedi nell'ordine che vuoi. Penso infatti che non sia illogico spiegare le presenti questioni relative alla divisione quadruplici della natura universale seguendo l'ordine in cui sono state presentate. N. – Ritengo che nel ragionamento si debba prendere il via dalle parole divine. A. – Nulla di più consigliabile. Da essa infatti si deve avviare ogni ricerca di verità. N. – Il divinissimo profeta, Mosé dico, proprio all'inizio del libro della Genesi disse: 'In principio Dio fece il cielo e la terra'].

¹¹ Cfr. Warnke (1898), n. CIX, vv. 21-26. *Parler raisnablement* significa anche distinguere il bene dal male, come chiariscono Jean Bodel («Hom, qui creature es resnable, / de bien et de mal entendable» [L'uomo è una creatura razionale che può distinguere il bene dal male]), il *Miserere* del Reclus de Moilliens (Hamel 1885: CCXXXVIII, vv. 1-4 «Hom ki creature iés raisnable, / de bien et de mal entendable / pense et entent raisnablement / coment est douche et amiable / icheste dame et vertuable» [Uomo che sei creatura ragionevole e che distingui il bene dal male pensa e comprendi ragionevolmente come è dolce e amabile questa dama virtuosa]), o la *Vie de Saint Gregoire* il cui autore, il monaco Angier, afferma che «Onc nul vivant ne despendit / plus beau son terrien avoir / com fist Gregoire son saveir; / car tant ert douz e amiable, / saive en sa doctrine e resnable / com s'en Deu meisme abitast / qui parmi sa bouche parlast» [Mai nessun uomo vivente spese meglio il suo avere di come fece Gregorio con la saggezza: poiché era tanto dolce e

logica, superiore, da quella *ratio*¹² che è radice del *rainablement* di Maria mentre il piacere è procurato dalla *varietas* cioè da quel *diversement* (*Milun*, v. 2) che è l'esito della complessità ed il frutto che nasce da quei passaggi repentini, inaspettati e continui da un livello di senso ad un altro che sono propri del linguaggio biblico: attraverso l'approfondimento si rimuove il velame. Occorre però che la Parola sia compresa, che «erga Verbum Dei anima beata uritur et inflammatur» [l'anima si infiammi e bruci verso il Verbo di Dio] e che «istud epithalamii carmen per Spiritum canit, quo ecclesia sponso caelesti Christo coniungitur ac sociatur, desiderans misceri ei per Verbum ut concipiat ex eo» [canti questo carne epitalamio tramite lo Spirito, attraverso cui la Chiesa è congiunta e unita a Cristo, lo Sposo celeste, desiderando essergli congiunta per mezzo del Verbo per poter generare da Lui].¹³ Il concetto torna insistentemente nei testi medievali, fors'anche sulla scorta di quanto affermato da Agostino nel suo *Sermo* 288: 1305, laddove l'ipponense asserì che Giovanni «Vocem se dixit. Habes Ioannem vocem. Quid habes Christum nisi verbum?» [Si disse la Voce. Hai Giovanni quale voce. Che cosa hai quale Cristo se non il Verbo?] e, dopo aver ponderato la differenza tra *vox* e *verbum*, sottolineò che «verbum si non habeat rationem significantem verbum non dicitur» mentre «vox autem, etsi tantum modo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tamquam sonus clamantis, non loquentis, vox dici potest, verbum dici non potest» [Se la parola non può avere un senso, non si chiama parola. D'altra parte la voce, quand'anche non sia altro che un suono e dia luogo a clamori disordinati – come avviene in chi grida, non in chi parla –, si può chiamare voce, ma non si può chiamare parola] (*PL* 38: 1302-1308). Agostino, come noto, accostò il *Verbum* ai misteri dell'Incarnazione e della Creazione, affermando che l'atto del parlare approssima l'uomo a Dio e nel contempo lo distingue da Esso: il *Verbum* dotato di *rationem* diviene Parola, cioè è Parola divina e quindi ispirata. La Parola è la forma della rivelazione sacra e in questo senso la Parola-*verbum* è il *Verbum*-Cristo, quel Verbo divino «sine quo nec substantia creaturae potuit fieri» [senza il quale neppure la sostanza della creatura può esistere]¹⁴ e che fa sì che ogni storia sia per sua natura gradevole e diversa e quindi generi uno sbalordimento che spinge lo sguardo verso l'invisibile,¹⁵ rimuovendo attraverso

amabile, saggio nella sua dottrina e ragionevole come se abitasse in Dio stesso, che si esprimeva attraverso la sua bocca] (vv. 150-156 in Meyer 1883).

¹² Cfr. Scoto, *Periphyseon*, III,10: «Proinde naturalibus exemplis, quibus nisi nimia stultitia excaecatus nemo resistit, primo ratiocinationis via incipienda est» [Quindi dagli esempi naturali, ai quali nessuno resiste che non sia accecato da una eccessiva stoltezza, occorre prendere anzitutto la via del ragionamento].

¹³ Cfr. Origene, *Commentarium in Canticum Cantorum*, Prol. 2,46 (ed. Simonetti 1976).

¹⁴ Cfr. Ruperto di Deutz, *De voluntate Dei*, XIV (*PL* 170: 446).

¹⁵ Cfr. Scoto, *Periphyseon*, V, 38, 1010 A-B: «A. – Et mihi valde arridet duplex ista evangelicarum paraboliarum species. Non enim solummodo in parabolis, verum etiam in multis divinae scripturae locis talis formae locutionis divinum nectar eructat; facilemque interpretationis viam studiosi mysticorum sermonum theoriae praestant. Non enim alio modo sanctorum prophetarum multiplex in divinis intellectibus

l'approfondimento il velame. In questo senso l'*oscurement* degli antichi non rappresenta un ostacolo quanto invece la via verso cui lo Spirito indirizza l'uomo per indurlo ad esercitare la sua natura razionale e così conquistare la perfetta beatitudine.¹⁶ Riccardo di San Vittore si premurò d'altronde di chiarire che la meraviglia suscitata dalla «novitas [...] visionis et rei vix credibilis» quando «aliquid incipit videri quod vix possit credi» ingenera quella «admirationem mentis» che proviene «ex inopinato incredibilique spectaculo» (sul punto cfr. Bynum 2001; Zambon 2007).¹⁷ Lo stupore prodotto dai *verba inusitata* invita insomma ad approfondire l'indagine, a cercare con attenzione sempre crescente fino a giungere *ad sublimia*, cioè a quel *tripudium* che il vittorino accosta a una danza.

A nostro avviso nei versi di apertura del *Milun* Maria potrebbe aver chiamato i lettori, attraverso quel procedimento che Julie Barrau (2013: 112-113) ha definito dell'«allusion sans ancrage textuel explicite», a scavare in ogni parola impiegando gli strumenti delle arti e della tradizione esegetica. Valorizzando, curando, recuperando il passato in chiave di anticipazione del futuro Maria avrebbe così trasformato il presente dell'esperienza poetica nell'incrocio tra tradizione e profezia, storia ed escatologia. Il *lai* accogliendo l'antico (in questo caso la storia di Milun) ne proietterebbe i contenuti in quell'attualità

contextus potest discerni, nisi per frequentissimos non solum per periodos verum etiam per cola et commata transitus ex diversis sensibus in diversos, et ab eisdem iterum in eosdem occultissimas crebrissimasque reversiones. Saepissime enim unam eandemque expositionis speciem absque ullo transitu in diversasfigurationes sequentibus aut error aut maxima difficultas innascitur interpretandi» [E mi piace questa doppia specie di parabole evangeliche. Infatti, non soltanto nelle parabole, ma anche in molti altri passi della divina scrittura erompe il nettare divino di questo tipo di linguaggio; e le speculazioni sui discorsi mistici offrono una facile via di interpretazione agli studiosi. Non si può infatti districare in altro modo il molteplice intreccio delle parole dei santi profeti sulle conoscenze divine, se non per mezzo di transizioni frequentissime, non soltanto tra le frasi, ma anche tra le loro parti e particelle, da certi significati a significati diversi, e dagli uni tornando agli altri mediante ripetute inversioni nascoste. Molto spesso, infatti, seguendo una sola specie di spiegazione senza alcuna transizione a figure diverse nasce l'errore o una grandissima difficoltà d'interpretazione].

¹⁶ Cfr. *Io* 12,50: «et scio quia mandatum eius vita aeterna est».

¹⁷ Cfr. Riccardo di San Vittore, *Benjamin Major*: «Quis autem nesciat inde fieri admirationem, cum aliquid cernimus praeter spem, et supra aestimationem? Novitas itaque visionis et rei vix credibilis adducere solet admirationem mentis, quando aliquid incipit videri quod vix possit credi... unde, quaeso, admiratio nisi ex inopinato incredibilique spectaculo? Sed rei novitatem quanto magis miramur, tanto diligentius attendimus, et quanto attentius perspicimus, tanto plenius cognoscimus. Crescit itaque ex admiratione attentio, et ex attentione cognitio. Mens itaque velut aurora consurgit. Aurora siquidem paulatim elevatur, elevando dilatatur, dilatando clarificatur. Quanto semper ad altiora vel mirabiliora ducitur, tanto amplius, tanto copiosius dilatatur, et unde ab infimis remotior, inde in semetipsa purior et ad sublimia sublimior invenitur» [Chi non sa che la meraviglia nasce quando scorgiamo qualcosa che va oltre le speranze e le aspettative? E così, quando si manifesta qualcosa al di là di ciò che è credibile, la novità della visione e di una cosa che è poco credibile tende a produrre la meraviglia della mente... Da dove viene la meraviglia, se non da una manifestazione inaspettata e incredibile? Quanto più ci meravigliamo della novità di una cosa, tanto più prestiamo attenzione ad essa. Quanto più attentamente guardiamo, tanto più pienamente conosciamo. La mente si alza come l'aurora. Quando si alza, si ingrandisce e, ingrandendosi, si illumina. Più viene condotta verso cose più alte e meravigliose, più si espande, e man mano che si allontana dalle cose più basse, più si trova pura in sé stessa e più sublime per le cose sublimi]» (*PL* 196: 178).

che è preannuncio del divenire.¹⁸

Una conferma della centralità di questa dimensione esegetica ci è fornita da Francesco Zambon (2012) il quale, dopo aver notato che la poetessa ha concepito con un medesimo gesto il nome, la storia e il racconto (cf. v. 5 «Ici comenceraï Milun» [Qui inizierò Milun]), ha concluso che nel *lai* atto nominativo ed inizio della scrittura coincidano,¹⁹ desumendo da tale corrispondenza l'assimilazione della parola di Maria ad un atto procreativo: la poetessa anglo-normanna ad un tempo e con un medesimo gesto poetico concepisce il *lai-Milun* e chiama alla luce il personaggio-Milun, simile in ciò a quel *Verbum Dei* che *dicendo* il mondo lo creò.²⁰ L'*incipit* proietterebbe insomma sulla scrittrice l'*umbra* dell'Artefice del creato.²¹ L'analogia si allarga però anche all'atto successivo. Equivalente al *nomer* che progetta il *lai* è, infatti, la *parole* con cui la Dama chiama a sé Milun generando un amore *ses vezer*²² che rende il personaggio del *lai* l'*umbra* di quel Dio che originando la vita ha chiamato a sé *omnem creaturam*.²³ All'origine della vicenda di Milun sta infatti un *verbum*, cioè le parole relative al valore di Milun che la Dame «ot oï», vero *integumentum* di quel Verbo divino da cui principia la vita: la poetessa, *scriba Dei*, ha integrato esperienza poetica e Libro della Genesi (Barrau 2013: 96). La forma storico-letteraria incarna così una necessità individuale. Ribadendo nell'affermazione proemiale l'urgenza per il lettore di appropriarsi delle parole e delle storie ricevute dalla tradizione, Maria di Francia non solo ha certificato che il *Verbum* contiene la *ratio*²⁴ ma, attraverso

¹⁸ Cfr. Ribard (1976: 8-11): il «récit allégorique [...] qui se cache derrière le déroulement même de l'aventure» assimila *Milun* ai «personnages-itinéraires engagés [...] dans une quête qui est toute leur raison d'être».

¹⁹ Cfr. «Ici comenceraï Milun» e «Li lais ki issi est numez» [Il *lai* che è qui nominato], v. 8.

²⁰ Cfr. Hildegardis *LDO*, Visio IV, 105: «Cum verbum Dei sonuit, omnem creaturam que ante evum in Deo praeordinata et disposita fuit, ad se vocavit, et per vocem eius omnia ad vitam suscitata sunt; sicut etiam in homine designavit, qui verbum in corde suo occulte dictat antequam illud emittat» [Quando il Verbo di Dio risuonò, chiamò a sé tutte le creature che prima di tutti i tempi erano state preordinate e disposte in Dio, e attraverso la sua voce tutte le cose furono suscitate in vita; così volle che fosse anche per l'uomo, che detta il suo verbo nel segreto del cuore prima di pronunciare verso l'esterno].

²¹ Solo in parte coincidente è l'interpretazione di Dalton (2022), secondo la quale perno centrale del *lai* sarebbe il nome stesso di Milun.

²² «Il aveit une fille, bele / e mult curteise dameisele. / Ele ot oï Milun nomer; / mult le cumença a amer. / Par sun message li manda / que, se li plaist, el l'amera» [Aveva una figlia, bella e molto cortese damigella. Ella udi nominare Milun, molto lo cominciò ad amare. Attraverso un messaggio lo informò che molto, se a lui fosse piaciuto, ella lo avrebbe amato] (vv. 26-30).

²³ Cfr. Zambon (2012: 64).

²⁴ Così anche Hildegardis *LDO*, Visio IV, 105: «Et verbum erat apud Deum, sicut verbum in racionalitate est, quondam racionalitas verbum in se habet et in racionalitate est verbum et hæc a se divisa non sunt» [E il Verbo era presso Dio, come la parola è nella razionalità, perché la razionalità ha in sé la parola, e nella razionalità c'è la parola, e non c'è fra loro nessuna distinzione], aggiungendo a chiosa che «unde etiam de eodem verbo racionalitas hominis opera sua operator, et de eodem sono opera sua sonando, clamando et cantando profert, quia per acumen artis suæ in creaturis cytharas et tympana sonare facit, quondam homo secundum Deum per viventem animam racionalis est» [per questa ragione la razionalità dell'uomo compie le opere a partire dal verbo, e dal suono del verbo presenta le sue opere con la musica, la voce e il canto,

la concezione funzionale delle belle storie tratte dagli antichi²⁵ e la conferma che esse vanno intese tramite un *surplus* di *sénéfiance*, ne ha additato al pubblico la chiave ermeneutica. L'*amor ses vezer* della Dama nel *Milun*, infatti, è possibile in quanto «cognitio vero sponsae ad sponsum et amor idem est quoniam in hac re amor ipse intellectus est» [la conoscenza e l'amore della sposa per lo sposo sono una cosa sola, poiché in questa materia l'amore stesso è conoscenza]:²⁶ la relazione fra queste due facoltà umane implica una collaborazione intima fra di esse, un completamento.²⁷ L'amore non è più confinato nel ruolo di metafora dell'azione conoscitiva bensì sulla scorta dell'aforisma guglielmino «non nisi amor plene capiat quae sunt divina» [soltanto l'amore è in grado di comprendere pienamente la realtà divina] (Verdeyen–Ceglar 2003: 21) diviene esso stesso uno strumento gnoseologico o, più precisamente, il solo strumento adeguato per accedere al divino, dato che la ragione deve trasformarsi per potersi appressare alla *Sapientia* (Montanari 2006: 338-343; Poirel–Janecki 2021).

L'influsso vittorino sembra inoltre far capolino anche nell'affermazione contenuta nelle *Fables* secondo cui l'eloquenza è *bone* se proviene da Dio (Leupin 1991): «mes n'i ad fable de folie / u il n'en ait philosophie» [ma non c'è favola così leggera da non contenere lezioni di saggezza],²⁸ pur se da intendere alla luce dell'affermazione apparentemente contraria secondo cui «par essample nus vult aprendre / que nuls ne deit niënt entendre / a fable, ki est de mençunge, / n'a peinture, ki semble sunge» [attraverso questo esempio ci vuol insegnare che non bisogna fidarsi della favola, che è inganno, né della pittura che sembra sogno].²⁹ La *fabula* è infatti *mençuinge*³⁰ quando, agostinianamente, «nihil significat» [non ha alcun contenuto utile],³¹ quando cioè l'assenza in essa di ogni contenuto soterico impedisce di passare dalla fruizione del *delectare* a quella del *prodesse*. La semplice presenza di un riflesso biblico rende accettabile ogni storia, giacché la

poiché grazie alla finezza della sua arte fa risuonare fra le creature cetre e timpani, poiché l'uomo è di natura razionale per effetto dell'anima vivente come Dio lo ha voluto].

²⁵ Evidente l'interazione con il prologo di *Erec et Enide*: «Que reisons est que totevoies / doit chascuns panser et antandre / a bien dire et a bien aprandre; / et tret d'un conte d'avanture / une molt bêle conjointure / par qu'an puet prover et savoir / que cil ne fet mie savoir / qui s'escience n'abandone / tant con Dex la grasce l'an done» [che è ragionevole che ognuno pensi e si sforzi in ogni modo di parlare bene e di insegnare bene, e che da un racconto di avventura tragga una bella composizione, per cui si può provare e sapere che non agisce in modo intelligente chi non dà libero sfogo alla sua conoscenza, finché Dio gli dà la grazia di farlo] (vv. 10-18); cfr. Plummer (1974).

²⁶ Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio* 54. Cfr. Verdeyen–Ceglar (2003: 152) e Zambon (2007).

²⁷ Cfr. McGinn (2008: 373-390); Montanari (2006: 341).

²⁸ Cfr. Brucker (1998, Prologo vv. 23-24); Warnke (1898); Trachsler (2001).

²⁹ Cfr. *Le Lyon et le paysan*, vv. 59-64 (ed. Brucker 1998: n° 37; Warnke 1898: n° 37).

³⁰ Lemma che non a caso Maria rima con *sunge*. La coppia appartiene al bagaglio poetico coevo, ad esempio è in Chrétien de Troyes: cfr. *Erec*, 2547-48; *Cligés*, vv. 2091-92; *Charrette*, vv. 6565-66; *Yvain*, vv. 161-62. Cfr. Gallais (1988-89: 474-85), nonché la voce *mençonge* in *DECT* e Fassò (2003).

³¹ Cfr. Agostino, *Questiones Evangeliorum*, vol. II, cap. LI.

dimensione edificante sottrae il testo alla sfera della mistificazione, del diabolico. Appartiene quindi ai *litterati* distinguere anche nella storia più vuota la presenza di un elemento di sapienza.³² Su queste posizioni, come noto, si schierarono nel XII secolo i maestri di Chartres (Lazzerini 2022) e ad essi si affiancarono mistici, teologi³³ ed esponenti della scuola cistercense³⁴ e in questo senso si schiera anche la proposta di identificazione di Maria con la *nunne* sorella di Thomas Becket (Rossi 2006; Rossi 2009) che accompagnò l'arcivescovo nel suo esilio, e che ha il pregio di porre la poetessa in contatto col consesso delle migliori menti di quei decenni così vivaci e travagliati, da Giovanni di Salisbury a Walter Map. Ipotesi tanto più robusta se trovasse una conferma la proposta di chi accosta Chrétien de Troyes a Thomas Becket, il quale, secondo agiografi e storici coevi, durante la sua fuga da Northampton nel 1164 avrebbe assunto il nome di *Cristianus*.

Tutto porta insomma ad includere Maria nel contesto dei sapienti *ruminantes* del suo tempo (Lazzerini 2010), oltre che a sottrarre la sua figura ai molti vagheggiamenti di sapore tardo romantico che ancor oggi si leggono. Ci sembra lecito, infatti, congetturare che la poetessa, consapevole della necessità di indirizzare il suo pubblico sulla via giusta, abbia intrecciato i suoi *lai* bretoni con ammicchi e riferimenti biblici, confidente in un pubblico aduso alla polisemia. Come dimostra Philippe Buc (1994: 47), peraltro, escludere dalla lettura dei testi medievali la dimensione biblica significherebbe estromettere il terreno comune dei *litterati*, il vero linguaggio internazionale degli scambi intellettuali (Barrau 2013: 23). Certo, non tutti concordano sull'opportunità (o la necessità) di una lettura allegorico-simbolica di quei testi in volgare che, come i *Lais* di Maria, non dichiarerebbero la propria polisemia, e numerosi studiosi assegnano al simbolismo solo una dimensione retorica³⁵ o letteraria,³⁶ ma noi concordiamo con quei ricercatori che hanno dimostrato che nei secoli di mezzo la Bibbia partecipò a «l'engendrement de l'écrit» (Lobrichon 2003: 42). Sovente, è vero, i critici pur ammettendo l'esistenza di precise relazioni ideologiche con il Nuovo e l'Antico Testamento hanno proposto un'interpretazione "ad litteram" delle opere in volgare romanzo (Nightingale 1993) in tal modo tuttavia sorvolando anzitutto sul fatto che San Paolo, discernendo tra lettera e spirito, non si ispirò certo alla distinzione platonica tra opinione e vera conoscenza e poi, in secondo luogo, dimenticando che per l'esegeta cristiano la *Veritas* di Cristo era prefigurata nell'Antico

³² E ciò anche sulla base scritturale. Cfr. i passi in cui l'apostolo Paolo condanna le *fabulae*: *Tm.* 1, IV, 4; *Tm.* 1, IV, 7; *Tm.* II, IV, 16.

³³ Cfr. Tommaso di Persigne, o Tommaso Cisterciensis, nel suo *Commentarium* al Cantico dei Cantici (*PL* 206: 17-18).

³⁴ Cfr. Pietro di Blois, *De Confessione* (*PL* 207: 1088-89).

³⁵ Cfr. ad esempio Hall Mccash (2005: 418). Poirion (1986: 109) ha visto nell'evoluzione che il motivo dell'uccello subirebbe in Yonec, Laüstic e Milun la transizione dal mito al simbolo (cfr. anche Ribard 1976: 7-20).

³⁶ Una panoramica generale sul punto si legge in Demaules (2019).

Testamento e che dunque si trattava di una Verità che segue un'altra Verità. Se il riconoscimento della presenza di un *sensus historicus* circoscriveva il rischio per ogni chiosa esegetica di degenerare in eresia, d'altro lato fermarsi alla lettera equivaleva a leggere solo i libri deuterocanonici escludendo il senso spirituale della realtà e quindi cancellare Cristo, cioè la Verità rivelatasi nei libri neotestamentari, da questo mondo e uniformare la Chiesa a una Sinagoga (de Lubac 1959-1961 /1963: 512-522).

Per tali motivi molto più aderente all'ermeneutica medievale ci pare la posizione di quanti, per tutti citiamo Erich Auerbach, hanno riconosciuto nella poetessa l'instancabile edificatrice «d'une architecture symbolique raffinée, construite précisément sur les bases solides de l'exégèse biblique» (Lazzerini 2010: 371). Ritrovare i legami tra la *littera* e l'*Urtext* biblico (composto, non lo si dimentichi, dal testo sacro e dai commentari) e identificare i simboli che costituiscono il ponte tra l'esperienza dei sensi e ciò che sta al di là di essi, concretizzava quella coesistenza di somiglianza e dissomiglianza tra le creature e Dio che il Medioevo concepiva come *analogia entis* e che ne fondava il pensiero circa la relazione tra il mondo e l'Onnipotente. L'esegesi testuale condotta secondo lo *spiritum Veritatis* finiva insomma per ricondurre tutto al punto da cui ogni cosa origina cioè quel *Verbum* su cui si fonda l'annuncio giovanneo.³⁷

Quei collegamenti di cui a noi oggi non risultano sempre evidenti e coerenti la natura e la consistenza dovevano invece rilucere quasi naturalmente agli occhi di autori e lettori o ascoltatori medievali³⁸ per i quali, come osservò Robert Guette, la mentalità simbolica rappresentava l'orizzonte d'attesa³⁹ e, se noi fatichiamo ad accettare fino in fondo che quel pensiero fosse analogico, cioè incentrato sulle somiglianze, più che logico (Tillette 1998: XLII), sarà forse perché la nostra cultura stenta ad ammettere che i richiami di ordine testuale o linguistico, lungi dall'essere un puro gioco intellettualistico o una mera esibizione di sapere, rispondevano invece al compito primario di guidare i lettori nella ricerca di quei sottili filamenti (Carruthers 1990: 224) che ne convogliavano la memoria e la mente verso il messaggio sacro.⁴⁰

³⁷ Cfr. *Io* 16,12-13: «Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille, Spiritus veritatis, deducet vos in omnem veritatem; non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur et, quae ventura sunt, annuntiabit vobis» [Ho ancora molte cose da dirvi, ma ora sarebbe troppo per voi; quando però verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà verso tutta la verità; non vi dirà cose sue, ma quelle che avrà udito, e vi parlerà delle cose che verranno].

