

Him wearð ... stræt gerymed: strada, cammino e percorsi di salvezza in Andreas

Veronka Szőke
(*Università degli Studi di Cagliari*)

Abstract

The application of the typological exegesis to the interpretation of the Old English *Andreas* has become a widespread