³⁸ Punto di partenza ineludibile, anche per una panoramica sulla bibliografia pregressa, è il già citato lavoro della Lazzerini (2010), cui si rinvia.

³⁹ Cfr. Guette (1954: 113): «une mentalité de lecteur ou d'auditeur s'était formée, curieuse de ces rapprochements. Un public s'était constitué, qui, par l'habitude, était particulièrement sensible à cette recherche et, par conséquent, doué du sens du symbole».

⁴⁰ «Cela a les apparences, pour nous, d'un jeu d'école. C'était une science; il convient de le rappeler: l'ordre du monde est tel que le mot a un rapport de convenance avec son objet; deux mots qui se ressemblent, marquent une ressemblance entre les choses qu'ils signifient; les lettres qui servent à écri-

Per tornare al punto che ci occupa, l'ambiente culturale nel quale la poetessa era presumibilmente immersa, le sue dichiarazioni nei *lais* e nelle *Fables*, il contesto ideologico generale spingono a congetturare che il prologo del *Milun* indichi ai lettori la via della *senefiance* polisemica.⁴¹ Le pagine che seguono saranno destinate alla verifica di tale ipotesi.

Il *lai* che narra delle *questes* di Milun e di Sanz Per⁴² è tra i meno indagati dalla critica⁴³ e crediamo di essere nel giusto se sosteniamo che non avranno giovato alla sua fama né la scarsità di quegli attributi cortesi che tanto ci affascinano negli altri testi di Maria (Donà 1996-1997; Viridis 2001), né l'assenza di qualsiasi dimensione onirica o di ogni ingrediente magico-fantastico, né il suo sviluppo narrativo tutto sommato "ordinario",⁴⁴ né la trama stessa in cui la morte, per così dire provvidenziale, del vecchio marito della Dama prelude all'inopinato *happy end* nuziale,⁴⁵ in contrasto col più tradizionale epilogo di ogni amore infelice e cioè con le sepolture contigue degli amanti e magari anche sovrastate da un allusivo abbraccio vegetale.

I critici hanno segnalato nel *Milun* la densità di *tópoi* arturiani o di derivazione celtica,⁴⁶ minimizzando forse quanto gli esperti non smettono invece di rimarcare e cioè la tendenza nei critici a sovrastimare la presenza degli archetipi folklorici o celtizzanti nei testi romanzi di argomento bretone (Guerreau-Jalabert 1983) e omettendo invece che buona parte di questi riferimenti rimanda contemporaneamente anche a un ipotesto biblico: si tratta per lo più di situazioni o cose cariche di significato sociale o dal forte valore simbolico il cui ruolo, alla luce di quanto detto sopra, ne legittima un'interpretazione allegorica. Prendiamo il caso dell'anello donato da Milun a Sanz Per prima che costui sia inviato dalla zia materna per essere educato: si tratta del medesimo oggetto che è detenuto da Lancelot o che unisce Tristano e Isotta, o ancora, per rimanere nei *Lais* di Maria, del

re un mot, elles- mêmes, permettent des rapprochements qui ne sont pas un jeu» (Tilliette 1998: 112).

⁴¹ In accordo con i suggerimenti di Ribard (1976: 10).

⁴² Cfr. Burgess (1977 e i supplementi pubblicati nel 1986, 1997, 2007); Ménard (1995); nonché il *Bulletin bibliographique* annuale (e ora digitalizzato) della *Société internationale arthurienne*.

⁴³ Fondamentali su questo sono le pagine dedicate a Maria di Francia in Lazzerini (2010); stimolanti e assai interessanti anche le ricerche di Zambon (2012). Fra l'altra bibliografia ci limitiamo a segnalare i lavori di Moreau (1985); Mikhaïlova (1997); López Muñoz (2008); Fajen (2009); Bibring (2010); Serra (2019).

⁴⁴ Sviluppo che strappò un sorriso ironico in Leo Spitzer (1985: 43): «Ce trait [sc. i vv. 527-8] nous semble légèrement humoristique et nous ne sommes pas convaincus par la mort (à temps!) du mari de la mère (le fils voulait en fait le tuer, et cela aurait été inacceptable): mais le fils est considéré comme le trait-d'union entre les parents».

⁴⁵ Mendoza Ramos (2002: 434) lo cataloga tra le storie d'amore caratterizzate da una conclusione 'felice' (alla stregua di *Guigemar*, *Fresne*, *Lanval*, *Chevrefoil* ed *Eliduc*).

⁴⁶ Così, ad esempio, le nozze della nobildonna con un vecchio, l'educazione del giovane Sanz Per ad opera di una lontana zia, il duello tra due sconosciuti che poi rivelano le loro identità, la liberazione finale con il matrimonio tra i protagonisti.

monile che in Yonec il cavaliere-uccello rimette alla Dama per proteggerla dal terribile *gelos*.⁴⁷ Difficile però che al pubblico di Maria non rammentasse insieme anche l'*anulus* donato dal Faraone a Giuseppe come simbolo del potere di cui lo dotava,⁴⁸ o il «sigillum [...] et funiculum et baculum» [sigillo [...] e il cordone e bastone] che Tamar, l'antenata di Gesù, fingendosi prostituta per esercitare il suo diritto di madre, aveva preteso dal suocero Giuda (*Gen* 38,18). La vera di cui Milun dota il Filz gli conferisce l'investitura in termini ereditari – a lui toccheranno le terre avite – ma, legandolo fin dall'origine al padre-Milun e alla Dama (Demaules 2019), ne assicura anche il ritorno, analogamente a quanto fa il Padre della parabola evangelica allorché accoglie il Figliol Prodigio donandogli un anello e a Dio che col Suo sigillo *signavit* il Figlio dell'Uomo.⁴⁹

Il personaggio di Sanz Per è intessuto di *tópoi* cortesi e arturiani,⁵⁰ ma nel suo caso è soprattutto il nome che sembra denunciarne la natura di soggetto portatore di un significato figurale. Se, infatti, come affermò Jacques Ribard (1984: 77), nelle storie arturiane i nomi sono «porteurs de leur propre glose et se suffisent en quelque sorte à eux-memes»,

⁴⁷ Sono già stati evidenziati, d'altronde, i plurimi parallelismi esistenti tra Milun a Yonec sia dal punto di vista strutturale (le prigionie delle giovani dame; le relazioni intrattenute attraverso un uccello-messaggero; le nascite dei figli e le vendette che essi perseguiranno nei confronti dei padri; i loro esili), sia per alcuni dettagli (quali la presenza in entrambi i casi di una sorella o il particolare ruolo della finestra), e qualche critico è arrivato a parlare di *lais* gemelli: il che potrebbe proiettare anche su Milun l'ombra di quella dimensione cronomimetica che è propria del racconto delle avventure di Muldumarec.

⁴⁸ Cfr. *Gen* 41,41-43: «Dixitque rursus pharao ad Ioseph: “Ecce, constitui te super universam terram Aegypti”. Tulitque anulum de manu sua et dedit eum in manu eius; vestivitque eum stola byssina et collo torquem auream circumposuit. Fecitque eum ascendere super currum suum secundum, clamante praecone: “Abrech!”; ut omnes coram eo genuflecterent et praepositum esse scirent universae terrae Aegypti» [E aggiunse: «Ti conferisco autorità su tutto l'Egitto». Poi il faraone si tolse l'anello dal dito e lo mise a quello di Giuseppe, lo fece vestire di abiti di lino finissimo e gli pose attorno al collo la collana d'oro. Lo fece salire sul suo secondo carro. Davanti a lui si gridava: «Largo! Largo!». Fu così che il faraone mise Giuseppe a capo di tutto l'Egitto].

⁴⁹ Cfr. *Io* 6,27 «Operamini non cibum, qui perit, sed cibum, qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis vobis dabit; hunc enim Pater signavit Deus!» [Non datevi da fare per il cibo che si consuma e si guasta, ma per il cibo che dura e conduce alla vita eterna. Ve lo darà il Figlio dell'uomo. Dio ha messo su di lui il suo segno di approvazione].

⁵⁰ Cfr. ad esempio i vv. 323-324 «Unques ne vint en nul estur / que l'en nel tenist al meillur» [Non partecipò a nessuna contesa nella quale non risultasse il migliore], e i vv. 330-332 «De tutes les teres de la / porta le pris e la valur. / Mut fu curteis, mut sot honur» [In ogni dove riportò fama e valore. Molto fu cortese molto si comportò onorevolmente]. Il giovane è un *gent demesiel* (v. 293), il migliore *en la tere* «de sun pris ne de sa valur» [per la fama e il valore] (vv. 299-300). Abile combattente (v. 322), è il vincitore di ogni torneo cui partecipa, ma è altresì un generoso dispensatore di beni ai *povres chevaliers*: «Les povres chevaliers amot; / ceo que des riches gaainot / lur donout e sis reteneit / e mut largement despendeit» [Amò i poveri cavalieri; ciò che guadagnava dai ricchi lo dava loro e spendeva largamente] (vv. 325-328). È lui che, con un capovolgimento degli usi medievali, dona la Madre al Padre: «Mut par fu liee de sun fiz / ki tant esteit pruz e gentiz. / Unc ne demanderent parent: / sans cunseil de tute autre gent / lur fiz amdeus les assembla, / la mere a sun pere dona. / En grant bien et en gran duçur / vesquirent puis e nuit e jur» [Molto fu incantata dalle qualità del figlio che tanto fu gentile e prode. Non chiesero a nessun parente: senza consiglio di nessuno il figlio li unì, donò la madre al padre. Vissero in gran felicità e bene per il resto dei loro giorni] (vv. 523-534). Le perifrasi cortesi di *bon chevalier* (v. 391) e *amis* (v. 431) lo integrano nel gruppo sociale dei *milites*.

non sarà anodino che il protagonista del *lai* sia qualificato semplicemente Sanz Per e che neppure nel *bref* che lo accompagna dalla zia se ne dica di più: secondo quanto Maria ci fa sapere la missiva, infatti, conteneva «li nuns sun pere» [il nome di suo padre], «l'aventure de sa mere» [l'aventure di sua madre] (vv. 79-80) e la missione che gli era stata conferita, cioè *sun pere trover* (v. 86).

Si noti poi che Milun è l'unico personaggio del *lai* ad avere un nome proprio, così come Sanz Per è il solo protagonista che il *lai* designi attraverso una perifrasi: le altre figure tanto quelle essenziali per la trama, come è il caso della Dama, quanto le comparse, quali il padre di lei⁵¹ o il suo vecchio marito,⁵² sono invece denominate dalla loro funzione.

Soprattutto però a Sanz Per è assegnato un nome-perifrasi dal significato ambiguo in quanto il primo elemento rappresenta l'esito anglo-normanno sia di SINE sia di SANCTUS, mentre il secondo elemento, *Per*, è riconducibile sia a PATER / PATREM sia a PAR / PAREM.⁵³ Benché in Maria *pere* (< PATREM) e *mere* (< MATREM) mantengano di norma la vocale finale (Pope 1934: 244), in ragione del contesto riteniamo infatti che *Per* possa qui rappresentare un esempio (pur precoce) di quell'indebolimento delle *e* finali di cui Pope segnala tracce «before the middle of the thirteenth century» e cui seguì sovente la «graphical suppression of *e*» (Pope 1934: 437 § 1130). Sanz Per potrebbe quindi essere stato decodificato tanto come 'Senza Pari' quanto come 'Senza Padre' o anche 'Santo Padre' (Castellani 2007: 24).⁵⁴

Maria aggiunge comunque in una chiosa per noi significativa che Sanz Per era il nome con cui lo chiamavano «cil ki nel seivent numer» [quanti non ne conoscono il nome] (v. 339): esistevano dunque altri, di cui l'artista non chiarisce l'identità, cui era noto il suo vero appellativo.

La poetessa ha insomma separato i disinformati (e quindi costretti a ricorrere alla perifrasi Sanz Per) dai *sapientes* per i quali la denominazione del giovane non rappresenta un mistero. Entrambi, dotti e indotti, in ogni caso potevano giungere al *sen* del

⁵¹ Vv. 21-22: «En sa cuntree ot un barun / mes jeo ne sai numer sun num» [Nel suo Paese c'era un barone di cui non conosco il nome].

⁵² Vv. 124-126: «Sis peres li duna barun / un mut riche humme del país, /mut esforcible e de grant pris» [Suo padre le donò un barone molto ricco del loro Paese molto stimato e ricco], e v. 516: «Morz es sis sire, or s'en hastast» [È morto suo marito, si affretti].

⁵³ Cfr. le rispettive entrate in *AND* che registra la grafia *sanz* < SINE fin dal *Roman de Toute Chevalerie*, di Thomas di Kent (Foster-Short 1976-1977) e per i derivati di SANCTUS (accanto al più regolare esito *-ai-*), fin dal *Livre de la Sibille* (Shields 1979) redatto presumibilmente nel 1141 ma il cui solo testimone è un ms. del tardo XIII s.; Pope (1934: 244) non registra quest'ultima forma.

⁵⁴ Sul punto si era soffermato già Bloch (2003: 102); da parte sua Mikhaïlova (1996: 66-70, 77-79 e 146-147) ha avvicinato il "wordplay" alle espressioni *per* ('pari') e *peri* ('sfortunato') di *Guigemar*. Ne ha parlato di recente, all'interno di un articolo che offre però meno di quanto lasci sperare, Dalton (2022: 329-330).

personaggio,⁵⁵ passaggio necessario giacché «par le non conuist on l'ome» [dal nome si conosce l'uomo].⁵⁶ La distinzione tra sapienti e incolti corrisponde d'altronde a una bipartizione di origine biblica cui si ricorreva per spiegare quell'illimitata polisemia e quell'oscurità che rendevano incerta la comprensione di molti passi delle Scritture (Lo-brichon 2003: 42): il *Verbum* divino conscio che molti fedeli «videntes non vident et audientes non audiunt neque intellegunt» [hanno gli occhi ma non vedono, hanno le orecchie ma non odono né intendono] e consapevole della propria complessità scelse di rivelarsi alla maggioranza degli uomini per il tramite di immagini e «in parabolis» (*Mt* 13,13), riservando invece ai discepoli la facoltà di «nosse mysteria regni Dei» [conoscere i misteri del Regno di Dio] (*Lc* 8, 10). Non ogni cosa poteva infatti essere rivelata a tutti (Wells 2005: 47) e la penetrazione nella selva dei significati reconditi era riservata ai sapienti e agli iniziati,⁵⁷ in una differenziazione che separava i giudaizzanti dai cristiani e discerneva coloro che seguivano solo l'Antico Testamento da coloro che nel Nuovo Testamento ravvisavano la chiave che apre e svela le profezie dei libri deuterotestamentari. In ultima analisi si veniva così opponendo l'interpretazione letterale della Bibbia attribuita agli ebrei⁵⁸ alla vera esegesi, quella spirituale: «fundamentum solet in aedificio ab imperitis contemni [...]. Totum tamen quidquid te delectat in arbore, de radice surrexit» [gli inesperti sogliono dare poca importanza alle fondamenta [...]. Invece tutto quel che ti diletta in un albero proviene dalla radice].⁵⁹

Se la complessità figurale di Sanz Per è intuibile già nel suo nome, essa affiora più evidentemente nei luoghi testuali e nei contesti narrativi caratterizzati dall'impiego di espressioni evangeliche. L'affermazione con cui il giovane annuncia il suo intento di partire onde «saveir [...] l'estre de mun pere» [conoscere [...] mio padre] (v. 461), ad esempio, doveva rimandare la memoria del pubblico al passo evangelico in cui Cristo afferma che «nemo novit Filium nisi Pater neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare» [nessuno conosce il Figlio se non il Padre né qualcuno conosce il Padre se non il Figlio e colui cui il Figlio vuol rivelarlo] (*Mt* 11,27). Ritrovare l'amato, conoscere l'*estre* del padre non significava semplicemente incontrarlo ma, giacché *videre* è *intelligere*, la *visio* doveva condurre alla conoscenza profonda, analoga alla *visio Dei*.⁶⁰ Inoltre, poiché

⁵⁵ Su questo argomento rinviamo a Obry (2013).

⁵⁶ Chrétien de Troyes, *Graal*, v. 560.

⁵⁷ Macrobio, *Commentarii*, 1, 2, 17. Cfr. Jung (2009).

⁵⁸ Ma cfr. Dahan (2008: 359-388).

⁵⁹ Agostino, *In Evangelium Ioannis*, 40,8 (*PL* 35: 1498).

⁶⁰ Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum Fidei*, 4: «Jamque aspectum sequitur illa visio Dei, quae est finis aspectus; non quo jam non sit, sed quo nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus ille est» [Lo sguardo segue la visione di Dio che è il fine dello sguardo; non perché non sia più, ma perché nulla abbia di maggiore da vedere; e questa è la vera perfetta virtù, la ragione pervenendo al suo fine, che

«non sequitur ut omnis qui aspicit videat» [non di necessità chiunque guardi veda], era necessario quell'«aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur» [sguardo puro e perfetto, al quale cioè segue la visione, si dice virtù]. In sostanza non bastava ritrovare il Padre ma perché il rinvenimento portasse frutto era necessaria anche la *virtus* che *est recta vel perfecta ratio* [è retta e perfetta ragione] (PL 180: 366). L'affermazione evangelica secondo cui solo il Figlio 'conosce' il Padre proietta insomma su Sanz Per un'ombra cristica:

Jesus, Deum esse 'Patrem', sensu inaudito, revelavit: Ille non est tantummodo Pater quatenus Creator, sed Pater est aeternae in relatione ad Filium Suum unicum, qui aeternae Filius non est nisi in relatione ad Patrem Suum: «Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare» (Mt 11,27). Hac de causa, Apostoli Iesum tamquam 'Verbum' confitentur quod 'in principio erat [...] apud Deum, et Deus erat Verbum' (Io 1,1), tamquam Illum 'qui est imago Dei invisibilis' (Col 1,15) atque 'splendor gloriae et figura substantiae Eius' (Heb 1,3)» [Gesù ha rivelato che Dio è Padre in un senso inaudito: non lo è soltanto in quanto Creatore; egli è eternamente Padre in relazione al Figlio suo unigenito, il quale non è eternamente Figlio se non in relazione al Padre suo: 'Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare' (Mt 11,27). Per questo gli Apostoli confessano Gesù come 'il Verbo' che 'in principio [...] era presso Dio e il Verbo era Dio' (Gv 1,1), come Colui 'che è immagine del Dio invisibile' (Col 1,15) e «irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza» (Eb 1,3)».⁶¹

Gesù stesso aveva dichiarato il proprio destino chiedendo ai genitori «nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?» [Non sapevate che devo occuparmi delle cose che riguardano il servizio del Padre mio?] (Lc 2,49), in versicoli in cui gli esegeti riconobbero il fondamento scritturale della consustanzialità di Padre e Figlio,⁶² oltre a leggervi l'allusione alla natura di Cristo "genitum, non factum" [generato, non creato] e a distinguervi la giovannea ricongiunzione tra Cristo e Dio successiva all'Ascensione.⁶³

consegue la vita beata. La visione stessa è intelligenza] (PL 180: 366).

⁶¹ Catechismo, all'indirizzo <https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm>, §§ 240-241.

⁶² Cfr. ad esempio quanto detto da Sicardo di Cremona nel *Mitrato sive Summa de officiis ecclesiasticis*, c. X (PL 213: 240). La *Glossa Ordinaria* lesse Mt 11 alla luce di Lv 16,3 il passo in cui Dio si rivolge a Mosé dopo la morte dei due figli di Aronne: «Initium predicationis divinae Christus est, et passio eius, si hec non fuisset, et ab errore tam Gentili quam Iudaico homines non liberasset, de divinitate Patris loqui non posset. Nemo enim novit Patrem nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare» [L'inizio della predicazione di Cristo è divina, e la sua passione: se ciò non fosse stato e non avesse liberato dall'errore tanto i gentili quanto gli Ebrei, non si potrebbe parlare di divinità del Padre. Nessuno, infatti, conosce il Padre se non il Figlio e colui cui il Figlio voglia rivelarlo] (all'indirizzo <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?id=liber&numLivre=05&chapitre=05_16>).

⁶³ Cfr. Io 16,8-10: «Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio: de peccato quidem, quia non credunt in me; de iustitia vero, quia ad Patrem vado, et iam non videtis me» [E quando egli verrà, confuterà il mondo in fatto di peccato, di giustizia e di giudizio. In fatto di peccato: perché non credono in me; in fatto di giustizia: perché me ne vado al Padre e voi non mi vedrete più], e 16,28: «Exivi a Patre et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem» [Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo. Ora lascio il mondo e vado al Padre].

Affermando che solo il Figlio conosce il Padre, Cristo si era professato l'unica *ianua*⁶⁴ attraverso cui giungere a Dio:⁶⁵ giusto dunque discernere nella partenza di Sanz Per *per saveir l'estre* del padre una tipica *queste* arturiana, ma limitare a ciò il *senso* dell'episodio equivarrebbe a trascurare che, come avevano affermato i Padri fin da Sant'Agostino,⁶⁶ Cristo era Colui che era stato «formé sans père» (Davy 1968: 255),⁶⁷ cioè il Sanz Per, il *Sanctum Patrem* o anche il *Senza Padre*.⁶⁸

Se dunque teniamo conto che nei secoli XI e XII la diatriba intorno alla *genealogia Christi* era di stretta attualità (Iogna-Prat 2000; Podolak–Zago 2016) non è possibile escludere che gli astanti-ascoltatori, soprattutto se in loro si dovessero riconoscere gli esponenti della corte beckettiana, abbiano individuato nell'ambiguità denominativa del

⁶⁴ Scoto, *Tractatus in Matheum*, p. 233, ma si aggiunga anche Agostino, *De Trinitate*, I,8: «non enim cum viderit, iam commovebitur. Quid ergo est: Cum tradiderit regnum Deo et Patri, quasi modo non habeat regnum Deus et Pater? Sed quia omnes iustos quibus nunc regnat ex fide viventibus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus perducturus est ad speciem quam visionem dicit idem apostolus facie ad faciem, ita dictum est: Cum tradiderit regnum Deo et Patri, ac si diceretur: 'Cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei et Patris.' Sicut enim dicit: Omnia mihi tradita sunt a patre meo; et nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius et cui voluerit filius revelare; tunc revelabitur a filio pater cum evacuaverit omnem principatum et omnem potestatem et virtutem, id est ut necessaria non sit dispensatio similitudinum per angelicos principatus et potestates et virtutes» [dove non si vuol dire evidentemente che da quel momento egli dovrà incominciare a temere. Che significa dunque: Quando consegnerà il regno a Dio Padre? Che questi ancora non lo possiede? No, di certo. Significa invece che l'uomo Gesù Cristo, mediatore di Dio e degli uomini, condurrà tutti i giusti, sui quali ora regna, per la loro vita nella fede, a quella contemplazione che lo stesso Apostolo chiama visione a faccia a faccia. Perciò l'espressione: Quando consegnerà il regno a Dio Padre, equivale a quest'altra: "Quando condurrà i credenti a contemplare Dio Padre". Come infatti dice il Signore: Ogni cosa mi fu consegnata dal Padre mio: nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo vorrà rivelare; allora il Figlio rivelerà il Padre, quando avrà abbattuto ogni principato, ogni potestà e virtù, quando cioè non sarà più necessario distribuire i simboli per mezzo degli ordini angelici, dei principati, delle potestà, delle virtù].

⁶⁵ Lombardo, *Glossa in Epistolas In Cor.*, 1,12: «Hic bene dicit quales supra laudavit, qui tales sunt, ostium habent per quod intrandum est, quod est Christus, per quem cognoscitur Pater. Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem nisi Filius et cui vult Filius revelare. Sicut ergo ipse per se novit Patrem, nos autem per illum; sic intrat in ovile per se, et nos per ipsum ostium» [Dice bene chi prima ho lodato, che tali sono, hanno la porta per cui entrare, che è Cristo, attraverso il quale si conosce il Padre. Nessuno, infatti, conosce il Figlio se non il Padre e il Padre se non il Figlio e colui cui il Figlio voglia rivelarlo. Come, dunque, Egli conosce attraverso di sé il Padre, così anche noi attraverso di Lui; così entra nell'ovile attraverso sé e noi attraverso di Lui] (PL 191: 1537).

⁶⁶ Agostino, *In Evangelium Ioannis*, 12,8 (PL 35: 1488); Id., *Sermo* 195 sulla Natività (PL 38: 1017-1019, per la cui data cfr. Dupont (2012: 362, n. 19); Drossner (2004); Braken (1976: 100); Id., *De Sacramentis*, l. IV, iii (PL 16: 439); Ambrogio *De fide*, 3, 11 (PL 16: 607); Alcuino *Contra Felicem*, II, 20 (PL 101: 162b); Pietro di Blois, *Opuscula* (PL 207: 1072); Anselmo *Enarrationes*, cap. I (PL 172: 1227).

⁶⁷ Analoghe le riflessioni di San Bernardo di Chiaravalle, il quale riprende una suggestione di Agostino *Sermones de Tempore*, 214, 6 (PL 38: 1068).

⁶⁸ Crisostomo, *Omelie*, 39, glossò il passo: «Ex eo enim quod solus patrem novit, latenter ostendit eiusdem se esse substantie; ac si diceret quid mirum est, si omnium sum dominator, cum aliquid aliud maius habeam, scilicet scire patrem, et eiusdem esse substantie?» [Con il fatto che conosce solo il Padre, mostra velatamente di essere di una sola sostanza con il Padre. Come se avesse detto: "Che c'è da meravigliarsi se sono il Signore di tutti, quando ho qualcosa di più grande, cioè conoscere il Padre ed essere della stessa sostanza con Lui?"] (cit. da Tommaso d'Aquino: Guarenti 1953: cap. 11).

protagonista del *Milun* non un banale *wordplay*, ma un *nomen* che dotava il Figlio di Milun di una duplice natura e ne faceva un *tegumentum Christi* (Castellani 2007: 32 nota 9).

La significatività figurativa di Sanz Per trova una convalida aggiuntiva nei dettagli, pur diversi per consistenza e importanza, che associano il giovane cavaliere ai patriarchi biblici. Le rispettive nascite clandestine e l'essere stati inviati in terre lontane accostano, ad esempio, Sanz Per e Mosé, personaggio che negli scritti esegetici medievali ha un profilo cristico. Frutto come il patriarca di una relazione segreta,⁶⁹ anche Sanz Per appena nato è deposto «en un berçuel / envelopé d'un blanc linçuel. / De desuz la teste a l'enfant / mistrent un oriellier vaillant / e desus lui un covertur, / urlé de martre tut en tur» [in una culla circondato da un fine lino bianco. Misero sotto la sua testa un eccellente cuscino; il tutto era avvolto in un ricco panno bordato tutt'intorno di zibellino] (vv. 99-104): entrambi sfuggono al *glaive*, cioè alla morte violenta, e a quella schiavitù⁷⁰ cui sarebbero stati destinati, grazie all'allontanamento dalle rispettive famiglie.

Altri particolari collegano invece il giovane cavaliere a Giacobbe, una figura centrale nella produzione letteraria romanza riconducibile all'ambiente beckettiano (Lazzerini 2000; 2010; 2022) e a Chrétien de Troyes.⁷¹ Come il patriarca biblico, infatti, anche *Sanz Per* è allontanato dalla sua casata;⁷² entrambi mutano il nome⁷³ e sono segregati in un esilio ventennale;⁷⁴ inoltre il destino di entrambi si decide nel corso di un duello con uno sconosciuto.⁷⁵ Tanto Labano, lo zio presso il quale si rifugia Giacobbe, quanto la zia che ospita Sanz Per, appartengono al ramo materno della famiglia. Se in Rebecca gli esegeti riconobbero una figura della saggezza,⁷⁶ la separazione dalla madre, si legge in

⁶⁹ V. 450: «Celeement m'i engendra» [mi generò in segreto].

⁷⁰ V. 136: «a tuz jurs mes serai ancele» [sarò serva per sempre].

⁷¹ Lazzerini (2022). Cfr. «Erec par le hiaume le sache, / a force del chief li arache / et la vantaille li deslace, / le chief li desarme et la face. / Quant lui remandre de l'outrage / que ses nains li fist el boschage, / la teste li eüst colpee / se il n'eüst merci crie: / 'Ha! vasax, fet il, conquis m'as./ Merci! Ne m'ocirre tu pas!» [Erec lo tira per l'elmo, glielo strappa a forza dal capo e gli slaccia la gorgiera: gli disarmò la testa e il viso. Quando gli venne in mente l'oltraggio che il nano gli aveva fatto nel bosco, gli avrebbe tagliato la testa, se egli non avesse chiesto la grazia: "Ah, valoroso cavaliere – disse –, mi hai in tuo potere. Pietà! Non mi uccidere"] (*Erec et Enide*, 981-990). Al duello fanno seguito la perdita della visiera e il conseguente reciproco riconoscimento, lo scambio dei nomi e il ritrovamento definitivo.

⁷² Vv. 365-366 «Quant pur lur fiz trover e quere / voleit eissir fors de la tere» [Quando per trovare il figlio voleva uscire dalla sua terra].

⁷³ I vv. 446-447 «Jeo quid k'il est de Gales nez / e si est Milun apelez» [credo che sia nato in Galles e che il suo nome sia Milun] rievocano le parole bibliche che in *Ex* 30,12 Mosé ricorda a Dio di aver pronunciato: «Novi te ex nomine, et invenisti gratiam coram me» [Ti ho conosciuto dal tuo nome e hai trovato grazia al mio cospetto]. Sul tema cfr. Dahan (2009).

⁷⁴ Cfr. *Gen.* 31,38.

⁷⁵ Cfr. *Gen.* 31,38.

⁷⁶ *Gen.* 27,42-45: «Nuntiata sunt Rebeccae verba Esau filii eius maioris, quae mittens et vocans Iacob filium suum minorem dixit ad eum: "Ecce, Esau frater tuus minatur, ut occidat te. Nunc ergo, fili mi, audi vocem meam et consurgens fuge ad Laban fratrem meum in Charran; habitabisque cum eo dies paucos, donec requiescat furor fratris tui, et cesset indignatio eius, obliviscaturque eorum, quae fecisti in eum.

Ambrogio, consentì a Giacobbe di essere «immunem a periculo» [salvo dal pericolo] e al suo germano di «integrum praestaret a crimine» [essere innocente dal crimine];⁷⁷ analogamente anche Sanz Per fu allontanato per preservarlo dai pericoli e per impedire a Milun di cedere alla gelosia: «Milun oï celui loër / e les biens de lui recunter. / Mut er dolenz, mut se pleignieit / del chevalier ki tant valeit: / par tant cum il peüst errer / ne turneier n'armes porter, / ne deüst nuls del païs nez / estre preisiez ne alosez!» [la notizia delle sue imprese giunse alle orecchie di Milun, che si adirò per aver trovato qualcuno più coraggioso di lui e si ingelosì pensando che un giovane cavaliere potesse superarlo. Si stupì del fatto che nessuno dei vecchi cavalieri avesse osato provare la propria forza contro il nuovo arrivato]. Il primato nel valore cavalleresco equivale, da questo rispetto, alla primogenitura sottratta da Giacobbe a Esaù: per i Padri *Jacob ipsum est Israel* (Wissen–Dupont 2014) e l'episodio *figurava* la storia delle relazioni tra gli ebrei e la Chiesa, giacché dimostrava che il *verus Israel* era il popolo cristiano e che la *gens* ebraica aveva perso la sua eredità nel momento stesso in cui non aveva riconosciuto nel Cristo il Messia.⁷⁸ Proprio come Israele (il patriarca e, nella visione medievale, il popolo eletto), anche Milun avrebbe voluto in prima istanza sopprimere quell'eccellente cavaliere nel quale non aveva saputo distinguere il proprio Figlio. Gli sarebbe però stato sufficiente osservarne le gesta e soprattutto incontrarlo perché in lui si affievolisse la biblica *vanitas* e quella *ire* che lo aveva spinto a desiderarne la morte sfidandolo in un duello al termine del quale Milun si proponeva comunque significativamente di «querre sun fiz / ki fors del païs est eissuz» [cercare suo figlio che era andato fuori dal Paese]. L'invito rivolto da Sanz Per a Milun di risalire in sella dopo averlo disarcionato ristabilisce il rapporto genitoriale, tant'è che a quel punto il padre può dichiarare che «tu m'as abatu al juster: / a merveille te puis amer» [mi hai sconfitto nel duello, ti posso amare].⁷⁹ Sia il patriarca biblico sia Milun, pur percependo le non malevole intenzioni dei rispettivi avversari, prima di essere rigenerati dovettero infatti sottoporsi ad una prova, dovettero cioè attraversare quella sconfitta catartica in assenza della quale né il primo avrebbe potuto originare un popolo nuovo né il secondo avrebbe

Postea mittam et adducam te inde huc. Cur utroque orbabor filio in uno die?» [Ma furono riferite a Rebecca le parole di Esaù, suo figlio maggiore, ed essa mandò a chiamare il figlio minore Giacobbe e gli disse: “Esaù tuo fratello vuol vendicarsi di te uccidendoti. Ebbene, figlio mio, obbedisci alla mia voce: su, fuggi a Carran da mio fratello Labano. Rimarrai con lui qualche tempo, finché l'ira di tuo fratello si sarà placata; finché si sarà placata contro di te la collera di tuo fratello e si sarà dimenticato di quello che gli hai fatto. Allora io manderò a prenderti di là. Perché dovrei venir privata di voi due in un sol giorno?”].

⁷⁷ Ambrogio, *De Jacob*, 2,14 (PL 14: 620). Sull'opera cfr. le voci di Bisconti (2007) e Marschies (2006).

⁷⁸ Il tema fu al centro della produzione polemica di impronta cristiana ed ebraica: cfr. per i dettagli, entro a una bibliografia assai estesa e di diversa qualità scientifica, almeno Dahan (1991: 126-136).

⁷⁹ Vv. 425-428: «Sire, muntez! / Mut sui dolenz e traspensez / que nul humme de vostre eage / deüsse faire tel utrage» [Signore, risalite a cavallo! Sono molto afflitto e addolorato che un uomo della vostra età debba subire un tale oltraggio], e 443-444.

ritrovato la sua stirpe e posto termine alla sua *aventure*. Entrambi dovettero insomma sperimentare il percorso che compie l'anima la quale, secondo Guglielmo di Saint-Thierry, una volta che ha conosciuto l'amore dello Sposo e che è stata abbandonata da costui brucia per il desiderio di ritrovare l'assente. Il guglielmino *desiderium absentis* si configura infatti non come un'assenza, bensì come una mancanza: esso c'è solo se il presente, in qualche modo, è stato frutto di comunione, se è stato fruito, e non invece se tale unione non c'è mai stata. In quest'ottica, perciò, e per valersi di un'espressione del maestro cistercense, i duelli sono una prova purificatrice: nel combattimento Milun e Giacobbe vivono quell'esperienza che spinge l'anima alla ricerca autentica. È uno stato di dolore e, allo stesso tempo, di gioia, che brucia come una ferita ma che promette all'uomo ciò che egli da sempre cerca, la conoscenza di sé stesso, la felicità e la vita eterna: «Nam si facies animae nostrae tuam faciem non requirit, non est facies ejus naturalis, sed bestialis aliqua larva» [infatti, se il volto della nostra anima non cerca il tuo volto, allora non è il volto naturale dell'anima, ma una mera bestiale illusione].⁸⁰

Per questo motivo solo dopo che Sanz Per avesse sollevato la ventaglia del suo avversario ed essi si fossero ritrovati, secondo le parole paoline, *facie ad faciem*, il loro conoscersi, che fino a quell'istante era stato come *per speculum in aenigmate*, sarebbe divenuto perfetto e quindi Sanz Per avrebbe potuto *saveir l'estre* del Padre e Milun affermare «cognoscam sicut et cognitus sum» [conoscerò così come sono stato conosciuto].⁸¹ A giusto titolo quindi Maria nel duello designa ancora Milun col titolo di *vassal*:⁸² qualunque sia il valore semantico che al lemma si voglia assegnare, occorrerà che il subalterno si trasformi in *pere* ricongiungendosi alla Madre e raggiungendo così la sospirata felicità perché il vincolo tra vincitore e vinto evolva da rapporto sinallagmatico alla perfetta parità esistente tra Padre e Figlio.⁸³ La prova della filiazione è essenziale per l'unione con l'Amato: dopo il riconoscimento Giacobbe poté avviare le nozze mistiche tra Israele e Dio e Milun può unirsi a colei che ama. Quando *Sanz Per* solleva il genitore da terra e lo onora, ne predispone il ricongiungimento definitivo con l'Amata in analogia con l'Angelo che nell'Esodo benedice lo sconfitto Giacobbe preannunciandogli una numerosa discendenza: «par fei bel pere, / assemblerai vus e ma mere! / Sun seigneur qu'ele ad ocirai / e espuser la vus ferai» [in fede mia, caro padre, unirò voi e mia madre! Ucciderò

⁸⁰ Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Orationes meditativae*, VIII, 9 (PL 180: 231), e Id., *Expositio super Cantica Canticatorum*, 1 (PL 180: 481).

⁸¹ Cfr. vv. 227-228: «Al premier chief trovat 'Milun'; / de sun ami cunut le nun» [ad apertura trovò 'Milun' e riconobbe il nome del suo amico].

⁸² V. 432: «Il areisune le vassal» [Interpella il vassallo].

⁸³ Vv. 471-474 «E Deu! Fait il, cum sui gariz! / Par fei, amis, tu es mis fiz! / Pur tei trover e pur tei quere / eissi uan fors de ma tere» [Oddio, dice, come sono felice! In fede, amico, sei mio figlio! Per cercarti e trovarti sono andato via dalla mia terra].

il marito che ella ora ha e ve la darò in sposa] (vv. 497-500). Il vincolo tra Milun e Colei che è l'oggetto dei suoi desideri non può però che far seguito alla sua mutazione:

non omnes qui ex Jacob, hi reputandi sunt in domo Jacob. Jacob quippe ipse est qui Israel. Solo igitur qui in fide Jacob perfecti inveniendi sunt, reputa in domo Jacob, vel potius ipsos noveris fore spiritualem et aeternam domum Jacob, in qua regnabit Dominus Jesus in aeternum [non tutti quelli che sono del sangue di Giacobbe sono della sua casa. Per Giacobbe si intende la stessa cosa che per Israele; solo coloro che saranno trovati perfetti nella fede di Giacobbe saranno considerati della sua casa, o meglio, solo loro sono veramente la casa spirituale ed eterna di Giacobbe sulla quale il Signore Gesù regnerà in eterno].⁸⁴

In consonanza con la lettura, così narratologicamente moderna, che Guglielmo di Saint-Thierry propose dell'*Hohelied* e in base alla quale Amare è conoscere Colui che per primo ci ha conosciuti, anche Milun prima di riunirsi per sempre con colei (figurativamente Colui) che desidera dal profondo del cuore dovrà conoscere quel Figlio il cui compito è di ricongiungerli.⁸⁵ A quel punto Milun è sconfitto, ma è anche dotato de «la barbe e les chevoz chanuz» [la barba e i capelli canuti] (vv. 420-421), è in possesso quindi, sulla scorta dei libri deuterocanonici, degli attributi apocalittici della prudenza e della santità⁸⁶ che ne certificano la raggiunta saggezza, quella *virtus* che è *ratio*: anziano cavaliere, è anche divenuto figura del vecchio coronato di senno.⁸⁷

La reciproca agnizione tra Sanz Per e il padre è sigillata dal bacio, così che la *nuova* unione viene ad assumere quasi un sapore liturgico: i versi «Quand cil l'oi, a pie descent, / sun pere baise dulcement» [Quando lo udì, scese da cavallo e baciò dolcemente suo padre] (vv. 475-476) ricostruiscono una perfetta trinità, ponendo fine a quella manchevole dualità su cui si reggeva fin lì la storia d'amore di Milun (Ribard 1980: 111-113). Come nella Trinità unica è quella volontà, rappresentata dallo Spirito Santo, che costituisce il vincolo (d'amore) tra il Padre e il Figlio, così dopo il duello anche il padre e il figlio nel *Milun* sono spinti da un medesimo desiderio di riunirsi alla Madre, cioè alla Dama.⁸⁸

C'è anche un altro dettaglio che assimila Sanz Per al patriarca biblico e che ai nostri

⁸⁴ Bernardo, *Sermones super Missus est*, Hom. IV,2 (PL 183: 79).

⁸⁵ Cfr. i suevocati vv. 461-462 e 497-500.

⁸⁶ *Ap* 1,12-14: «Et conversus sum, ut viderem vocem, quae loquebatur mecum; et conversus vidi septem candelabra aurea et in medio candelabrorum quasi Filium hominis, vestitum podere et praecinctum ad mamillas zonam auream; caput autem eius et capilli erant candidi tamquam lana alba, tamquam nix, et oculi eius velut flamma ignis» [Ora, come mi voltai per vedere chi fosse colui che mi parlava, vidi sette candelabri d'oro e in mezzo ai candelabri c'era uno simile a figlio di uomo, con un abito lungo fino ai piedi e cinto al petto con una fascia d'oro. I capelli della testa erano candidi, simili a lana candida, come neve. Aveva gli occhi fiammeggianti come fuoco]. La radice della parola con cui la Bibbia denomina la barba è anche quella che indica "il vecchio, l'uomo esperto" (cfr. su ciò Halpern 2017).

⁸⁷ *Pr* 16,31: «Corona dignitatis canities, quae in viis iustitiae reperietur» [Corona magnifica è la canizie, ed essa si trova sulla via della giustizia]; *Pr* 20,29 «Ornamentum iuvenum fortitudo eorum, et honor senum canities» [Vanto dei giovani è la loro forza, ornamento dei vecchi è la canizie].

⁸⁸ Guglielmo di Saint-Thierry, *Orationes meditativae*, III, 8 (PL 180: 213).

occhi non manca di essere portatore di un significato utile all'esegesi del *lai*. Giacobbe, come noto, trascorse vent'anni presso Labano: analogamente nel *Milun* sono ventennali sia il soggiorno di Sanz Per presso la zia materna sia la permanenza di Milun «fors de sater / en soudees pur sun pris quere» [Milun lasciò il suo paese per andare a cercare fama altrove], sia la separazione dei due amanti, sia infine il confinamento della Dama «a meisun» [nella casa] (vv. 121-123), prigioniera dei suoi guardiani.⁸⁹ Non occorre ovviamente soffermarsi sulla rilevanza assegnata in molta letteratura arturiana al *tòpos* della prigionia delle dame né sul fatto che in essa sia stata autorevolmente riconosciuta la *figura* della cattività umana sotto la Legge prima della sua liberazione ad opera della Grazia (Ribard 1997: 137 e soprattutto Lazzerini 2010). Maria però, più che sulla prigionia in sé (condizione che d'altronde non impedisce i contatti tra gli amanti), pone l'accento sul fatto che Sanz Per sarebbe tornato solo quando egli fosse «granz e creüz / e en tele age venuz / que il sache reisun entendre» [grande e cresciuto e abbia raggiunto l'età della ragione] (vv. 81-83). Cosa voleva precisare con questa locuzione? Non pensiamo che l'artista stesse banalmente alludendo alla maggiore età del fanciullo, tanto più che questa nel Medioevo cadeva, a seconda dei luoghi e dei tempi, tra i 14 e i 16 anni.

Piuttosto riteniamo che *reisun* indichi, sulla scorta di quanto sostenuto ad esempio da Filippo di Novara,⁹⁰ il limite di *enfance* e corrisponda all'evangelica *sapientia* in cui con *aetate et gratia* «Iesus proficiebat [...] apud Deum et homines» [Gesù cresceva [...] presso Dio e gli uomini] (*Lc* 2,11) prima di «exire in Galilaeam id est in transmigratiōnem factam sive revelatiōnem» [uscire in Galilea cioè in una migrazione ovvero rivelazione],⁹¹ e che quindi anche tale informazione sia da decrittare secondo una prospettiva biblica. Rabano Mauro, infatti, ricorda che solo gli israeliti che avevano vent'anni «numerati sunt in deserto Sinai» [sono contati nel deserto del Sinai] da Mosé e dal fratello «recensentes eos per cognationes et domos ac familias, et capita, et nomina singulorum, a vigesimo anno et supra, sicut praeceperat Dominus Moysi» [raggruppandoli per stirpe, case e famiglie, e teste, e nomi dei singoli, a partire dal ventesimo anno, come aveva disposto Mosé].⁹²

⁸⁹ Vv. 142-146: «Mes jeo ne sui mie delivre, / ainz ai asez sur mei gardeins / vieuz e jeofnes, mes chamberleins, / ki tuz jurz heent bone amur / e se delitent en tristur» [Ma io non sono libera, anzi ho molti guardiani vecchi e giovani, miei ciambellani che ogni giorno odiando il vero amore si diletano nella tristezza] e v. 150: «Sis sire l'en ad amenee» [Il suo sire l'ha portata].

⁹⁰ Filippo di Novara, *Les .jjij. tenz.*

⁹¹ Alcuinus, *In Evangelium Joannis*, II (PL 100: 761).

⁹² Rabano, *Commentaria in libros regum*, III,7 (PL 109: 179): dopo aver avvertito i suoi lettori che «verum arcana fidei intimae, et gratiam dilectionis, nullus nisi qui per haec, Domino duce, ad coelestia scandit, agnoscit: “Qui enim dicit se nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax est”» [nessuno conosce i misteri della fede profonda e la grazia della dilezione, se non chi attraverso questi, sotto la guida di Dio, ascende ai cieli: “Chi infatti dice di conoscere Dio e non segue i suoi comandamenti, è mentitore”], precisò che il Tempio di Gerusalemme «habet enim viginti cubitos longitudinis, et totidem latitudinis, et decem cubitos altitudinis, de quo quidem numero supra in expositione templi et vestibuli eius diximus,

L'esegeta, constatato che «videantur aliis verbis eadem significare nomina» [sembrano indicare con altre parole gli stessi nomi], aggiunge che «numerus ipse aliquid insinuat sacramenti» [il numero stesso dice qualcosa del sacramento]. Il venti, che nasce infatti dalla moltiplicazione del cinque e del quattro, significa «adulescentium aetas illa, qui numerus commemoratur, et quando intratur in terram repromissionis, et dicitur illa aetas viginti annorum» [l'età adolescenziale, che è raffigurata nel numero, e quando si entra nella terra Promessa, ed è detta età dei vent'anni]. I ventenni sono quindi i salvati, cioè i veri fedeli, coloro che credono che la Verità si sia rivelata nella Bibbia nel suo complesso e non invece, come gli Ebrei, nei soli libri deuterocanonici: «mihi videntur significari sancti fideles ex utroque Testamento fidem veram tenentes. Nam Vetus Testamentum quinque libris Moysi maxime excellit, et Novum quatuor Evangeliiis» [mi sembrano indicare i santi fedeli che possiedono la vera fede da entrambi i Testamenti. Infatti, il Vecchio Testamento eccelle nei cinque libri di Mosé e il Nuovo nei quattro Vangeli].⁹³ Solo quando fosse cresciuto “in grazia e sapienza” Sanz Per sarebbe stato pronto per la sua missione pubblica, per *saveir* il Padre e quindi per riunire i suoi genitori assolvendo ad un compito che, entro la prospettiva escatologica assunta dal vescovo maguntino, corrispondeva figurativamente a saldare *in unum* la Vecchia Legge e la Nuova Legge:⁹⁴

Quater enim quini, faciunt viginti: et cum lex Mosaica quinque libris, gratia autem et veritas Novi Testamenti quatuor sancti Evangelii voluminibus comprehensa est, merito sancti doctores, vicenari numero exprimuntur [...] et revelata atque completa in Evangelio legis arcana manifestant, et praefigurata fuisse in lege Evangelii sacramenta declarant [Quattro volte cinque, infatti, fanno venti; e la legge mosaica è contenuta in cinque libri, ma la grazia e la verità del Nuovo Testamento è compresa nei quattro volumi dei Santi Vangeli, a ragione i santi dottori, si esprimono nel numero venti e manifestano che nel Vangelo i misteri della Legge furono rivelati e completati, e dichiarano che i sacramenti furono prefigurati nella legge del Vangelo].⁹⁵

Dopo un ventennio Sanz Per, *alter Christus*, aveva ormai acquisito la sapienza necessaria a portare a termine il suo incarico e ad adempiere alla sua missione: «Mut se dei hum preisier petit, / quant il issi fu engendrez / e sis pere est si alosez, / s'il ne se met

sed et nunc dicendum breviter, quia si altare holocausti illorum in Ecclesia typum tenet, qui suum corpus et animam Deo consecrare per ignem amoris illius quaerunt, perseverantia horum in bona operatione per longitudinem altaris, amplitudo in charitate Dei ac proximi per latitudinem, spes in expectatione divinae visionis per altitudinem figurantur» [è lungo venti cubiti e altrettanti di latitudine e dieci cubiti di altitudine, numero del quale abbiamo già detto prima nell'esposizione sul Tempio e il vestibolo, ma sul quale anche ora dobbiamo dire qualcosa brevemente, poiché se l'altare dell'olocausto è modello di quelli della Chiesa, coloro che cercano di consacrare il loro corpo e la loro anima a Dio per il fuoco di quell'amore sono figura della loro perseveranza in questa buona operazione per la lunghezza dell'altare, per la larghezza della carità di Dio e del prossimo per la latitudine, speranza nell'attesa della divina visione per l'altezza].

⁹³ Rabano, *Enarrationes in librum Numerorum*, 1, cap. I (PL 108: 599).

⁹⁴ Rabano *Commentaria in Exechielem*, l. XVII, cap. 41 (PL 90: 973).

⁹⁵ Rabano, *Commentariorum in Exodum* (PL 108: 169).

en greinur pris / fors de la tere e del país» [Un uomo si deve considerare assai poco se, avendo avuto una tale origine e suo padre essendo così prode, non cercasse di rendersi illustre in terre straniere] (vv. 306-310) e lo stesso Milun poteva allontanarsi dal *locus dissimilitudinis* per andare verso la «*terram repromissionis*» [terra promessa].⁹⁶ Usando di una parafrasi evangelica, il giovane era pronto a *glorificare il padre* o come sostenuto da Smaragdo:⁹⁷

profecto Patrem clarificavit et Filius. Si autem tantummodo mortuus fuisset Filius, nec resurrexisset, procul dubio nec a Patre clarificatus esset, nec Patrem clarificasset: nunc autem resurrectione clarificatus a Patre, resurrectionis suae praedicatione clarificat Patrem. Hoc quippe aperit ordo ipse verborum: *Clarifica*, inquit: *Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te*; tamquam diceret: Resuscita me, ut innotescas toti orbi per me [il Padre e il Figlio glorificò. Ma se il Figlio fosse solo morto e non fosse risorto, non vi è dubbio che né Egli era stato glorificato dal Padre né avrebbe glorificato il Padre: ma ora con la Resurrezione è stato glorificato dal Padre, con la predicazione della sua Resurrezione glorifica il Padre. Lo rivela l'ordine stesso delle parole: Glorifica, disse, il Figlio Tuo come il Figlio glorifica Te. Come se avesse detto: Resuscita me affinché tutto il mondo Ti conosca].⁹⁸

Nel medioevo i rapporti tra mondo cristiano ed ebraismo furono caratterizzati da un'enorme varietà di posizioni che andarono dalle persecuzioni alla convivenza, ma i cristiani non smisero mai di pregare per la *reversionem*⁹⁹ di quel popolo ebraico che aveva respinto il messaggio di Cristo (De Lubac 1951-1961 /1963: 181 sgg.). Non è pertanto privo di significato che Sanz Per, parlando del suo compito,¹⁰⁰ ricorra alle parole pronunciate dal Figliol Prodigo al momento di ripresentarsi dal padre («Vadam ad patrem meum» [Tornerò da mio padre]) né che il distico «Li fiz respunt: “Par fei, bels pere, / assemblerai vus e ma mere!”» [Il figlio risponde: “In fede mia, padre, unirò voi e mia madre”»] (vv. 497-498) in cui il giovane cavaliere annuncia la sua intenzione di riunire i genitori echeggi la formula eucologica con cui Cristo chiese al Padre l'unità del mondo:

⁹⁶ Su questo argomento rimane sempre capitale la riflessione condotta da Courcelle (1957) e (1960) e Javelet (1967), da cui traiamo alcune delle considerazioni che qui seguono.

⁹⁷ Sant'Agostino pubblicò un *Tractatus adversus Judeos*, di data incerta, nel quale spiegò che le profezie dell'Antico Testamento si sono compiute in Cristo e nella Chiesa e richiamava alla carità nei riguardi degli ebrei. Ai suoi occhi gli ebrei sono un popolo-testimone tanto del male che della verità cristiana con le loro Scritture, con la loro dispersione, con la loro afflizione. Come Caino, erano portatori di un segno ma non dovevano essere uccisi (*Gen* 4,15). Ricordando *Rm* 11,22, Agostino chiese ai cristiani di condurli a Cristo e fece notare che Gesù e gli apostoli erano ebrei. Ai cristiani chiese di non considerare gli ebrei come rami spezzati, ma di camminare con loro nella luce del Signore: un richiamo, anche qui, alle dottrine di Paolo.

⁹⁸ Smaragdo di San Michele, *Collectiones in epistolas et evangelia* (PL 102: 217).

⁹⁹ Adamo Scoto, *Sermones*, 7, c. 14 (PL 198: 140).

¹⁰⁰ Vv. 457-466: «En talent ai e en pensé, / Hastivement mer passerai, / En ma cuntreie m'en irrai. / Saveir voil l'estre de mun pere, / Cum il se cuntient vers ma mere. / Tel anel d'or li mustera / E teus enseignes li dirai, / Ja ne me vodra reneier, / Ainz m'amerat e tendrat chier» [Ho pensato e ho intenzione di attraversare il mare per raggiungere la mia patria. Voglio scoprire come si comporta mio padre nei confronti di mia madre. Gli mostrerò il suo anello d'oro e gli darò così tante informazioni che non potrà ignorarmi, ma mi amerà e mi terrà caro].

Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quod dedisti mihi, ut sint unum sicut nos. Cum essem cum eis, ego servabam eos in nomine tuo, quod dedisti mihi, et custodivi, et nemo ex his periit, nisi filius perditionis, ut Scriptura impleatur. [...] Non pro his autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint; ut mundus credat quia tu me misisti. Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi illis, ut sint unum, sicut nos unum sumus. [Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi. Quand'ero con loro, io conservavo nel tuo nome coloro che mi hai dato e li ho custoditi; nessuno di loro è andato perduto, tranne il figlio della perdizione, perché si adempisse la Scrittura. Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola] (*Io* 17, 11-12 e 20-22)

Come all'invocazione cristica *Ut unum sint* si oppone l'azione del *filius perditionis*, dell'*antiquus hostis* che fin dalla Creazione avrebbe dovuto impedire che il *mundus credat*, così nel *Milun* l'anziano marito, il «barun de sa cuntree» [barone del suo Paese] (v. 491) cui era stata data in sposa la Dama, si interpone alla riunione tra Milun e la sua amata. In questa prospettiva il vecchio è figura di quell'Antica Legge che ingabbia il Popolo eletto e che ne impedisce la conversione (De Lubac 1951-1961 /1963: 114) ed è l'*alter ego* di quella Sinagoga¹⁰¹ nella quale i cristiani saranno portati per essere perseguitati prima della *parusia* finale.¹⁰² Nella visione polisemica la morte improvvisa dell'anziano coniuge smette pertanto di essere un artificio narrativo che ci consegna un insignificante *happy end* per assumere invece il senso di quella liberazione dalla condizione di cattività («Sunam dicitur captivitas; inde dicitur Sunamitis captiva, et intelligitur Synagoga a diabolo in perfidia captiva» [la prigionia è denominata Suna; per cui la prigioniera è chiamata Sunamite e si intende la Sinagoga imprigionata dal demonio nella perfidia]),¹⁰³ che è premessa necessaria alle nozze eterne. Pur entro i toni dell'aspra polemica giudeo-cristiana, la prospettiva del ricongiungimento (almeno alla fine dei tempi secondo Sant'Agostino)¹⁰⁴ tra i padri (gli ebrei) ed i figli (i cristiani) fu occasione di ininterrotta meditazione per la teologia monastica,¹⁰⁵ come dimostrano esemplarmente e in epoca prossima a Maria di Francia le parole con cui Anselmo di Canterbury esaminò l'origine ebraica dei genitori di Cristo.¹⁰⁶

¹⁰¹ Fuorviante ci sembra al proposito quel che si legge in Chernick (2007).

¹⁰² Cfr. *Lc* 21,12: «Sed ante haec omnia incipient vobis manus suas et persequentur tradentes in synagogas et custodias, et trahemini ad reges et praesides propter nomen meum» [Ma prima di tutto questo metteranno le mani su di voi e vi perseguiteranno, consegnandovi alle sinagoghe e alle prigioni, trascinandovi davanti a re e a governatori, a causa del mio nome].

¹⁰³ Honorius, *In Canticum*, I, 5 (PL 172: 455), cit. in De Lubac (1951-1961 /1963: 185).

¹⁰⁴ Agostino, *De Civitate Dei*, XX, 29 (PL 41: 704).

¹⁰⁵ Gli autori e polemisti cristiani sostennero sempre di amare il popolo ebraico e che le invettive e le polemiche, per rudi che fossero, originavano dalla preoccupazione per il destino delle anime degli avversari. Cfr. Pietro il Venerabile (PL 179: 509) e l'art. *Unité de l'Église*, in *DTC* (15: 2143-2230).

¹⁰⁶ Anselmo, *Commento all'epitome Luc.*, II, 41 (PL 158: 628).

Infine, prima di concludere ci sembra utile aggiungere un ultimo rilievo critico. A nostro avviso è possibile discernere la dimensione cronomimetica di Sanz Per anche nel discorso con cui la Dama commenta la scoperta di attendere un bambino¹⁰⁷ e le cui parole sembrano voler rimandare la memoria dell'uditorio all'evangelico dialogo tra Maria e l'arcangelo (*Lc.* 1,34 e 1,38): l'espressione «Ja ne sui jeo mie pucele»¹⁰⁸ echeggia, ovviamente per contrasto, il «virum non cognosco»; il vocabolo *ancele* riprende l'«ecce ancilla Domini» della Vergine; nei versi «Mut est dolente a demesure / e suvent regrette Milun», nonché nei successivi distici «ja ne l'oïsse aillurs retraire. / mieuz me vendreit murir que vivre!» e «Or m'estuvrat issi souffrir, / lasse! Quant jeo ne puis murir» è agevole individuare l'eco della pericope neotestamentaria «turbata est in sermone eius» (*Lc.* 1,28). D'altronde, analogamente al discorso che in *Yonec* la Dama rivolge allo sconosciuto sopraggiunto dall'aldilà (Lizzerini 2010), anche in *Milun* le parole della genitrice di Sanz Per scorrono in filigrana sul racconto dell'Annunciazione che si legge nel vangelo apocrifio dello Pseudo-Matteo: «quem cum vidit Maria, expavit et contremuit ... quae cum audivit, tremuit et expavit» [quando Maria lo vide s'impaurì e tremò e quando lo udì tremò e fu presa da paura] e «unde totus in angustiis positus, contremuit et exclamavit dicens: “Dominus Deus, accipe spiritum meum: quoniam melius est mihi mori quam amplius vivere» [poi, stretto tra le angustie, tremò e gridò dicendo: “Signore Dio, accogli il mio spirito: perché per me è meglio morire che vivere oltre”].¹⁰⁹

Riassumendo quanto fin qui emerso, riteniamo che una somma di indizi, di diversa natura e di differente peso specifico, concorrano a sostenere una lettura figurale del *lai* di Maria e ad avvalorare l'ipotesi che Maria, oltre a narrare una bella storia d'amore a lieto fine, abbia inteso anche illustrare l'unione tra Vecchia e Nuova Legge, cioè tra Sinagoga

¹⁰⁷ Vv. 128-148: «Mut est dolente a demesure / e suvent regrette Milun, / kar mut dute a mesprisum / de ceo qu'ele ot ëu enfant; / il le savra dementenant. / “Lasse, fet ele, que ferai? / Avrai seigneur? Cum le prendrai? / ja ne sui jeo mie pucele; / a tuz jurs mes serai ancele. / Jeo ne soi pas que fust issi, / ainz quidou aveir mun ami; / entre nus celisum l'afaire, / ja ne l'oïsse aillurs retraire. / Mieuz me vendreit murir que vivre! / Mes jeo ne sui mie delivre, / ainz ai asez sur mei gardeins / vieuz e jeofnes, mes chamberleins, / ki tuz jurz heen bone amur / e se delitent en tristur. / Or m'estuvrat issi souffrir, / lasse! Quant jeo ne puis murir”» [Si addolora oltre misura e sovente si lamenta di Milun, poiché ha molto timore della sua maternità; glielo dirà subito. “Ohimé, che farò? Avrò un marito? Come lo prenderò? Non sono vergine e sarò per sempre una serva. Non credevo che le cose sarebbero andate così: pensavo che mi sarei unita al mio amico; tra noi avremmo celato la cosa e nessuno ne avrebbe saputo nulla. Meglio mi varrebbe morire che vivere! Ma io non sono libera, anzi ho molti guardiani vecchi e giovani, miei ciambellani che ogni giorno odiano il vero amore e si diletano nella tristezza. Dovrò rassegnarmi alla mia sorte, visto che non posso morire”].

¹⁰⁸ Cfr. i vv. 55-64: «Quant aperceit qu'ele est enceinte, / Milun manda, si fist sa pleinte, / Dist li cument est avenu: / S'onur e sun bien ad perdu. / Quant de tel fet s'est entremise; / De li ert faite granz justise: / A gleive serat turmentee / U vendue en autre cuntree. / Ceo fu custume as anciens, / Issi teneient en cel tens» [Quando si accorse di essere incinta, chiamò Milun e si lagnò di aver perso il suo onore e la sua posizione, col mettersi in questa situazione. Sarà sottoposta a una terribile punizione: sarà torturata con la spada o venduta all'estero. Così era la consuetudine degli antichi, la si osservava allora].

¹⁰⁹ I riscontri sono forniti da A Valle (1990). Il testo apocrifio è edito in Tischendorf (1876: 69-71).

e Chiesa, e la realizzazione della profezia secondo cui quando gli ebrei saranno *regressi ad fidem* essi *suscipientur ad laetitiam* (*Ambrosiaster* cit. in de Lubac 1959-1961 /1963: 184). In questa prospettiva ci sembra che la glorificazione reciproca di Sanz Per e Milun mostrando *in utroque [...] divinitatis virtutem*¹¹⁰ innesti una graziosa storia “celtica” in un contesto escatologico e che, tramite la riconciliazione tra Milun e Sanz Per, Maria di Francia abbia dato vita, nel rispetto di quanto il pubblico si attendeva, a una storia che *significat*: il giovane Sanz Per non solo affranca la madre dalla *captivitas*, ma attraverso la «purgatio ab omni dissimilitudine» [purificazione da ogni dissimilitudine] conforma la vita di Milun alla Bellezza natale, ricostruendo la trinitaria perfezione originaria.¹¹¹ A nostro avviso la poetessa anglonormanna si sarebbe insomma appropriata della metafora sponsale così che anche in lei, come in Riccardo di San Vittore, *amor* e *ratio* condurrebbero alla *contemplatio*.¹¹²

Da quanto esposto proviamo a inferire alcune conclusioni.

La prima riguarda la natura contestuale del simbolismo medievale per il quale, cioè, non esisteva un valore universale, ogni testo essendo invece connotato da una propria grammatica simbolico-figurativa e spettando ai lettori (e al critico moderno) l'onere di isolarne i tratti specifici in base all'uso (Pickering 1970; Schapiro 1973; Marrow 1979). In secondo luogo, ci sembra che gli atti di cui sono intessuti trama e caratteri dei personaggi del *Milun* siano coerenti con quanto Maria preannuncia nel Prologo generale e che lei stessa ribadisce nella premessa al *lai*. Più specificamente, la figura di *Sanz Per* ci appare intrisa e definita da tratti cristici che spingono a riconoscere nella storia d'amore tra Milun e la Dama la figura analogica di uno dei grandi temi della storia della Salvezza e di un argomento tra i più discussi nei circoli intellettuali medievali e cioè quella conversione del popolo ebraico che sarebbe stata prodromica all'unione tra la Vecchia e la Nuova Legge (Dahan 1990: 339; Iogna-Prat 2000: 113, 157). Infine, pensiamo che Maria, usando del linguaggio biblico come matrice del suo discorso poetico (Lobrichon 2003: 57) secondo quel «concordisme verbal et doctrinal» con la Sacra Scrittura di cui parla Edouard Jauneau (1960), non abbia affatto abdicato all'intento di rendere *plaisibles* le sue storie ma anzi, dotandole di un sovrappiù di significato, sia volutamente venuta incontro all'orizzonte d'attesa (anche estetico) del suo pubblico.

Gerardo Larghi
Como

¹¹⁰ Ilario, *De Trinitate*, l. 3, cap. 12 (PL 10: 82).

¹¹¹ Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio super Cantica Canticorum*, Praefatio (PL 180: 473): «cum enim amamus quamcumque creaturam, non ad utendum ad te, sed ad fruendum in se, fit amor iam non amor, sed cupiditas, vel libido» [quando infatti amiamo una creatura non per arrivare a Te ma per usarne in sé, quest'amore non è amore ma cupidità o libidine].

¹¹² Riccardo di San Vittore, *Expositio super Cantica Canticorum*, c. 88 (PL 108: 504).

Bibliografia

- AND = *Anglo-Norman Dictionary*, <<https://anglo-norman.net>>.
- Auerbach, Erich, 1982, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli.
- Avallè, d'Arco Silvio, 1990, *Fra mito e fiaba. L'ospite misterioso*, in Id., *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Milano, Il Saggiatore, pp. 161-173.
- Baader, Horst, 1966, *Die Lais. Zur Geschichte einer Gattung der altfranzösischen Kurzerzählungen*, Frankfurt, Klostermann.
- Badel, Pierre-Yves, 1975, *Rhétorique et polémique dans les prologues de romans au Moyen Âge*, «Littérature» 20, pp. 81-94.
- Barrau, Julie, 2013, *Bible, lettres et politique. L'Écriture au service des hommes à l'époque de Thomas Becket*, Paris, Garnier.
- Baum, Richard, 1968, *Recherches sur les œuvres attribuées à Marie de France*, Heidelberg, Winter.
- Benoît, Jean-Louis, 2006, *Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge comme paradigme de la littérature*, in *Les clefs des textes médiévaux. Pouvoir, savoir et interprétation*, éd. Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 303-319.
- Berrouard, Marie-François, 1977 (éd.), *Oeuvres de Saint Augustin. Homélie sur l'évangile de Saint Jean XVII – XXXIII*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Bibring, Tovi, 2010, *Scènes érotiques, écriture courtoise. La symbolique naturelle dans les Lais de Marie de France*, «Clio. Femmes, Genre, Histoire» 31, pp. 185-196.
- Bisconti, Fabrizio, 2007, *Giacobbe*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Genova-Milano, Marietti 1820, coll. 2138-2139.
- Bloch, R. Howard, 2003, *The Anonymous Marie de France*, Chicago, University of Chicago Press.
- Braken, Pierre-Patrick ver, 1976, *Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*, Steenbrugge, Den Haag.
- Brightenback, Kristine, 1976, *Remarks on the 'Prologue' to Marie de France's Lais*, «Romance Philology» 30, pp. 168-177.
- Brucker, Charles, 1998 (éd.), *Marie de France, Fables*, Paris - Louvain, Peeters.
- Brzezinski Potkay, Monica, 1998, *The Parable of the Sower and Obscurity in the Prologue to Marie De France's 'Lais*, «Christianity and Literature» 57, pp. 355-378.
- Buc, Philippe, 1994, *L'Ambiguïté du livre: prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne.
- Burgess, Glyn S., 1977, *Marie de France: An Analytical Bibliography*, London, Grant and Cutler.
- Bynum, Caroline Walker, 2001, *Wonder*, in Ead., *Metamorphosis and Identity*, New York, Zone, pp. 37-75.
- Caluwé, Jean-Marie, 2000, *Le titre et la glose : l'art du « brief sermun » dans les Lais de Marie de France*, in Id., *Bagatelles pour l'éternité: L'art du bref en littérature*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, in rete all'indirizzo <<http://books.openedition.org/pufc/2605>>.
- Carruthers, Mary, 1990, *The book of Memory*, Cambridge, Cambridge UP.
- Castellani, Marie-Madeleine, 2007, *Au nom du père. Paternité et lignage dans la Première Continuation et Le Bel Inconnu*, in *Lignes et lignages dans la littérature arthurienne*. Actes du 3^e colloque arthurien organisé à l'université de Haute-Bretagne, 13-14 octobre 2005, éd. Christine Ferlampin-Acher, Denis Hüe, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 23-33.
- Chernick, Mary, 2007, *Marie de France in the Synagogue*, «Exemplaria» 19, pp. 183-205.
- Chrétien, Cligès = Micha, Alexandre, 1957 (éd.), Chrétien de Troyes, *Cligès*, Paris, Champion (CFMA).
- Chrétien, Chevalier = Roques, Mario, 1958 (éd.), Chrétien de Troyes, *Le Chevalier de la Charette*, Paris, Champion (CFMA).

- Chrétien, *Yvain* = Roques, Mario, 1960 (éd.), Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion (Yvain)*, Paris, Champion (CFMA).
- Chrétien, *Érec* = Roques, Mario, 1966 (éd.), Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, Paris, Champion (CFMA).
- Chrétien, *Graal* = Lecoy, Felix, 1973-1975 (éd.), Chrétien de Troyes, *Le conte du Graal (Perceval)*, Paris, Champion (CFMA).
- Courcelle, Pierre, 1957, *Tradition neo-platonicienne et traditions chrétiennes de la "Region de la dissemblance"* (Platon, Politique, 273d), «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 24, pp. 5-33.
- Courcelle Pierre, 1960, *Témoins nouveaux de la "région de dissemblance"*, «Bibliothèque de l'École des Chartes» 118, pp. 20-36.
- Cowell, Andrew, 2009, *Deadly Letters - "Deus Amanz" Marie's Prologue to the Lais and the dangerous nature of the Gloss*, «The Romanic Review» 88, pp. 337-356.
- Crisostomo, *Omèlie* = Sergio Zincone, *Giovanni Crisostomo, Omèlie sul Vangelo di Matteo*, Roma, Città Nuova, 2003.
- Dahan, Gilbert, 1990, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Editions du Cerf.
- Dahan, Gilbert, 1991, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel.
- Dahan, Gilbert, 2009, *Lire la Bible au Moyen-Age. Essais d'herméneutique médiévale*, Paris-Genève, Droz.
- Dahan, Gilbert, 2016, *La lutte de Jacob avec l'ange (Gn 32,23-32) dans l'exégèse médiévale*, «Revue Bénédictine» 126, pp. 150-180.
- Dalton, Emily, 2022, *Naming with Many Names: Reimagining Origins in Marie de France's Lais*, «Modern Philology» 119, pp. 311-331.
- Davy, Marie-Madeleine, 1968, *Le thème de l'ame-épouse chez Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry*, in *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, eds. Maurice Gandillac, Édouard Jeuneau, Paris-La Hague, Mouton, pp. 247-272.
- DECT = *Dictionnaire Électronique de Chrétien de Troyes*, in rete all'indirizzo <<http://www.atilf.fr/dect>>.
- Delcourt, Denise, 2005, *Oiseaux, ombres, désir: Ecrire dans les lais de Marie de France*, «Modern Languages Notes» 120, pp. 807-824.
- Demaules, Mireille, 2019, *Symboles et messages dans les Lais de Marie de France*, in *Les "Lais" de Marie de France: transmettre et raconter*, éd. Fleur Vigneron, Grenoble, Série Acta Litt&Arts, 9, in rete all'indirizzo <<http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actualittarts/472-symboles-et-messages-dans-les-lais-de-marie-de-france>>.
- Donà, Carlo, 1996-1997, *La cerva divina, Guigemar e il viaggio iniziatico*, «Medioevo Romanzo» 20, pp. 321-377 e 21, pp. 3-68.
- Drossner, Hubertus R., 2004, *The Chronology of Augustine's Sermones ad populum III: On Christmas Day*, «Augustinian Studies» 35, pp. 43-53.
- DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1950.
- Dupont, Anthony, 2012, *Augustine's Preaching on December 25. Gratia in Augustine's Sermones ad Populum on Christmas*, in *Tractatio Scripturarum, Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine's Sermons*, edd. Anthony DuPont, Gert Partoens, Mathijs la Berigts, Turnhout, Brepols.
- Fajen, Robert, 2009, *Die Schöpfung der Ehre: Zeichen und Symbole in den "Lais" der Marie de France*, «Poetica» 41, pp. 355-79.
- Fassò, Andrea, 2003, *Come in uno specchio. Songe emensonge da Chrétien de Troyes a Jean de Meun*, in Id., *Il sogno del cavaliere. Chrétien de Troyes e la regalità*, Roma, Carrocci, pp. 153-190.
- Filippo da Novara, *Des .iiij. tenz* = Melani, Silvio, 2015, *Filippo da Novara, Des .iiij. tenz d'aage d'ome, un'edizione critica*, Tesi di Dottorato in Scienze Linguistiche e Letterarie, XXVII

- ciclo, Università di Udine.
- Foster, Brian – Short, Ian, 1976-1977 (a cura di), Thomas of Kent, *The Anglo-Norman Alexander (Le Roman de Toute Chevalerie)*, London, ANTS 29-33, 2 voll.
- Fotz, Brewster R., 1975, *The Prologue to the Lais of Marie de France and the Parable of the Talents. Gloss and Monetary Metaphor*, «Modern Languages Notes» 90, pp. 558-564.
- Gallais, Pierre, 1988-1989, *Lexique signifiant des oeuvres narratives de Chrétien de Troyes*, Poitiers, CÉSCM.
- Di Girolamo, Costanzo, 2007, *Maria di Francia e il salut d'amor*, «Cultura Neolatina» LXVII, pp. 161-165.
- Guarienti, Angelico, 1953, *Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Matthaeum*, Torino, Marietti.
- Guerreau-Jalabert, Anita, 1983, *Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques. Rapprochements thématiques et observations de méthode*, ««Romania» 104, pp. 1-35.
- Guiette, Robert, 1954, *Symbolisme et «Senefiance» au Moyen-âge*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises» 6, pp. 107-122.
- Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio* = Verdeyen, Paul, 2007 (éd.), Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio super Cantica Canticorum*, Turnhout, Brepols.
- Hall Mccash, June, 2005, *Philomena's Window: Issues of Intertextuality and Influence in Works of Marie de France and Chrétien de Troyes*, in «De Sens Rassis». *Essays in Honor of Rupert T. Pickens*, edd. Keith Busby, Logan E. Whalen, Bernard Guidot, Amsterdam -Atlanta, Rodopi, pp. 415-430.
- Halpern, Maguy, 2017, *La Bible et le poil*, in *Histoire du poil*, éd. Marie-France Auzépy, Paris Belin.
- Hamel, Anton Gerard, 1885, *Li romans de carité (et) "Miserere", poème de la fin du XII^e siècle du Renclus de Moiliens*, Paris, Vieweg.
- Harf-Lancner, Laurence, 1990, *Introduction*, in *Lais de Marie de France*, éd. Karl Warnke, tr. Laurence Harf-Lancner, Paris, Librairie Générale Française.
- Hildegardis *LDO* = Derolez, Albert – Dronke, Peter, 1996, *Hildegardis Bingensis Liber divinatorum operum*, Turnhout, Brepols (CCCM, 92); ed. it. Cristiani, Marta –Pereira, Michela, 2003, *Ildegarda di Bingen, Il Libro delle opere divine*, Milano, Mondadori.
- Hoepffner, Ernst, 1971, *Les lais de Marie de France*, Paris, Champion.
- Iogna-Prat, Dominique, 2000, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier.
- Jaeger, C. Stephen, 2010, *Magnificence and the Sublime in Medieval Aesthetics: Art, Architecture, Literature, Music*, New York, Palgrave-Macmillan.
- Javelet, Robert, 1967, *Image et ressemblance au douzième siècle de Saint Anselme à Alain de Lille*, Strasbourg, Letouzey et Ané.
- Javelet, Robert, 1968, *L'amour spirituel face à l'amour courtois*, in *Entretiens sur la Renaissance du XII^e siècle*, eds. Maurice de Gandillac, Édouard Jeuneau, Paris-La Haye, Mouton, pp. 309-346.
- Jeuneau, Édouard, 1960, *Macrobe source du platonisme chartrain*, «Studi Medievali» serie 3^a, 1, pp. 3-24.
- Jung, Marc-René, 2009, *L'Ovide moralisé: de l'expérience de mes lectures à quelques propositions actuelles*, in *Ovide métamorphosé: les lecteurs médiévaux d'Ovide*, eds. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille, Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, pp. 107-122.
- Kelly, Douglas, 1992, *"Diversement comencier" in the "Lais" of Marie de France*, in *In Quest of Marie de France, a Twelfth-Century Poet*, ed. Chantal A. Maréchal, Lexington /Queenston /Lampeter, Edwin Mellen, pp. 107-122.
- Krueger, Roberta L., 2011, *The Wound, the Knot, and the Book: Marie de France and Literary Traditions of Love in the Lais*, in *A Companion to Marie de France*, ed. Logan E. Whalen,

- Boston, Brill, pp. 55-87.
- Lazzerini, Lucia, 2000, *Gli enigmi di Chrétien de Troyes: un 'senso ulteriore' in «Erec et Enide»?*, in *Carmina semper et citharae cordi: études de philologie et de métrique offertes à Aldo Menichetti*, éd. Marie-Claire Gérard-Zai, Genève, Slatkine, pp. 117-134.
- Lazzerini, Lucia, 2010, *Silva portentosa. Enigmi, intertestualità sommerse, significati occulti nella letteratura romanza dalle origini al Cinquecento*, Modena, Mucchi.
- Lazzerini, Lucia, 2022, *Specula principis, ideologia della sovranità e letterature romanze medievali: dal Policraticus a Érec et Enide, dall'Alexandreis al Libro de Alexandre*, in *Biblia regum, Bibbia dei re, Bibbia per i re*, a cura di Franca Elo Consolino, Chiara Staiti, Brepols, Turnhout, pp. 143-164.
- Leupin, Alexandre, 1991, *The Impossible Task of Manifesting Literature. On Marie de France's Obscurity*, «Exemplaria» 3, pp. 221-242.
- Lobrichon, Guy, 2003, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard.
- López Muñoz, Juan Manuel, 2008, *Agents et fonctions de la circulation des discours dans les Lais de Marie de France*, «L'information grammaticale» 118, pp. 27-32.
- Lubac, Henry de, 1959-1961 /1963, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier.
- Maddox, Donald, 2000, *Fictions of Identity in Medieval France*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Marrow, James H., 1979, *Passion iconography in Northern European art of the Middle Ages and Early Renaissance: a study of the transformation of sacred metaphor into descriptive narrative*, Courtrai, Van Ghemmert Publishing Company.
- McGinn, Bernard, 2008, *Storia della mistica cristiana in occidente. Lo sviluppo (VI -XII)*, Genova - Milano, Marietti.
- Ménard, Philippe, 1979, *Les lais de Marie de France*, Paris, PUF.
- Ménard, Philippe, 1995, *Compléments bibliographiques sur les Lais de Marie de France*, in *Amour et merveille. Les Lais de Marie de France*, éd. Jean Dufournet, Paris, Champion, pp. 189-218.
- Mendoza Ramos, Maria de Pilar, 2002, *Le discours direct dans les Lais de Marie de France*, in *La littérature au féminin*, Grenada, Comares.
- Meyer, Paul, 1883, *La vie de saint Grégoire le grand traduite du Latin par frère Angier religieux de Sainte-Frideswide*, «Romania» 12, pp. 145-208.
- Mikhaïlova, Maria, 1996, *Le présent de Marie*, Paris, Diderot.
- Mikhaïlova, Maria, 1997, *L'espace dans les Lais de Marie de France: lieux, structure, rhétorique*, «Cahiers de civilisation médiévale» 40, pp. 145-157.
- Montanari, Cesare A., 2006, «Per figuras amatorias». *L'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.
- Moreau, Jean-Luc, 1985, *La citez siet sur Duëlas. A propos des lais d'Yonec et de Milon*, «Romania» 106, pp. 492-504.
- Nightingale, Jeanne A., 1993, *De l'épithalame au roman courtois: l'exégèse ad litteram du Cantique des cantiques comme modèle heuristique pour la "conjointure" de Chrétien de Troyes*, in *Érec, ou l'ouverture du monde arthurien. Actes du colloque du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie – Jules Verne*, Amiens 16-17 janvier 1993, Greifswald, Reineke Verlag, pp. 75-87.
- Obry, Vanesse, 2013, «Et pour ce fu ainsi nommee». *Linguistique de la désignation et écriture du personnage dans les romans français en vers des XII^e et XIII^e siècles*, Genève, Droz.
- Pickering, Frederick, 1970, *Literature and art in the Middle Ages*, Coral Gables (Fla), University of Miami Press.
- Plummer, John F., 1974, *Bien dire and bien aprandre in Chrétien de Troyes' Erec et Enide*, «Romania» 95, pp. 380-394.
- Podolak, Pietro – Zago, Anna, 2016, *Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: edizio-*

- ne dell'opuscolo De minoritate. Appendice: edizione della lettera ad Alessio, «Revue des études byzantines» 74, pp. 77-170.
- Poirel, Dominique – Janecki, Marcin Jan, 2021 (eds), *Omnium Expetendorum Prima Est Sapientia. Studies on Victorine Thought and Influence*, Turnhout, Brepols.
- Poirion, Daniel, 1986, *Résurgences*, Paris, PUF.
- Pope, Mildred Katharine, 1934, *From Latin to Modern French with Especial Consideration of Anglo-Norman. Phonology and Morphology*, Manchester, Manchester University Press.
- Ribard, Jacques, 1976, *Les romans de Chrétien de Troyes sont-ils allégoriques?*, «Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises» 28, pp. 7-20.
- Ribard, Jacques, 1980, *Le Lai d'Eliduc: étude thématique*, in *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Monsieur Charles Foulon*, professeur de langue et littérature françaises du Moyen Âge et de la Renaissance, par ses collègues, ses élèves et ses amis. Tome I, Rennes, Institut de français, Université de Haute-Bretagne, Rennes, Institut de français, Université de Haute-Bretagne, pp. 295-299 (poi in Ribard 2001: 107-114, da cui si cita).
- Ribard, Jacques, 1984, *Le moyen âge. Littérature et symbolisme*, Paris, Champion.
- Ribard, Jacques, 1995, *Du mythique au mystique. La littérature médiévale et ses symboles. Recueil d'articles offert par ses amis, collègues et disciples*, Paris, Champion.
- Ribard, Jacques, 1997, *Le Chevalier de la Charrette. Une allégorie du salut?*, «L'École des lettres» 10, pp. 131-140 (poi in Ribard 2001: 131-140, da cui si cita).
- Ribard, Jacques, 2001, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Champion.
- Rider, Jeff, 2001, *Wild Oats. The Parable of the Sower in the Prologue to Chrétien de Troyes' Conte du Graal*, in *Philologies Old and New. Essays in Honor of Peter Florian Dembowski*, edd. Carol Chase, Joan Tasker Grimbert, Princeton, NJ: Edward C. Armstrong Monographs, pp. 251-266.
- Rossi, Carla, 2006, *Marie, ki en sun tens pas ne s'oblie. Marie de France: la Storia oltre l'enigma*, Roma, Il Bagatto Libri.
- Rossi, Carla, 2009, *Marie de France et les érudits de Cantorbéry*, Paris, Classiques Garnier.
- Rychner, Jean, 1981, *Les lais de Marie de France*, Paris, Champion.
- Scoto, *Periphyseon* = Jeaneau, Édouard, 1999 (a cura di), *Iohannes Scottus, Periphyseon*, Turnhout, Brepols.
- Scoto, *Tractatus in Matheum* = Cavallini, Andrea, 2010-2011, *Divina scriptura mundus est intelligibilis. L'ermeneutica biblica nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, tesi di dott., Univ. di Salerno, pp. 231-235.
- Serra, Patrizia, 2019, *Yonec, Latüistic, Milun: il percorso esemplare verso il dominio di sé*, in *Balaus annus et bonus. Miscellanea di studi in onore di Maurizio Viridis*, a cura di Patrizia Serra, Giulia Murgia, Firenze, Cesati, pp. 151-170.
- Schapiro, Meyer, 1973, *Words and pictures: on the literal and the symbolic in the illustration of a text*, La Haye-Mouton-Paris, De Gruyter.
- Shields, Hugh, 1917, *Le Livre de Sibille by Philippe de Thaon*, London, ANTS (37).
- Simonetti, Manlio, 1976 (a cura di), *Origene, Commento al Cantico dei Cantici*, Roma, Città Nuova ed.
- Spitzer, Leo, 1943, *The Prologue to the "Lais" of Marie de France and Medieval Poetics*, «Modern Philology» 41, pp. 96-102.
- Spitzer, Leo, 1985, *Maria di Francia, autrice di favole problematiche*, in Id., *Saggi di critica stilistica*, Firenze, Le Monnier, pp. 15-68.
- Skörup, Povl, 1981, *Les prologues qui précèdent le lai de Guigemar*, «Revue Romane» 16, pp. 166-175.
- Tilliette, Jean-Yves, 1998, *Baudri de Bourgueil, poèmes*, Paris, Les Belles Lettres.
- Tischendorf, Constantin von, 1876, *Evangelia apocrypha*, Lipsiae, H. Mendelssohn.

- Toubert Pierre — Mouret Pierre, 2009, *Remploi, citation, plagiat: conduites et pratiques médiévales, Xe-XIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velazquez.
- Trachsler, Richard, 2001, *Les Fables de Marie de France. Manuscrits et éditions*, «Cahiers de civilisation médiévale» 44, pp. 45-63.
- Verdeyen, Paul – Ceglar, Stanislaw, 2003, Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia /2 (Expositio super Cantica canticorum / Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum cura et studio P. Verdeyen)* Turnhout, Brepols.
- Virdis, Maurizio, 2001, *Gloser la lettre. Marie de France, Renaut de Beaujeu, Jean Renart*, Roma, Bulzoni.
- Walter, Philippe, 2019, *Marie 'de France' a-t-elle écrit des "Lais"?* *Questions de terminologie littéraire au XII^e siècle*, «Acta Litt&Arts» 9, in rete all'indirizzo <<http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/469-marie-de-france-a-t-elle-ecrit-des-lais-questions-de-terminologie-litteraire-au-xiie-siecle>>. Warncke, Karl, 1898 (a cura di), *Marie de France, Die Fabeln*, Halle, Niemeyer.
- Warncke, Karl, 1900 (a cura di), *Die Lais der Marie de France*, Halle, Niemeyer.
- Wells, David Arthur, 2005, *Friedrich Ohly and Exegetical Traditio: Some Aspects of Medieval Interpretation*, «Forum for Modern Language Studies» 41, pp. 43-70.
- Wisse, Maarten – DuPont, Anthony, 2014, *Nostis qui in schola Christi eruditi estis, Iacob ipsum esse Israel: Sermo 122, In Iohannis euangelium tractatus 7 and the Donatist and Pelagian Controversies*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 18, pp. 302-325.
- Zambon, Francesco, 2007, *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, Milano, Mondadori.
- Zambon, Francesco, 2012, *Metamorfosi del Graal*, Roma, Carocci.

«Ce li pleroit molt a oïr» (v. 13)
Merveilleux e prospettive storiche in Claris et Laris

ABSTRACT: *Claris et Laris*, scritto verso la fine del XIII secolo (1270), è il più lungo romanzo arturiano. I suoi eroi, Claris, che diventerà signore di Guascogna, e Laris, che sarà re di Germania, non sono eroi imperfetti, in cerca di una perfezione, ma eroi perfetti che difendono un territorio, esteso dalla Spagna alla Danimarca, dove sono onorate le migliori qualità cavalleresche.

ABSTRACT: *Claris er Laris*, written towards the end of the 13th Century (1270), is the longest Arthurian Romance. Its heroes, Claris, who will become king of Gascony, and Laris, then king of Germany, are not imperfect heroes, in search of an inner perfectios, but perfect heroes who defend a teritory extending from the Spain to Denmark, where the best chivalric qualities are honored.

PAROLE-CHIAVE: *Claris et Laris*, romanzo in versi post-Chrétien, manoscritto BnF fr.1447, avventure molteplici, nuovi eroi arturiani

KEYWORDS: *Claris et Laris*, Post-Chrétien Verse Romance, Manuscript BnF fr. 1447, Multiple Quests, New arthurian Heroes

In un lavoro dedicato ai manoscritti che hanno veicolato la tradizione dei “post-Chrétien verse romances” (o “epigonal romances”) Keith Busby (2007) ha osservato come, nel XIII e XIV secolo, la maggior parte di questi testi sia stata affidata ad un’esigua tradizione codicologica, limitata numericamente per lo più ad un solo esemplare. Come inoltre tale limitazione debba essere messa in relazione con le esigenze di un pubblico esso stesso assai contenuto, conferendo buone ragioni all’osservazione di Beate Schmolke-Hasselmann che in questa situazione si dovesse vedere la volontà di un pubblico di pochi committenti, veri e propri *aficionados*, che si fa anche più raro e specialistico con il progressivo scivolare verso la fine dell’età feudale, quando la committenza risponde a precise esigenze di un peculiare “orizzonte d’attesa” (Schmolke-Hasselmann 1980). Nel novero dei manoscritti in oggetto, particolare rilievo va conferito al manoscritto Chantilly Condé 472, redatto forse nell’Hainaut nella seconda metà del XIII secolo, nel quale hanno trovato posto (insieme con alcune copie di *Erec et Enide*, *Chevalier de la Charrette* e *Chevalier au lion*) romanzi “epigonali” di grande pregio, come le *Merveilles de Rigomer* o il *Bel Inconnu* di Renaut de Beaujeu (Busby 2007: 12-18).

Nel fondamentale *Codex and Context*, Busby ha rimarcato poi come si possano rilevare tendenze politiche precise per i manoscritti che trascrivono questi testi, redatti nell’ambito, se non in vista, di specifiche coordinate storiche (Busby 2002: 405-436). Come inoltre nel gruppo, insieme con lo Chantilly Condé 472, risulti rimarchevole quel manoscritto della BnF di Parigi che è contrassegnato con la segnatura BnF fr. 1447. In questo sono copiati tre testi, vale a dire, insieme con *Floire et Blanchefleur* ed una versione tra le più complete della *chanson* di *Berte aus grans piés* di Adenet le Roi, il romanzo di *Claris et Laris* (Busby 2002: 430-431). Con gli altri manoscritti che conservano questa produzione tardiva, il 1447 può essere messo in relazione con aspirazioni, se non con programmi, storicamente definiti. Non è improbabile che sia stato confezionato per una cerchia della nobiltà lorenese, per ricordare un glorioso passato e sostanziare nuove aspirazioni: «And like a good number of the other manuscripts, fr. 1447 is concerned with the fate of empires, and while history does not provide a perfect match for events related in the narratives, general issues are clearly discernible. In addition to military activity, imperial and regal power is maintained and expanded through marriage alliances and lineal descent» (Busby 2002: 430). Con la somma dei suoi tre testi, e come altri manoscritti, il 1447 mostra infatti «a distinct westward movement, through Eastern setting of *Floire et Blancheflor* through the pre-Carolingian Frankish kingdom of *Berte* to the Arthurian Britain of *Claris*» (Busby 2002: 430-431).

Al di là, dunque, della materia fortemente contrassegnata da notevoli esiti di *merveilleux* e *féerie*, in questi manoscritti (in se stessi e nei testi che in essi sono contenuti), e segnatamente nel 1447, si possono rilevare elementi distinti da una dimensione inter-

Dal v. 89 l'Autore passa dunque al racconto delle avventure *de Bretagne*, soffermandosi sugli avvenimenti cui vanno incontro due giovani cavalieri, Claris e Laris. La lunga narrazione (è il più lungo romanzo arturiano, come notava ironicamente Gaston Paris)⁴ è densa di episodi che è difficile sintetizzare nei molti momenti significativi, sovente ripetitivi e debitori forse all'eccesso alle invenzioni romanzesche precedenti,⁵ tuttavia, come ancora Paris riconosceva, ben collegati tra loro e con il nucleo centrale.

Alla corte del re di Guascogna Ladon, vecchio di cento anni, il giovane cavaliere Claris si innamora della regina, la giovane Lidoine, figlia del re di Germania. Non volendo trasgredire al suo giuramento di fedeltà feudale, Claris si allontana dalla corte, insieme con il cavaliere Laris, che è fratello di Lidoine. I due giungono in Bretagna, nel regno di re Artù e devono subito offrire prova del loro valore. Affrontano dunque una serie di avventure, durante le quali liberano numerosi cavalieri, e giungono nella foresta di Broceliande, dove di Laris si innamora la fata Madoine, che li abita in un castello incantato con Morgana ed altre fate. Prigionieri nella foresta, una notte Claris rivela involontariamente a Laris il suo amore per la sorella. Dopo altre avventure, tra cui quella per liberare il re Brandaliz e uccidere un enorme *guivre* e i suoi sette serpenti, i due cavalieri devono tornare in Guascogna, dove il re di Spagna Savari assedia Ladon, e riescono a vincerlo. Ferito, Claris è curato da Lidoine e le dichiara il suo amore. Madoine non ha, nel frattempo, cessato di cercare Laris, che riesce a rapire portandolo in Broceliande. Claris, in compagnia di Gauvain, Yvain e di altri nove cavalieri, va alla sua ricerca. Altre avventure sono narrate, in molteplici *entrelacements* che seguono il cammino di ciascuno, sino a quando Laris non viene liberato e trova un nuovo, e più degno amore, in Marine, sorella di Yvain. Quando il re di Guascogna muore, il re di Spagna ne invade di nuovo il paese e rapisce Lidoine. Re Artù interviene con un esercito e libera Lidoine, che Claris può adesso sposare. Altre avventure si susseguono. I cavalieri devono però ritornare alla corte arturiana perché Tallas, re di Danimarca, ha attaccato Marine e suo padre Urien. Artù e i suoi combattono aspramente, riportando infine la vittoria, ma i Danesi catturano Laris, alla cui ricerca si impegnano questa volta trenta cavalieri, contro cui Tallas muove con l'aiuto del fratello Salahadin, e del re di Russia Baraton: la loro sconfitta permette la liberazione di Laris. In un ultimo episodio, Artù difende Henri, padre di Laris e Lidoine, dalla prepotenza di Saris, re d'Ungheria. Con le nozze con Lidoine, Claris è divenuto re di Guascogna (e Spagna), Laris diverrà invece signore di Germania, cui Artù unisce la conquistata Danimarca.

Nel testo, numerose *quêtes*, battaglie, tornei, sono esposti e ripresi, organizzando, attraverso ripetizioni e digressioni, una struttura sorretta da alcuni punti fissi. Per Douglas Kelly, ad esempio, la distribuzione narrativa di *Claris et Laris* (da lui giudicata «careful», per l'accorto uso di «double and multiple quests», Kelly 1969: 261) comporta tre fasi distinte, contrassegnate da molteplici inchieste cavalleresche, separate tra loro da due

⁴ Paris (1888: 124-136) Per Paris, *Claris et Laris* «c'est un vrai produit de décadence, une perpétuelle imitation d'imitations, une interminable compilation de lieux communs». Egli riconosceva però come: «les épisodes de ce roman étant très nombreux, généralement courts et cependant rattachés entre eux et au récit central avec une certaine habileté, dans un plan générale que l'auteur a du établir d'avance et méditer longuement» (p. 124). Questo riconoscimento non aveva però impedito a Paris di ironizzare sulla lunga impresa di Alton (p. 133).

⁵ Il nome della regina Lidoine, e il *compagnonnage* di Claris e Laris, ad es., sembrano rimandare (e vistosamente) al romanzo di Raoul de Houdenc *Meraugis de Portlesguez*. Per un'analisi generale dei prestiti del romanzo dalla letteratura arturiana cfr. Pierreville 2008: 48-49, Klose (1916) e Kelly (2006: 435) dove sono rilevati prestiti dalle *Continuations* del *Perceval*, dal *Bel Inconnu*, dall'*Âtre Périlleux*, e appunto da *Meraugis*.

passaggi di transizione, centrati sulla ricerca di Laris perduto e imprigionato, cui fanno da cornice un'Introduzione, che narra dell'amore di Claris per Lydaine, ed una Conclusione, con il matrimonio di Laris e Marine (Kelly 1969: 261-262). Per Corinne Pierreville la costruzione passa attraverso una duplicazione, vale a dire la ripetizione di numerosi "doppi", che prendono avvio a partire dalla coppia cavalleresca di Claris e Laris, e segnano poi l'azione, con due passaggi in Bretagna, due prigionie e ricerche di Laris, due invasioni del re di Spagna, due guerre contro i Danesi, due tornei cui i due amici partecipano.⁶

Una distinzione binaria, a grandi linee distribuita in due settori, può in effetti essere osservata. Si può raccogliere da una parte lo spazio⁷ cui appartengono Claris e Laris e la corte arturiana, mentre dall'altra si pone un ulteriore spazio doppio, diviso tra Broceliande, dunque lo spazio della *féerie*, e quello delle diverse corti che portano oppressione e lotta ai regni di Guascogna, di Germania, e di Bretagna. La relazione tra i due spazi avviene attraverso l'*aventure*, intesa come termine di identificazione pressoché 'tecnica' e specifica. Dall'uno all'altro spazio è suscitato ogni volta, attraverso l'impegno di Claris e Laris e di Artù, un movimento avvolgente, che, da una fase iniziale di peculiare, e momentanea, messa in questione di una data situazione, si dispone sino alla fine dell'evento descritto attraverso momenti di coinvolgimento, di scontro, di scioglimento di volta in volta risolutivo. La definizione di ogni singola avventura, che, lo si ripete, è in sé conclusa, non esclude tuttavia un margine di possibile ripresa: un esile richiamo può restare in sospenso ed essere successivamente riattivato per dare avvio ad una nuova avventura indipendente (o che tale appare). Come ad esempio avviene per il duplice assalto del re di Spagna: nella sua prima declinazione, Claris e Laris riescono a vincere Savari senza che, in apparenza, la sua azione debba, e possa, essere replicata. Una seconda occasione si ripropone invece più oltre, e dopo che molti avvenimenti di differente natura si sono succeduti, nella quale di nuovo il re porta grave pena al regno di Guascogna, di nuovo è affrontato e vinto, questa volta per opera di re Artù, in un'occasione che niente parrebbe dover collegare agli svolgimenti della prima invasione. Riproposizioni analoghe, senza collegamento con la precedente prima proposizione, eppure di nuovo attivate in una nuova prova, si possono dire, ad esempio, per i molteplici incontri tra Laris e Madoine, che certo potrebbero non essere conclusi in una sola volta, ma vengono ad essere ripresi come se si occasionassero ogni volta per la prima volta, quasi come suscitate ogni volta da una differente relazione. Analogamente, per tutta la stesura del romanzo, si susseguono enunciazioni di un evento,

⁶ «On relève ainsi deux périple en Bretagne, deux quêtes de Laris, deux guerres contre les Espagnols et deux guerres contre les Danois ou encore deux tournois auxquels les compagnons participet incongnito» (Pierreville 2008: 45, nota 26).

⁷ 'Spazio' inteso come 'sfera culturale', 'semiosfera', secondo la definizione di Lotman–Uspenkij (1975).

conclusioni e riprese delle medesime.

Le *aventures* si dispongono tra loro secondo una sequenza ininterrotta di unità ciascuna narrativamente valida in se stessa, che prosegue senza interruzione aggregandosi alla seguente secondo un collegamento di ordine definibile più come paratattico che come ipotattico. La struttura è quella di una successione lineare, ordinata in senso orizzontale, mai verticistico e vettoriale, di singoli casi disposti in vista di un ritorno alla stabilità consueta al mondo cavalleresco, che un evento esteriore ha messo in crisi.

Questa disposizione permette di cogliere una netta differenza con le *Merveilles de Rigomer*, altro romanzo arturiano tardivo che viene sovente avvicinato a *Claris et Laris* (Kelly 1969). Nelle *Merveilles* (ed. Foerster–Breuer 1908-1915, Chênerie 1989: 957-1037) la sequenza delle occasioni che vedono Lancelot, cavaliere perfetto ma caduto in uno stato di imperfezione per una mancanza momentanea (la curiosità di conoscere le ‘meraviglie’ del regno irlandese di Rigomer, di cui pur si impegna a liberare la regina prigioniera di un incantesimo), si svolge, ed evolve, attraverso una dimensione verticale, prospettica, dove gli eventi avventurosi sono disposti *in crescendo* sino ad una liberatoria occasione terminale, che chiude la narrazione. Dopo una prima parte, cioè, dove Lancelot, unico *héros*, passa di avventura in avventura, nella ricerca inesausta, proiettata verso la lontananza di Rigomer, per cadere, in una sezione centrale, prigioniero delle magie di questo regno incantato, ed una seconda parte affidata all’*entrelacement* delle ricerche dei numerosi cavalieri arturiani che cercano di liberarlo, dove però l’ordine della narrazione lo vede di nuovo come centro e coordinatore, sino al finale episodio di Quintefuelle, il testo delle *Merveilles de Rigomer* è impostato su un piano che non conosce stasi, né interruzione, sino allo scioglimento (Lecco 2013: 23-28). Scioglimento che invece *Claris et Laris* trova, contingentemente, alla fine di ogni *aventure*, senza tuttavia mai concluderlo realmente, per riproporlo ancora, affidando poi (come si dirà) la sua conclusione ad una composizione che si potrebbe dire concettuale e ideale.

Sotto questa impostazione, un’altra differenza intercorre tra i due romanzi. Nelle *Merveilles* Lancelot, che è personaggio centrale, se non anzi l’unico autentico personaggio, viene interpretato come figura in evoluzione: temporaneamente imperfetto, una volta rinsavito dagli eventi di Rigomer, egli cerca di tornare alla perfezione, che lo obbliga a intraprendere un itinerario salvifico ma faticoso, che lo porta a riacquistare lo stato desiderato dopo molte prove (Lecco 2022). Claris e Laris sono invece ritratti come perfetti, dotati di ogni virtù cavalleresca, esenti ed estranei alla necessità di dover cercare la condizione autonoma e definita che possiedono, si direbbe, per natura, consustanzialmente sin dall’avvio delle loro vicende. Sotto questo aspetto, essi sono anche immutabili: nel corso del romanzo, anche nelle vorticose vicende in cui sono coinvolti, essi non subiscono dimidiazioni del proprio valore, anche quando possono, come avviene a Laris, cadere pri-

gionieri, né, peraltro, ottengono un miglioramento, il completamento di una condizione interiore che è data invece da sempre come compiuta.

2. Romanzo e storia

Perché questo accada, si può forse ipotizzare attraverso una definizione del significato che vengono a rivestire le forze che si presentano come oppostive nel romanzo, che sono, come si è detto, coloro che abitano Broceliande e i signori delle molte terre che circondano i regni di Claris e di Laris. Nel primo caso si tratterà delle fate che hanno eletto la foresta come propria dimora, nei romanzi arturiani, e segnatamente nelle *Merveilles de Rigomer*, coloro che abitano Broceliande, vale a dire Morgane e le fate di cui essa è signora, possono talora avere un valore negativo, di oppositrici e incantatrici (come, nei romanzi arturiani, per lo più avviene a Morgana), oppure rivestirne uno positivo, che le qualifica come aiutanti e amanti fedeli: così, ad esempio avviene, sempre nelle *Merveilles*, alla fata Lorie, che è amante di Gauvain e con lui spesso desiderosa, e in grado, di portare salvezza agli altri cavalieri. In *Claris et Laris* la connotazione che è attribuita al popolo della *féerie* è invece sempre negativa, di una negatività estrema che si esercita direttamente sui cavalieri che diventino preda delle loro arti. Anche quando parrebbe porsi come riconoscibile positivamente, l'interpretazione svela un risvolto distruttivo. Quando giungono in Broceliande, Claris e Laris vedono apparire davanti a loro una *courtoise damoisele*, v. 3576, che offre loro ospitalità in una «valee trop delitable» [valle piacevolissima], v. 3594. I due amici accettano, pur con qualche perplessità, poiché, entrati nella foresta, non vedono più la *charriere* ('sentiero') che hanno appena percorso, scomparsa che li induce a pensare di essere in prossimità di una qualche «deable, o feerie ou enchantement» [stregoneria, magia o incantesimo], vv. 3631-3633. Una volta entrati nel castello che è al centro della foresta, accolti da dodici dame, apprendono dalla loro signora, *Morgain la fee*, che là dove sono giunti godranno di ogni onore e di ogni bene, ma non potranno più andarsene:⁸

Et puis que ci estez venuz	
A grant honor serez tenuz	
Ceanz nos ferez compaignie	3672
Tretouz les jours de vostre vie.	
Toutes sonmes a vo voloir,	
Si ne vous en doit pas doloir,	
Car a vostre vouloir avrez	3676

⁸ Su questo passo cfr. Harf-Lancner (1989: 402-410, specialmente 404) e Pierreville (2008: 47): «La beauté, la magnificence, l'harmonie du monde féerique ne constituent qu'un leurre vite dissipé». Sul ruolo di Morgana cfr. anche Vinaver (1970: 1077-1083).

Tout ce que demander savrez
 Et pour penser a grant loisir,
 Fors tant que ne porrez issir
 Ja mes de ceste enfermerie. 3680
 Sachiez, n'est pas gaberie.

[E poiché siete venuti qui, / sarete tenuti in grande onore. / In questo luogo ci farete compagnia / tutti i giorni della vostra vita. / Tutte obbediamo ai vostri voleri, / così che non dobbiate dolervene, / ché a vostra volontà avrete / tutto quello che vorrete chiedere / e pensare per il vostro piacere. / Solo, però, non potrete mai uscire / da questa prigione. / Sappiatelo bene, non sono vane parole].

L'affermazione suscita l'ira di Claris, «par .i. petit qu'il ne muert d'ire» [poco manca che muoia di rabbia], v. 3686, con la razionale argomentazione che « force n'est mie raison, / Ainz est orgueill et deraison» [forza non è mica ragione, / anzi è superbia e pazzia], vv. 3902-3903, forza cui però deve sottomettersi. Laris pare meno toccato dalla prigione; starà a lui trovare il modo per uscirne, in sostanza ricorrendo alla seduzione di un'altra delle fate, Madoine, che, peraltro, accoglie più che bene le sue profferte. Laris avrà però modo di pentirsene, poiché Madoine, una volta i due amici tornati in libertà, non cesserà di cercarlo ed anzi perseguirlo. Laris finirà per coglierne l'intima orribile natura, quando la fata, che ha preso prigioniera Marine, una notte gli appare, sorprendendolo nel sonno, pronta a perseguirlo. Laris reagisce, giudicandola 'vecchia strega' e 'pazza':

Estes vos la vielle sorciere,
 Madoine la vielle desvee. 29394

[Voi siete la vecchia strega / Madoine, la vecchia pazza]

e assalendola:

Mes Laris se prent a torner,
 A ses deus mains le vielle prent 29404
 Et cele s'estoit fierement,
 Mes tant ne se sot demener
 Qu'il la vueille lessier aller...

[Ma Laris torna indietro, / con tutte e due le mani afferra la vecchia, / e quella si dibatte con forza, / ma non sa agitarsi tanto / da convincerlo a lasciarla andare].

Poco dopo, giunge ad aiutarlo la sua *mesnie* cavalleresca, che egualmente vede e deplora 'la vecchia':

La vieille voient, qu'il teneit 29416

[Vedono la vecchia che teneva stretta]

Dunque *Claris et Laris* opera una demistificazione dello spazio della *féerie*, lo ri-

fiuta, giudicandolo negativamente per sostanza ma anche per apparenza: nei testi arturiani e non solo, alle fate, benigne o maligne esse siano, sono attribuite bellezza e costante giovinezza, che pertengono alla loro natura oltremondana. Per *Clariss et Lariss* né tale appartenenza, né la peculiarità di Broceliande, sono bastevoli ad evitarne l'illusorietà. Lo spazio della *féerie* è da condannare, perché è uno spazio falso.⁹

Altrettanto criticamente impostato è lo spazio che viene dedicato alla definizione dei regni che compaiono nel romanzo. Tutti, sia quelli connotati positivamente, sia quelli che lo sono negativamente ed operano in contrasto rispetto ad essi, sono designati attraverso l'attribuzione di un nome che – a differenza di quanto sovente accade nella scrittura romanzesca – va ricondotto ad una indicazione specifica. Claris e Laris sono parte di un credibile regno di Guascogna, governato da un sovrano che ha per moglie la figlia del re di Germania. Re Artù viene definito non signore di Camelot o di altre sedi localizzate nelle terre bretoni, ma signore d'Inghilterra, che ha conquistato Bretagna:

Au tens, que li rois d'Engleterre
 Artus vint Bretagne conquerre 90
 Et saisi ot la seignorie...

[Ai tempi in cui il re d'Inghilterra, / Artù, venne a conquistare la Bretagna / e se ne impadronì...]

Contro di loro muovono i sovrani di un'area che viene definendosi come sempre più lontana ed ostile. Dalla parte occidentale giunge il feroce re di Spagna, Savari, che tornerà all'assalto in una seconda occasione. Da quella opposta, quella orientale, giungono minacciosi il re di Danimarca Tallas, che sarà conquistato e sottomesso, il re d'Ungheria e persino il re di Russia. E quando (prima ancora, vv. 589-5904) Thereus, che è detto re di Roma, porta, con altrettanta ferocia, la guerra ad Artù, nelle schiere cui invia il suo messaggio di convocazione sono elencati, in una lunga serie, i signori di ogni paese, che, anche quando degni di lode, appartengono alla sua cerchia e alla sua sfera d'influenza:

Par mainte diverse contree
 Est alee la renomnee, 5884
 Et en Grece et en Honguerie,
 En Sezile et en Bouguerie,
 En Toscane, la riche terre,
 Ou la gent est duite de guerre, 5888
 En la terre de Lombardie
 Et en la terre de Surye,
 En Aufrique et en la Moree,
 En la terre de Galilee, 5892

⁹ Anche la figura di Merlino è osservata severamente. Claris lo incontra nella foresta, confinato in una sorta di esilio, dove dichiara di 'stare spiando' i suoi peccati terreni: vv. 22933-22938: «Ge sui Merlins par non clamez, / Du roy Pendragon fui amez, / Longuement fui ensamble o soi, / Mes le monde est si plain d'anoi, / Que ci ving pour espaneier, / N'en partirai dusqu'au morir» [Il mio nome è Merlino, / fui benvenuto da re Pendragon, / a lungo fui insieme con lui, / ma il mondo è così pieno di male / che sono venuto qui per spiare, / non me ne andrò sino alla morte]. Egli aiuterà tuttavia Claris nella sua ricerca di Laris.

En Turquie et en Tabarie,	
En Egypte, en Esclavanie,	
En Ynde la superior,	
En la grant et en la menor,	5896
En Babyloine et en Rousie,	
En Danemarche la garnie,	
En Romenie et en Cartage,	
En Trebes la terre sauvage,	5900
En Puille, la terre hennoree,	
En Venice, la renomnee,	
Par toute l'empire de Rome	
Vont li mesage, c'est la some	5904

[Per molti diversi paesi / si è sparsa la notizia, / e in Grecia e in Ungheria, / in Sicilia e in Bulgaria, / in Toscana, il ricco paese, / dove la gente è esperta di guerra; / nella terra di Lombardia / e nella terra di Siria, / in Africa e nella Morea, / nella terra di Galilea, / in Turchia e a Tiberiade, / in Egitto, in Schiavonia, / nell'India superiore / la grande e la minore, / in Babilonia e in Russia, / nella ben munita Danimarca, / in Romania e a Cartagine, / a Trebes, quella terra selvaggia, / in Puglia, terra di grande onore, / e nella famosa Venezia. / per tutto l'impero di Roma, / in una parola, si recano i messaggeri].¹⁰

Con re Artù, con alcuni sovrani locali (come re «Loth d'Orcanie»), v. 9511, re Carados e re Cador, v. 5917, saranno invece i re delle “concrete” terre di Northumbria (*Nohombellande*, v. 5915), d'Irlanda (v. 5916). Con il loro ausilio, la cavalleria di « cil de la Table Roonde, / Qui sont li plus prisie del monde» [quelli della Tavola Rotonda, / che sono i più apprezzati del mondo], vv. 5923-5924, riporterà una grande vittoria.

Al termine del romanzo, tutti i sovrani della cerchia non-arturiana sono stati vinti, e le loro terre abbandonate, e respinte in uno spazio che si fa, e resta, lontano, con l'eccezione della Spagna che diviene parte del dominio di Claris, e della Danimarca, che, come *Claris et Laris* dirà più oltre, diverrà possesso di Laris in unione alla terra germanica che è suo regno per eredità paterna. Gli altri regni vengono invece allontanati in un *altrove*, che non consente alcuna appartenenza allo spazio arturiano-guascone, che questo circonda e stringe. Avviene quindi per lo spazio intitolabile alla dimensione storico-geografica qualcosa di simile a quanto accade per lo spazio della *féerie*. Il movimento di integrazione dei regni prossimi (compresa una Spagna che al tempo doveva essere ancora possesso arabo), e della parallela esclusione di quelli che potevano apparire, ed erano di fatto, esterni, porta *Claris et Laris* alla costruzione prima, all'identificazione poi, di uno spazio proprio, che si intende giustificabile storicamente, e che è avvertito come autentico anche sotto il rispetto culturale: di contro ne sta un secondo che è sentito come antitetico. Ci si chiede, tra l'altro, se l'indicazione che rinvia al regno di “Guascogna” non nasconda piuttosto una al regno di “Francia”, dal momento che quest'ultimo, in tanta

¹⁰ Sul nome di Trebes, in cui andrà forse visto il riferimento ad una scorreria saracena in terra francese nel 793, cfr. Langlois (2019).

precisione toponomastica, non compare mai richiamato per se stesso.

Descrivendo una duplice condizione, una culturale, attraverso l'evocazione della *féerie* di Broceliande, ed una che si determina sotto il rispetto storico, attraverso la localizzazione, storica e geografica, dei regni che sono parte, o circondano, Gascoigne, *Clariss et Laris* punta alla definizione di un ambito dai confini tipici, non confondibili nella rappresentazione immaginaria e reale propria e altrui, del proprio territorio e di quelli che possono in qualche modo rapportarsi aggressivamente ad esso. Il romanzo è realmente preordinato per esprimere *tout le sens du monde*, come recita il v. 29626, e come ha rimarcato Douglas Kelly (Kelly 1982). L'impostazione sposta ogni elemento di costruzione, da quello appunto del *sens* sino a quello della disposizione strutturale, sull'esaltazione della classe cavalleresca, eccellente in se stessa e come ausilio alla regalità. Questa dimensione asseverativa spiega probabilmente l'assenza di una tensione strutturale verticistica, e dunque anche l'assenza di una prospettiva che, in parallelo, veda ricercare virtù e valore in *Clariss et Laris*: ad essi non è necessario ricercare, o tornare a riacquistare, quelle qualità che possiedono pressoché naturalmente, o che, più ancora, sono da essi già state elaborate e che essi preservano al meglio. L'ostacolo con cui i due cavalieri devono scontrarsi non si trova *dentro* di loro (come per il Lancelot delle *Merveilles*), ma al di *fuori*, nei molti ostacoli che si presentano sul loro cammino. Ostacoli non sempre cercati, in un contrasto che vede accostarsi a loro re Artù, difensori, gli uni e l'altro, di un territorio a duplice composizione che il romanzo viene lentamente a definire opponendolo ai molti circostanti.

In questo modo l'Autore di *Clariss et Laris* compie un'operazione che, al fondo, potrebbe rivelare un richiamo, e forse una conferma, a quell'operazione cronistica che all'inizio del romanzo aveva detto di voler intraprendere, e di avere abbandonato nel timore di non possedere le forze propositive, e letterarie, bastevoli, *n'a fors que tristece et torment...* Di fatto il lavoro cui si è dedicato potrebbe rivelarsi più che saldamente costruito per fondare una prospettiva concreta e meditata, che non dimentica le difficili condizioni politiche dell'epoca, ma cui sottilmente allude per conferire sostegno con il conforto di due coraggiosi eroi.

Margherita Lecco
Università degli Studi di Genova

Bibliografia

- Alton, Johann, 1884 (ed.), *Li romans de Clariss et Laris*, herausgeg. von Dr. Johann Alton, Tübingen, Literarischer Verein in Stuttgart, 1884.
- Busby, Keith, 2002, *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, Amsterdam, Rodopi, 2 voll.
- Busby, Keith, 2007, *Post-Chrétien Verse Romance. The Manuscript context*, «Cahiers de recherches médiévales» 14, pp. 11-24.

- Chênerie, Marie-Luce, 1989, *Les Merveilles de Rigomer*, in *La Légende arthurienne Le Graal et la Table Ronde*, éd. Danielle Régner-Bohler, Paris, Laffont, pp.957-1037.
- Foerster, Wendelin – Breuer, Hermann 1908-1915 (eds.), *Les Merveilles de Rigomer*, Vorwort, Einleitung, Anmerkungen, Glossar, von Wendelin Foerster und Hermann Breuer, Dresden, Gesellschaft für Romanische Literatur-Halle, Niemeyer.
- Harf-Lancner, Laurence, 1989, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989 (éd. orig. Paris, 1984).
- Kelly, Douglas, 1969, *Multiple Quests in French Verse Romance: “Merveilles de Rigomer” and “Claris et Laris”*, «L’Esprit Créateur» 9, pp. 257-266.
- Kelly, Douglas, 1982, *“Tout le sens du monde” dans “Claris et Laris”*, «Romance Philology» 36, pp.406-417.
- Kelly, Douglas, 2006, *Arthurian Verse Romance in the Twelfth- and Thirteenth Centuries*, in *The Arthur of the French. Arthurian Legend in Medieval French and Occitan Literature*, eds. Glyn S.Burgess – Karen Pratt, Cardiff, University of Wales Press, 2006, cap. X, pp. 393-346.
- Klose, Martin, 1916, *Der Roman von Claris et Laris in seinen Beziehung zur altfranzösischen Artusepik des XII. et XIII. Jahrhunderts, unter besonderer Berücksichtigung der Werke Chrestiens von Troyes*, Halle, Niemeyer.
- Langlois, Gauthier, 2019, *Aux origines de la chanson de geste Guillaume d’Orange: traditions historiques et légendaires musulmanes et chrétiennes autour de la razzia de 793 en Languedoc*, in *Les rapports entre les religions dans le Midi, des origines à nos jours*, Actes du 63^e Congrès de la Fédération Historique Midi-Pyrénées, Castres, 6-7 octobre 2017, sous la direction d’Aimé Balssa, Jean Faury, Jean Le Pottier, Bertrand de Viviès, Castres, Société Culturelle du Pays Castrais, 2019, pp. 77-93.
- Lecco, Margherita, 2013 (a cura di), *Le Meraviglie di Rigomer (Les Merveilles de Rigomer). Tradizione manoscritta e tradizione narrativa*, Alessandria, Edizioni dell’Orso.
- Lecco, Margherita, 2022, *Lancelot cavaliere imperfetto. Aventures e stuttura nelle Merveilles de Rigomer*, «Medioevo Europeo» 6/2, pp. 65-77.
- Lotman, Jurij M. – Uspenskij, Boris A., 1975, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975.
- Micha, Alexandre, 1978, *Claris et Laris*, in *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters (Le Roman jusqu’à la fin du XIIIe siècle)*, éd. Jean Frappier – Reinhold R. Grimm, Heidelberg, Winter.
- Paris, Gaston, 1888, *Romans en vers du cycle de la table Ronde*, in *Histoire littéraire de la France*, Paris, Imprimerie Nationale, t. 30, pp. 1-270.
- Piererville, Corinne, 2007, *Claris et Laris, somme romanesque du XIII^e siècle*, Paris, Champion, 2007.
- Piererville, Corinne, 2008 (éd.), *Claris et Laris*, Paris, Champion.
- Piererville, Corinne, nota *Claris et Laris*, in rete all’indirizzo <[https://hal.science/hal-04018442-document.PDF](https://hal.science/hal-04018442/document.PDF)>.
- Schmolke-Hasselmann, Beate, 1980, *Der Arturische Versoman von Chrestien bis Froissart. Die Geschichte einer Gattung*, Tübingen, Niemeyer, pp. 178-248.
- Vinaver, Eugène, 1970, *La fée Morgain et les aventures de Bretagne*, in *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Age et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, Genève, Droz, pp. 1077-1083.

The Dating of Bragi's Poetry

ABSTRACT: Bragi Boddason is known as the earliest preserved skald in the Old Norse tradition, and from 1895 onwards, his poetry has generally been dated to *c.* 850. A reliable dating of Bragi's poetry is crucial for our understanding of the metrical transformation of common Germanic *fornyrðislag* into the uniquely Nordic *dróttkvætt*, as well as for the development of poetic diction and the dating of the first attested loanword from Old Irish into Old Norse, to mention just a few aspects. Even so, the available evidence has never been collected and evaluated in a single publication, and some of the data presented in previous scholarship are in need of further scrutiny. This article discusses the indications presented by Finnur Jónsson and Hans Kuhn in particular, and it concludes that the evidence is remarkably rich and unambiguously supports a dating to *c.* 850.

ABSTRACT: Bragi Boddason è noto come il primo skald conservato nella tradizione del norreno e, a partire dal 1895, la sua poesia è stata generalmente datata all'850 circa. Una datazione affidabile della poesia di Bragi è fondamentale per la comprensione della trasformazione metrica del comune *fornyrðislag* germanico nell'unico *dróttkvætt* nordico, così come per lo sviluppo della dizione poetica e la datazione della prima parola di prestito attestata dall'irlandese antico al norreno antico, per citare solo alcuni aspetti. Tuttavia, le prove disponibili non sono mai state raccolte e valutate in un'unica pubblicazione e alcuni dei dati presentati in studi precedenti necessitano di ulteriori verifiche. Questo articolo discute le indicazioni presentate da Finnur Jónsson e Hans Kuhn in particolare e conclude che le prove sono notevolmente ricche e supportano inequivocabilmente una datazione all'850 circa.

KEYWORDS: Bragi Boddason, skaldic poetry, dating, *dróttkvætt*, Rök runestone

PAROLE-CHIAVE: Bragi Boddason, poesia skaldica, datazione, *dróttkvætt*, pietra runica di Rök

Bragi's status as the earliest preserved skaldic poet is generally accepted, but the topic has not received a comprehensive overview of internal evidence like the one presented below. Rather, it seems that most skaldicists simply follow the *communis opinio*. In key publications, both Kari Ellen Gade and Margaret Clunies Ross hesitate to provide dates, although they both accept that Bragi is the earliest preserved poet (Gade 1995: 11; *SkP* 3: 26). The main problem for these scholars is that Bragi cannot unambiguously be connected with a ruler whose dates are known, although Clunies Ross notes that he may have served the Reginherus (Ragnarr) who led the sack of Paris in 845 (*SkP* 3: 26; Mc-Turk 1991).

Due to Bragi's pivotal status, his likely dates are important, and his murky biography calls for a focus on formal criteria. The absence of an overview of such criteria is remarkable, given that Bragi's dates played a crucial role in the debate between two of the 'founding fathers' of Old Norse philology – Sophus Bugge and Finnur Jónsson – in the 1880s and 1890s. Bugge's *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse* (1881-1891) elicited Finnur's response in two articles of 1890 and 1893, leading Bugge to produce his *Bidrag til den ældste Skjaldedigtningens Historie* (1894), to which Finnur answered with the article "De ældste skjalde og deres kvad" (1895). Bugge's central hypothesis was that ON mythology and early poetry as we know them originated in the British Isles, and if Bragi would have been active as early as the middle of the ninth century, such a profound Insular influence on him might appear unlikely (at least, both Bugge and Finnur thought so).¹ In the event, Bugge dated Bragi to the tenth century, thus steering clear of this potential problem. To the present-day ON philologist, Bugge's wealth of acute linguistic observations raises the question of how he could arrive at so late a date, and this seems to have baffled Finnur as well. Maintaining a remarkably amiable tone throughout, these scholars championed their opposing views, and in the end, Finnur's victory was so complete that almost no scholar has challenged his dating of Bragi for over a century.²

With so much erudition and linguistic expertise invested in the matter, one might have expected that Finnur would have thoroughly explored the formal indications of an early date. In fact, however, his observations regarding such features are underwhelming. He mentions some metrical characteristics, and these arguments are overall convincing (Finnur Jónsson 1895: 290-92). With regard to linguistic features, however, he notes only alliteration in *vr-*, the dative *Þóri* for *Þór* and the form *haufuð* for *høfuð*. He notes that

¹ Males (2022) is of a different opinion, arguing for an Irish provenance of the motif of the *Miðgarðs-ormr* already in the middle of the ninth century.

² A rare exception is Marold 1986, who proposes that Bragi's poetry is spurious. As we shall see, this view cannot be reconciled with indications found in his poetry.

these forms are “of limited importance” and spends less than one page on their analysis.³ Instead, he devotes much energy to showing that syncopated forms in Bragi do not imply that his poetry belongs to the tenth century (Finnur Jónsson 1895: 298-313). Today, all scholars would agree on this point, but this only widens the range of possible dates. On balance, a combination of Finnur’s metrical and linguistic observations suggest a date no later than around the middle of the ninth century – mainly for metrical reasons – but the evidence is somewhat slim. Furthermore, the diagnostic significance of *Þóri* is unclear, since the dative of *Þórr* does not occur in other poetry before *c.* 1200, except for one metrically ambiguous occurrence in *Þrymskviða* 9.7. In addition, Finnur’s discussion of the Rök inscription is both incomplete and inadequate. For these reasons, early features in Bragi are still in need of a comprehensive analysis. Hans Kuhn has uncovered a number of additional criteria, and to these, I add one below (*valrauf*). The result is a remarkably rich body of evidence for so small a corpus, and comparison with the Rök stanza *c.* 800 and skaldic poetry from *c.* 900 onwards makes it possible to translate the relative chronology to rough absolute dates around the middle of the ninth century.

We begin with the *post quem*. Metrical developments from the Rök stanza to Bragi and then to later poets have now been analysed in some detail, and I refer the reader to that study (Males 2023). In brief, it is now clear that the Rök stanza contains some embryonic features of later *dróttkvætt* – most notably internal rhyme or *hendingar* – and that Bragi belongs to a later stage of metrical development.

The assumption that Bragi postdates the Rök inscription may also be tested linguistically. The Rök inscription features retained *i* and *u* after a short, stressed syllable (*sitiR*, *garuR*, *sunu*). In Bragi, we find many words that would have retained *i* or *u* at the same stage of the language, but where the metre cannot accommodate such forms. A crucial point here is that Bragi avoided resolved lifts. Hans Kuhn has found only one resolved lift in Bragi, and this is the first lift in an A3 verse (*Ragnarsdrápa* 2.1 *nema*), meaning that it is unusually weak, not carrying alliteration (Kuhn 1977: 518). A number of the words below could have been resolved according to the rules of classical *dróttkvætt*, but apparently not in Bragi’s metre, and others could not have been resolved at any attested stage of either *fornyrðislag* or *dróttkvætt*. This makes it possible to distinguish older disyllabic and younger monosyllabic forms. I thank Klaus Johan Myrvoll for collecting the following evidence:

³ In his main article on Bragi’s dates, Finnur simply refers to his earlier one (Finnur Jónsson 1895: 300). In that article, he notes that early forms are few and of limited importance (Finnur Jónsson 1890: 150-51).

1. *Ragnardrápa* 2.4 *mōgr* < Proto-Norse (PN) **maguR*. Noun, first position.
2. *Rdr* 4.6 *ǫlskakki* < PN *alu-*. Type D, second position, thus not susceptible to resolution in any stage of *fornyrðislag* or *dróttkvætt*.
3. *Rdr* 5.8 *Hergauts* < PN **harja-* via **hēri-* through *a*-syncope. Noun, beginning of verse (susceptible to resolution in later *dróttkvætt*, but not in Bragi).
4. *Rdr* 6.1 *mjōk* < PN **meku*. Adverb, beginning of verse. Possibly susceptible to resolution in Bragi, but unlikely.
5. *Rdr* 6.4 and 10.4 *mun* < PN **muni* (acc.sing.masc.). Craigie's position.
6. *Rdr* 7.4 and 12.4 *ffjōl* < PN **felu*. Craigie's position.
7. *Rdr* 8.5 *Hristi-Sif* < PN **Siβju* via **Siβi* through *u*-syncope. Craigie's position.
8. *Rdr* 9.4 *men* < PN **manja* via **mēni* through *a*-syncope. Noun, first position.
9. *Rdr* 10.4 *hōð-glamma* < PN **hāpu-*. Noun, first position.
10. *Rdr* 10.5 *þrym-regin* < PN **þrumi-*. Type C3, second position, thus not susceptible to resolution in any stage of *fornyrðislag* or *dróttkvætt*.
11. *Rdr* 11.5 *herr* < PN **harjar* via **hēriR*. Type A, second lift. No resolution in Bragi or later.
12. *Rdr* 11.8 *mar* < PN **mari* (dat.sing.masc.). Craigie's position.
13. *Rdr* 12.2 *salpenningi* < PN **sali-*. Noun, beginning of verse.
14. *Þórr's fishing* 1.2 *sonr* < PN **sunuR*. Noun, beginning of verse.
15. *þF* 2.1 *vaðr* < PN **wadiR*. Noun, beginning of verse, and *hending* with *Viðris*.
16. *þF* 6.2 *byrsendir* PN < **burja-* via **byri-*. Type D, second position, thus not susceptible to resolution in any stage of *fornyrðislag* or *dróttkvætt*.
17. *Fragm.* 1.2 *glōð* PN < **gladu*. Adjective, beginning of verse.
18. *Fragm.* 2.3 *sjōt* PN < **setu*. Craigie's position.
19. *Fragm.* 6.1 *vin* PN < **wini*. Craigie's position.

The evidence that Bragi's language postdates that of the Rök inscription is thus overwhelming. Scholars sometimes assume that the Rök stanza antedates the rest of the inscription, but this is a moot point in the present context, since the unsyncoated *sunu* is not found in the stanza, and the language of the inscription as a whole thus antedates Bragi. Furthermore, the arguments suggesting that the stanza is older are weak. When Bugge and Finnur Jónsson made the case for this, they did not take the unsyncoated *sunu* into account, and their argument is thus flawed (Finnur Jónsson 1895: 302, with reference to Bugge). The carver left out the *-ð-* in *Þjóðríkr*, even though it carries a *hending*, which may suggest that he was not the poet.⁴ Even this is a doubtful conclusion, however, since it is not obvious that carvers sought to reflect declamatory prominence in their orthography. In any event, if carver and poet were two different people, it does not follow that they were active at different times.

Theodoric is mentioned in West Germanic heroic poetry, and this might suggest that the Rök stanza is taken from a longer and possibly older poem. The case for this is relatively weak, however. The stanza says only that Theodoric once ruled, and that he now sits on his horse. This does not seem like a topic from the heroic, narrative poems, but appears like a strange mix of panegyric and riddle. As such, it seems akin to the rest of the inscription, and it may well have been composed for that purpose. The contemporary

⁴ On the reading of the first verse of the stanza, containing this name, see Males (2023: 125-126).

Hildebrandslied suggests that the topic of Theodoric was popular at this time. On balance, I think it likely that the stanza is at least roughly contemporary with the inscription and that we may take *c.* 800 as a *post quem* for the dating of Bragi's poetry.

Having established a *post quem*, we may now turn to features suggesting that Bragi is earlier than other preserved *dróttkvætt* poetry. The study mentioned above also demonstrates that *dróttkvætt* poetry not composed by Bragi, attested from *c.* 900 onwards, has proceeded further than Bragi towards the *hending* regularisation of classical *dróttkvætt*, and metrical analysis would therefore place Bragi at some distance both from *c.* 800 and *c.* 900 (Males 2023: 135-38). Specifically, Bragi poetry often lacks *hending* where one would later expect and exhibits *skothending* where one would expect *aðalhending*. No plausibly authentic poetry except for that of Torf-Einarr, active in the first half of the tenth century, is equally flexible in this regard. In addition, Bragi's use of fronted *hendingar* (e.g. *hórðum herðimýlum*) is more prominent than in any other preserved poetry. Metrically, Bragi's use of Sievers' type B and C in even verses is clearly archaic, and as Hans Kuhn notes, metrical types XB and XE are not found in Bragi's poetry, which in this regard is similar to *fornyrðislag* but unlike later *dróttkvætt* poetry (albeit XB and XE are somewhat rare and coincidence therefore cannot be ruled out).⁵ *C.* 850 seems a reasonable estimate.

Bragi's use of expletive *of* also seems uniquely archaic. Expletive *of* is a metrical filler that often occurs in positions where a Germanic prefix had been lost. According to Hans Kuhn, expletive *of* is found in Bragi only where it would be etymologically expected, and the metre allows for its restitution in all such instances (Kuhn 1929: 69-75). Already in Þjóðólfr (*c.* 900), it is found in new contexts in 2-4 instances and may be inserted in only 19 of the 43 positions where it is historically to be expected (Kuhn 1929: 75-80). The particle thus appears to have been transformed more into a metrical filler in the intervening time.

The main weakness of Kuhn's argument is that it requires that he accept an additional syllable in the second dip of three verses (*ok bláserkjar [of] birkis; með algífris [of] lifru; þars sem lofðar [of] líta*) (Kuhn 1929: 71). Kuhn considers it "certain" that this was permissible in Bragi's day, but the only indications of this licence are Kuhn's own emendations. The basic principles regulating the syllable count were established from the beginning of the *dróttkvætt* tradition, however, and at least in the two former examples, belonging to type C, the licence in question was present neither in *fornyrðislag* nor in later *dróttkvætt*. Kuhn's metrical licence has thus probably never existed except for in his own analysis of these verses. This does not alter the fact, however, that Bragi's ratio of

⁵ Kuhn (1983: 277-78). Kuhn here also presents what he claims to be other archaisms relating to stress and the placement of verbs, but evaluating the diagnostic significance of these features would require an ambitious, independent study.

both transmitted and plausible expletive *ofs* is much higher and more historically correct than that of any other poet, which must presumably be explained by the fact that he is the earliest of them all.

The fact that *of* cannot be inserted in two–three instances where it would have been expected makes it unlikely that this feature was part of Bragi’s spoken language. Rather, it was retained in poetry, where it was metrically relevant and where archaic diction was common. In fact, as Kuhn notes, this seems to have been the case already some 50 years earlier or thereabouts, when the Rök inscription was carved (Kuhn 1929: 89, 91-92). The inscription features only one expletive *ofsum*, in the verse *skjaldi umb fatlaðr*.⁶ The much longer remainder of the inscription has no examples, not even before the twice occurring participle *bornir*, *borinn* ‘born’, which may be compared to *Ynglingatal* 16.8 *of borinn væri* (all MSS and secured by metre) and *Hákonarmál* 19.2 *verðr sá gramr of borinn* (all MSS; metrically less secure, being the second verse in *ljóðahátt*). It would thus appear that the expletive particle was a poetic feature already at the time of the Rök inscription.

Another archaic feature that is generally seen as unique to Bragi is the form *haufuð* for later *høfuð* ‘head’.⁷ The final verse of Bragi’s *Gefjun* stanza reads *valrauf fjögur haufuð* [war booty, four heads]. The last word is of great interest. In Germanic languages, the word for ‘head’ is found both with a monophthong (e.g., ON *høfuð*; cf. Lat. *caput*) and a diphthong (e.g., German *Haupt*, with a historical diphthong, Gothic *haubiþ*, etc.). The fifth position is always long in *dróttkvætt*, meaning that the *aðalhending auf*: *auf* must be intended as such. Bragi thereby gives us the clearest trace of this variant form in North Germanic. It is also likely found in *Ragnarsdrápa* 4.8 *laufi fátt at haufði*, whereas Fragment 3 is ambiguous: *sundrkljúfr níu høfða/haufða*. Interestingly, however, Bragi also has an unambiguous example of the short form: *Ragnarsdrápa* 3.6 *Randvés høfuðniðja*. This is an A2k verse, meaning that the form must be *høfuð*-. Heavy dips, which would here have made the form *haufuðniðja* possible, are never found in Bragi (Kuhn 1983: 104; Myrvoll 2014: 248). It is possible that Bragi used the long form as simplex and the short one in compounds.

Be that as it may, the crucial fact for dating is that no other skald unambiguously uses the long form, even though the skaldic corpus has well over a hundred occurrences distributed over the productive period. Scholars generally take this to indicate that the form was lost not long after Bragi’s day, but there are a few plausible occurrences in Ed-

⁶ Interestingly, the verb *fatla* ‘gird’ is found only once in the later corpus, in the structurally identical verse *fjotri fatlaðr* ‘girded by a fetter’ in *Brot af Sigurðarkviðu* 16.7. There would have been room for *of* in the metre, and a comparison with Rök suggests that this may earlier have been the case. The combined ratio of V2-violations and expletive *of* suggests that *Brot* belongs to the earliest Eddic poems (Haukur Þorgeirsson 2012: 264-65).

⁷ Finnur Jónsson (1931: s.v); Finnur Jónsson (1890: 150-51).

dic poetry, one of which may suggest that the form was known by some poets down to c. 1000. Exploring these calls for metrical sensitivity, since it would appear that each poet had slightly different metrical preferences. It is therefore necessary to evaluate whether the short or the long form is consistent with the poet's practice, and not only with the general rules of *fornyrðislag*. In this context, Hugo Gering's *Vollständiges Wörterbuch zu den Liedern Edda* (1903) deserves mention for its identification of forms required by metre, since Gering was somewhat merciless in his application of Sieversian metrics to the text. Gering's *Wörterbuch* therefore constitutes a maximalist yet methodologically sound collection of archaic forms that may be required by metre, providing a good starting point for an evaluation of potentially relevant data. I mark alliterations in bold.

Hamðismál 28.1 reads 'Af væri nú haufuð/høfuð'. Here the long form would be most natural, but *Hamðismál* features short penultimate syllables in comparable circumstances (i.e. A/A3, excluding A2k) in 1.1; 2.8; 10.7; 16.1; 22.6; 30.1. The case for *haufuð* in *Hamðismál* is thus not altogether compelling. It is somewhat stronger in *Völundarkviða*. *Völundarkviða* 31.5 reads 'kell mik í haufuð/høfuð' (type A) and 34.5 'sneið ek af haufuð/høfuð' (type A3; also 24.1). To be sure, *Völundarkviða* contains three verses with short penultima – 18.8 'æ fjarri borinn', 18.10 'til smiðju borinn' and 37.6 'at þik af hesti taki'. Unlike the two previous verses, however, these three are most easily analysed as type B with resolution on the second lift, which is plausible in light of *Völundarkviða*'s flexible and archaic metre. By all appearances, then, this poet did not allow for short lifts except where these are conventionally found, which speaks decisively in favour of *haufuð*. This chimes well with the common opinion that *Völundarkviða* is one of the earliest Eddic poems.

Hymiskviða 34.5 'hóf sér á høfuð upp' seems to require the form *haufuð* (type B). Otherwise, one would have to posit resolution on the second lift 'hóf sér á høfuð upp' (type A), and the *Hymiskviða* poet has extremely regular metre.⁸ A resolved second lift is therefore highly unexpected. This is therefore probably the strongest case for *haufuð* outside Bragi. What is surprising about this is that many scholars consider *Hymiskviða* to be young, from the twelfth or even thirteenth century. The arguments for this are not compelling, however, and beside *haufuð*, another plausible archaism is disyllabic *Þóarr/Þonarr* for later *Þórr*, in addition to the poem's unusually clear preference for hiatus

⁸ Thus, for instance, he has no five-position verses or catalexis that cannot be accounted for by hiatus or variants. An apparent exception is found in 34.1, but 34.1-2 appear to have seen some metrical corruption: 'Faðir Móða | fekk á þremi'. At face value, 'Faðir Móða' seems like a D-, but this does not appear to conform to the practice of the poet, and 'fekkk á þremi' is also irregular, featuring a short lift after a light word. 'Faðir Móða fekk' would be an acceptable D4/E, so it is possible that the corruption is really restricted to 34.2. On these and other metrical characteristics of the *Hymiskviða* poet, see Haukur Þorgeirsson (2023).

forms (Fidjestøl 1999: 253; Haukur Þorgeirsson 2023). It is unlikely that a mythological poem like *Hymiskviða* would have been composed in the eleventh century, when mythological references experienced a considerable slump (Males 2020: 39-94). Other features make it unlikely that *Hymiskviða* belongs among the earliest Eddic poems (e.g. regular structure, suggesting regularisation also in contemporary *dróttkvætt*; linguistic criteria) (Haukur Þorgeirsson 2012: 264-65). A plausible date may therefore be in or around the second half of the tenth century.

Another likely candidate is found in *Sigurðarkviða in skamma* 23.3 ‘hendr ok haufuð | hné á annan veg’. In *Sigurðarkviða in skamma*, I count four instances of a short syllable in comparable circumstances (4.5; 12.1; 27.2; 37.3).⁹ *Hamðismál* has five instances, but *Sigurðarkviða in skamma* is more than twice as long, with 567 verses against 216 (excluding *Hamðismál*’s stanza 29 in *ljóðahátt*). The case for the long form in *Sigurðarkviða in skamma* thus seems fairly strong. Like *Hymiskviða*, *Sigurðarkviða in skamma* displays a curious ratio of expletive *of* versus V2-breaks, V2-breaks being relatively low (= potentially young), expletive *of* non-suspiciously high (= potentially old). Importantly, however, *Sigurðarkviða in skamma* has four occurrences of expletive *of* before nouns, strongly suggesting a date before c. 1000 (Kuhn 1929: 34).¹⁰ Here, too, in or around the second half of the tenth century seems a plausible date (like in the case of *Hymiskviða*, scholarly arguments for a late date are not compelling and will be dealt with in a coming publication). It would thus appear that the form *haufuð* may have existed as a marker of archaic poetic discourse until this time. If so, the form still strengthens the overall impression that Bragi’s poetry is early, but it does not in itself indicate that he stands at the beginning of the tradition.

Other likely occurrences of the long form listed by Gering are found in *ljóðahátt*, and more cautious scholars would hesitate to trust this metrical evidence. Still, the poems in question – *Lokasenna*, *Reginismál* and *Skírnismál* – contain nothing to suggest that they are late, and *Lokasenna* has alliteration in *vr-*, which is an early feature (Haukur Þorgeirsson 2017a).

The Eddic evidence is thus compatible with the long form *haufuð* being early, but perhaps living on until c. 1000. One poem causes problems, however, if one accepts an emendation found in all modern editions. *Guðrúnarkviða* III 5.8 reads *á hqfuðniðjum*, which is a regular type C2, but editors have deleted *á*, giving an A-verse and thus an

⁹ 1.1 and 6.5 have ‘Sigurð(r)’, the first syllable of which was always long until c. 1100 (*Sigurðr* < **Sigvprðr*). Later both long and short are used (Sievers 1889: 135-41). In Sievers’ skaldic list, only Þjóðólfr’s *lv.* 5 ‘Sigurðr eggjaði sleggju’ is purportedly of an earlier date, but there is reason to suspect that Þjóðólfr’s following stanza in the same *þátt* was composed for the *þátt*, and this is then likely to be the case with the preceding one as well (Sievers 1889: 135; Males 2020: 255-59).

¹⁰ Kuhn assumes that *Sigurðarkviða in skamma* has borrowed all four occurrences from earlier poems, but since the feature is rare overall, this is an unlikely scenario.

expected long first lift: *haufuðniðjum*. This is surprising, since several features suggest that *Guðrúnarkviða* III is young. The poem is irrelevant to the storyline of the Niflung material and its main analogues are found in German tradition (von See *et al.* 1997-2019, 6: 782-83). More importantly, it centres on a trial by ordeal, and it seems likely that this practice entered the Nordic tradition with conversion to Christianity.¹¹ The assumption is corroborated by stanza 6:

Sentu at Saxa
 sunnmanna gram;
 hann kann at helga
 hver vellanda.

[Send for Saxi, lord of the Southerners. He knows how to bless a boiling cauldron.]

This is clearly a Christian trial by ordeal, which chimes well with a formal feature in verse 5.2 ‘með þrjá tugu’. The older form *þrjá* cannot be restored here, since Sievers’ Type C2 (C with resolution on the first lift) does not allow for a short second lift (*tug-*). The poet appears to abide by this rule: I count 13 type C, whereof two C2 (2.6 ‘und þaki svæfið’; 7.4 ‘í ketil tæki’), and short second lifts are found only after unresolved first ones. Admittedly, the manuscript here reads ‘xxx.’ rather than *‘þrjá tugu’, but the structure would be identical with other possible forms of the numeral (e.g. *‘þrjá tigu’).¹² This suggests a date after *c.* 1150. What, then, of the seemingly archaic *haufuðniðjum*?

First, it must be stressed that the form is based on an emendation, albeit a reasonable one. When the only late occurrence is the product of editorial conjecture, its diagnostic significance must be open to serious doubt. Still, in order to exhaust the list of potential scenarios, it may be useful to evaluate whether the long form is indeed a necessary corollary of the emendation.

With only 80 verses, the poem provides a limited sample of the poet’s metrical practices, but 8.4 ‘svása bræðr’ is clearly catalectic, and 7.1 ‘sjau hundruð manna’ is too heavy. The poet apparently displays a degree of flexibility, and it is therefore possible that we should not read *haufuðniðjum* as a type A, but rather *høfuðniðjum* as type D- with resolution on the first lift (provided that the poet’s verse even had this form). A

¹¹ Bartlett (1986: 21); but cf. von See *et al.* (1997-2019, 6: 780-81). *Guðrúnarkviða* III describes what appears to have been the earliest form of trial by ordeal in both Frankish and Irish tradition: trial by cauldron (Bartlett 1986: 4-12).

¹² Due to the Roman numerals in the S manuscript, Bjarne Fidjestøl treats this occurrence as inconclusive, but this seems overly cautious (Fidjestøl 1999: 257). The number is confirmed by the following “þrigiatego” (for grammatical correct “þrigiatega”), and the accusative is required when referring to a leader bringing his men (“Hér kom Þjóðrekr | með þrjá tugu”). In addition, the ending of “þrigiatego” suggests influence from a preceding accusative.

fairly strong indication to this effect is that no other plausible attestation of the long form, even in *ljóðahátttr*, is a compound, and Bragi appears to have made a distinction between the long simplex and the short compounded form.¹³ Indeed, he uses the very same word, *hofuðniðjar*, in the short form, and it is difficult to believe that the poet of *Guðrúnarkviða* III would have used a more archaic form than Bragi. I would therefore suggest that despite appearances, *Guðrúnarkviða* III does not contain the long form.

In short, all plausible attestations of the long form seem to date to before *c.* 1000, and the apparent exception in *Guðrúnarkviða* III is most likely illusory. *Hofuð* being a common word, the material is rich, and the long form thus seems to be a strong indication of an early date.

The evidence provided by the verse *valrauf fjögur haufuð* does not end here. The word *valrauf* is interesting in several ways. In later ON, as well as Old Swedish, it is attested in the form *valrof*, with short *o* (*ONP*: *s.v.*; Schlyter 1877: *s.v.*). *Rauf* f. and *rof* n. are two different words in ON, but neither of these otherwise means ‘booty, spoils’, as required in Bragi’s stanza. *Rauf* means ‘hole, cleft, tatters [i.e. cloth with rifts]’, whereas *rof* similarly means ‘hole’ (though not ‘cleft’), but also ‘breach [of contract, law, agreement, etc.]; end [where something breaks off]’. The spelling *valrof* in the main manuscript of the *Gulapingslög* unambiguously shows that the legal term ends in the short neuter *-rof* (“ef maðr gerer valrof”; DonVar 137 4to [*Codex Rantzovianus*] 86r 14, *c.* 1250-1300).

As the second element in compounds, *-rauf* is rare while *-rof* is common, referring to things that end or are broken off. *Eiðrof* means ‘breach of a promise’, *friðrof* ‘breach of an armistice’, *nætrrof* ‘end of night, morning’, etc. *-rauf* is used only to designate a cleft or opening. Thus, we find *Bakrauf* as the name of a giantess, meaning ‘back-cleft’, referring to her behind. In a theological context, we find *hljóðraufar* ‘sound-crevices’ to refer to the cataracts through which one abyss calls to another, and *himinraufar* ‘openings in the sky’ for the same (Clunies Ross and Wellendorf (eds.) 2014: 38-40, 130, 132).

As we see here, the meaning ‘booty, spoils’ is not attested in *rauf* or *rof* or in compounds of these, except for *valrauf* and *valrof*. In the verbs *raufa* and *reyfa*, and especially the latter, the meaning ‘rob’ is attested in prose texts that are either religious, translated, late or showing Danish influence, whereas in more traditional contexts, both verbs mean ‘perforate, split’ and the like (*ONP*: *s.vv.*). The meaning ‘rob’ was apparently imported from German.

¹³ In addition to the occurrences discussed above, *Bjarkamál* 1.6 *vina hofuð* might deserve mention, but the stanza is irregular in verse 4 and 5, and it is therefore doubtful that *haufuð* should be restored (which would in any event give a D-, not the regular four positions) (*SkP* 3: 497). Svartr á Hofstöðum, *Skaufhala bálkr* 37.7 “mier yfir hofuð” (var. “yfir hofuð mier”) is not diagnostic, since the poem contains many unresolved short lifts (*SkP* 8: 981). This poem dates to the late fourteenth century (*SkP* 8: 951-54).

Valrauf is found not only in Bragi, but also on the Rök runestone *c.* 800, where morphology and syntax clearly show that it is feminine, and the meaning is 'booty'. When this word was transmitted to the later legal language, the meaning 'booty' was apparently felt to be more consistent with *-rof*, implying some kind of 'breaking' of the dead on the battlefield, than with *-rauf* 'hole, cleft [anus], tatters'. This is clearly a secondary development, however, since *valrauf* is attested as *wælrēaf* in OE (*ēa* < Germanic *au*) and *walaraupa* in Old High German, both meaning 'spoils from the slain' (Bosworth-Toller: *s.v.*; Lloyd *et al.* 1988-2021: *s.v. roub*).

The crucial point in the present context is that *-rauf* in the meaning 'booty', attested both in Norway and Eastern Sweden in the ninth century, was later found to be so alien that the term *valrauf* was changed to *valrof*. This change, too, is attested in both Norway and Eastern Sweden (*Östgötalagen*). The geographical spread of occurrences shows that the change of semantics was not regional but chronological, and the switch from *-rauf* to *-rof* indicates a complete loss of any sense of the 'booty' dimension of *-rauf*. The spread and completeness of the loss suggest that it happened relatively early.

This is supported by the fact that the concept of 'booty, plunder, theft, etc.' is common in skaldic poetry, partly due to its martial content and partly to the centrality of Óðinn's theft of the mead of poetry, but that outside Bragi, (*-*)*rauf* is never used to denote the concept. Rather, words such as *rón*, *fundr*, *fengr*, *þýfi*, *herfang*, etc. are used. By contrast, OE, where *wælrēaf* is found in several sources, has many attestations of (*-*)*rēaf* in the meaning 'booty, plunder', both as a simplex and a compound (e.g. *hererēaf* 'war-booty'). Had (*-*)*rauf* retained its old meaning, the skaldic drive towards variation and the centrality of the concept would likely have served to promote its use. Several factors thus combine to suggest that the meaning 'booty, spoils' was lost not long after Bragi's time, and that Bragi thus belongs among the earliest skaldic poets.

Moving on to other items, two archaic forms can be identified based on Craigie's law, and one of these is unique to Bragi. Craigie's law states that the fourth position of a *dróttkvætt* verse cannot be filled by a long, but only a short, monosyllabic noun or adjective if the third position is weak. This is valid also if the word is the last element of a compound. Poets generally adhered strictly to this principle before *c.* 1200: out of *c.* 1.400 monosyllables fulfilling the requirements in *dróttkvætt* poetry of this period, Craigie's law is broken in four instances, all in *lausavísur*, whereas the natural distribution of the language would result in roughly 1.000 breaks (Kuhn 1937: 56-58; Myrvoll 2014: 267-78). In addition, another 16 violations may be discounted on linguistic or other grounds. One of these is Bragi's *Ragnarr ok fjǫlð sagna*, where *fjǫlð* contains a long syllable (*SkP* 3: 38, 46). From a comparative perspective, we would not expect an *-ð* in this word (cf. German *viel*, Gothic *filu*, etc.), and in Egill's *Höfuðlausn*, we find the end-rhyme *fjǫl – fjǫl – mǫl – mjǫl* (Wolfenbüttel

has retained the older *ffjql*, whereas the quotation of the last couplet in R and T of Snorri's *Edda* has *ffjqlð* (*Skj* A I: 38-39). The form *ffjql* seems to have been in use until the early eleventh century and can thus be restored in Bragi's verse (Kuhn 1937: 56).

While the presence of *ffjql* in Bragi's poetry supports its antiquity, it does not set him apart from other early poets. The verse *sonr aldafǫðrs vildi*, as manuscripts and editions would have it, is another matter (*SkP* 3: 47). Here, *-fǫðrs* is clearly long: a nominative *-r* or genitive *-s* does not give syllabic length (so *hugr*, for instance, would count as short), but *-ðr-* in the stem does, and any 'analogical' shortness is ruled out when followed by a genitive *-s*. Craigie's law therefore indicates that to Bragi, the *r* in *-fǫðrs* did not belong to the stem, but that we should here read **aldafaðs*. This is a strong argument, since the very few exceptions to Craigie's law are found only in *lausavísur*. This verse is found in the first of the Þórr stanzas, which probably belonged to *Ragnarsdrápa* – in any event, it is certainly not a *lausavísa*.¹⁴

As Kuhn has noted, the restored form matches perfectly Gothic *-faps* 'leader, lord', which is similarly used as the second element in compounds: *hunda-faps* 'hundred-leader' (centurion), *brūð-faps* 'bride-lord' (groom), *swnagoga-faps* 'head of a synagogue' (Kuhn 1937: 56-57). This is the well-known root **pot-* 'power', found in both Latin (e.g. *potestas* 'power') and Greek (πόσις 'husband'). Presumably, the form known to Bragi was **faðr*, gen. **faðs*. It was subsequently assimilated to *faðir* 'father' in three ways: the root vowel received the /q/ of the oblique cases of *faðir*, the *-r* was attached to the root, and the meaning changed to 'father'. The first indication of influence from *faðir* is found in *Völuspá*, with the genitive *sigfǫður*. It should be noted, however, that the compound is still more consistent with the old meaning: the 'lord', rather than the 'father', of victory.

There is further contextual support for Kuhn's hypothesis. For one thing, Óðinn is never described as the father of mankind, except in relation to the reinterpreted *-fǫðr/-faðir* (Snorri uses the more archaic form *-fǫðr* but interprets it as 'father').¹⁵ If this was

¹⁴ Unlike the editors of *SkP* but like Finnur Jónsson before them, I assume that the stanzas about Þórr's fishing expedition belong to *Ragnardrápa*, because of the connection to Þórr signalled by the names *Sif* and *Þrúðr* in *Ragnarsdrápa* and because of the verb *sent* (conveyed) in the first Þórr stanza, suggesting a setting comparable to that of *Ragnarsdrápa* (*SkP* 3: 39-41, 47).

¹⁵ "Ok fyrir því má hann heita Alfǫðr at hann er faðir allra goðanna ok manna ok alls þess er af honum ok hans krapti var fullgert" [And therefore he may be called Alfǫðr that he is the father of all the gods and men and all that which was completed by him and his power] (Faulkes 2005: 13). Interestingly, Snorri appears to have thought of *alfǫður*, gen. sing. of *alfaðir*, as gen. sing. of *alfǫðr* when he writes "svá sem segir Arnórr jarlaskáld at Óðinn heiti alfǫðr" [as Arnórr jarlaskáld says, that Óðinn is called *alfǫðr*]. After this follows a quotation with the genitive *alfǫður*, where the metre requires the forms to have three syllables, and the *u* is present in all manuscripts except U, which has "alfavþrs". In light of the quotation, B has apparently "corrected" *alfǫðr* in the preceding prose to *alfaðir*. Apart from *alfavþrs* in U and *alfaðir* in B, there are no significant variants, and the stemmatic spread of occurrences suggests that Snorri's text had *alfǫðr* in the prose and *alfǫður* in the stanza (Finnur Jónsson 1931: 88; on the stemma, see Haukur Þorgeirsson 2017b).

a central function of Óðinn's, it is somewhat curious that we find no traces of it. More importantly, the fact that the element *-fǫðr/-faðir* is consistently interchangeable with *-týr* 'god' in poetic language supports the meaning 'lord'. Thus, we find *her-fǫðr/herja-fǫðr-her-týr* 'army-ruler/army-god', *sig-fǫðr/sig-faðir-sig-týr* 'victory-ruler/victory', *val-faðir/valfǫðr-valtýr* 'ruler of the fallen/god of the fallen' (Falk 1924: s.vv.). These expressions all concern war, where Óðinn was clearly more of a ruler than a father. Only Bragi's *aldafaðr* portrays Óðinn as a ruler of mankind rather than battle and warriors, but the distinction may be moot, since Bragi addressed a warrior elite. In general, plausibly pagan sources often connect the concept of 'god' with a domain over which that god rules, not with a domain over which he is a father. In short, metrics, cognates and poetic conventions all speak in favour of the original meaning 'lord'.

Through a close analysis of the word *aldafaðr* in Bragi's verse, we thus see that the interpretation 'father' is secondary and that a host of proposed etymologies is false.¹⁶ This also suggests that the reading *aldafǫðs* in R may not be a mistake, but rather a trace of a metrically correct form in the archetype, in other manuscripts adapted to conform to the contemporary understanding of the scribes.¹⁷

Although not unique to Bragi, alliteration in *vr-* also deserves mention. In West Norse, the word-initial sequence *vr-* became *r-* around the turn of the millennium. This change affected alliteration, since before c. 1000, words like *vreiðr* 'angry' and *vrangr* 'wrong' could alliterate with words beginning in *v-*, but after that time, they only alliterate with words beginning in *r-*. It has been suggested that later poets could archaize in this regard, but this claim does not stand up to scrutiny: even late poets who placed a premium on early features never alliterate old *vr-* words with *v-*, and scribes generally did not understand the phenomenon – only in one instance is it likely that the archetype of Snorri's *Edda* contained a *vr-* spelling, and the *Poetic Edda* never does (Haukur Þorgeirsson 2017a). This feature may thus be taken as a strong dating criterion in both skaldic and Eddic poetry. Within the skaldic corpus, it is found in Bragi, Þjóðolfr, Egill and Eilífr Goðrúnarson (Haukur Þorgeirsson 2017a: 42).

The relevant couplet in *Ragnarsdrápa* reads:

Vildit vrongum ofra
vágs byrsendir/hyrsendir ægi

[The wind-sender/fire-sender of the sea [GIANT/MAN] did not want to raise up the twisted terrifier [Miðgarðsormr]] (*SkP* 3: 52)¹⁸

¹⁶ For an overview of these, see Strandberg (2008).

¹⁷ See *SkP* 3: 47-48 and 732-33, although the editors do not mention Craigie's law and choose the form *Aldafǫðs* in Bragi's stanza.

¹⁸ The editors opt for the variant *byr-*, but *hvr-* has a strong stemmatic claim and

Here, *rongum* would result in the lack of one alliterating stave, something that never occurs in Bragi's poetry nor in any uncorrupt *dróttkvætt* poetry. The reader may also note the lack of *hending* in the odd verse and the *skothending* for normal *aðalhending* in the even one, as discussed above.

In sum, the forms *ffjöl* and *haufuð*, as well as alliteration in *vr-*, place Bragi among the poets active before *c.* 1000. Metrical patterns and the historical correctness of expletive *of* are uniquely archaic, and Bragi has the only occurrence of historically correct *-faðs*. The form and meaning of *valrauf*, otherwise only attested on the Rök runestone (*c.* 800), also suggests a very early date. This is a remarkably rich set of evidence for such a small body of text: some 24 *dróttkvætt* stanzas or half-stanzas. We must thus assume that Bragi was significantly earlier than any other preserved poet, and the date *c.* 850 seems likely: roughly half a century before Þjóðólfr ór Hvini, but distinctively later than the Rök stanza.

Mikael Meuller Males

Universitetet i Oslo

Bibliography

- Bartlett, Robert, 1986, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, Clarendon.
- Bosworth-Toller = Bosworth-Toller's Anglo-Saxon Dictionary Online: <<https://bosworthtoller.com>>.
- Bugge, Sophus, 1881-1889, *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse*, Christiania, Cammermeyer.
- Bugge, Sophus, 1894, *Bidrag til den ældste Skjaldedigtningens Historie*, Christiania, Aschehoug.
- Clunies Ross, Margaret and Jonas Wellendorf (eds.), 2014, *The Fourth Grammatical Treatise*, London, Viking Society for Northern Research.
- Falk, Hjalmar, 1924, *Odensheite*, Kristiania, Jacob Dybwad.
- Faulkes, Anthony (ed.), 2005, *Edda. Prologue and 'Gylfaginning'*, 2nd ed., London, Viking Society for Northern Research.
- Fidjestøl, Bjarne, 1999, *The Dating of Eddic Poetry*, Hafnia, Reitzel.
- Finnur Jónsson, 1890, *Om skjaldepoesien og de ældste skjalde*, «Arkiv för nordisk filologi» 6, pp. 121-155.
- Finnur Jónsson, 1893, *Mytiske forestillinger i de ældste skjaldekvad*, «Arkiv för nordisk filologi» 9, pp. 1-22.
- Finnur Jónsson, 1895, *De ældste skjalde og deres kvad*, «Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie» 2.10, pp. 271-359.
- Finnur Jónsson, 1931, *Lexicon Poeticum antiquae linguae septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog, oprindelig forfattet av Sveinbjörn Egilsson*, 2nd ed., København, Møllers.
- Finnur Jónsson (ed.), 1931, *Edda Snorra Sturlusonar*, København, Kommissionen for det arnamag-

cannot be rejected out of hand.

næanske legat.

- Haukur Þorgeirsson, 2012, *Late Placement of the Finite Verb in Old Norse Fornyrðislag Meter*, «Journal of Germanic Linguistics» 24, pp. 233-69.
- Haukur Þorgeirsson, 2017a, *The Dating of Eddic Poetry – Evidence from Alliteration*, in *Approaches to Nordic and Germanic Poetry* ed. by Kristján Árnason et al., Reykjavík, Háskólaútgáfan, pp. 33-61.
- Haukur Þorgeirsson, 2017b, *A Stemmatic Analysis of the Prose Edda*, «Saga-Book» 41, pp. 49-70.
- Haukur Þorgeirsson, 2023, *The Name of Thor and the Transmission of Old Norse Poetry*, «Neophilologus» 107, pp. 701-13.
- Kuhn, Hans, 1929, *Das Füllwort 'of-um' im Altwestnordischen. Eine Untersuchung zur Geschichte der germanischen Präfixe. Ein Beitrag zur altgermanischen Metrik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kuhn, Hans, 1937, *Zum Vers- und Satsbau der Skalden*, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur» 74, pp. 49-63.
- Kuhn, Hans, 1977, *Hendingstudien*, in *Sjöttíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*, Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar, pp. 517-32.
- Kuhn, Hans, 1983, *Das Dróttkvætt*, Heidelberg, Winter.
- Lloyd, Alfred et al., 1988-2021, *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 7 vols.
- Males, Mikael, 2020, *The Poetic Genesis of Old Icelandic Literature*, Berlin, De Gruyter.
- Males, Mikael, 2022, *Irish Influence on Late Norse Paganism. The Leviathan and the Miðgarðsormr*, «Peritia» 33, pp. 159-188.
- Males, Mikael, 2023, *The Earliest Old Norse Metrics*, «Filologia germanica» 15, pp. 121-144.
- Marold, Edith, 1986, *Ragnarsdrápa und Ragnarssage*, in *Germanic Dialects: Linguistic and Philological Investigations*, ed. by Bela Brogyanyi – Thomas Krömmelbein (eds.), Amsterdam, Benjamin, pp. 427-455.
- McTurk, Rory, 1991, *Studies in Ragnars saga loðbrókar and Its Major Scandinavian Analogues*, Medium Ævum Monographs new ser. 15, Oxford, Society for the Study of Mediæval Languages and Literature.
- Myrvoll, Klaus Johan, 2014, *Kronologi i skaldekvæde. Distribusjon av metriske og språklege drag i høve til tradisjonell datering og attribuering*, PhD diss., University of Oslo.
- ONP = *Dictionary of Old Norse Prose*, <<https://onp.ku.dk/onp/onp.php>>.
- Schlyter, Carl Johan, 1877, *Glossarium ad corpus iuris Sueo-Gothorum antique. Ordbok till Samlingen av Sweriges Gamla Lagar*, Lund, Gleerup.
- See, Klaus von, et al. (eds.), 1997-2019, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, Heidelberg, Carl Winter, 7 vols.
- Sievers, Eduard, 1889, *Nordische Kleinigkeiten*, «Arkiv för nordisk filologi» 5, pp. 133-141.
- SkP = *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*, ed. Margaret Clunies Ross, Kari Ellen Gade, Diana Whaley et al., Turnhout, Brepols, 2007-.

www.medioevoeuropeo-uniupo.com



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DIPARTIMENTO DI
LINGUE, LETTERATURE E
STUDI INTERCULTURALI



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE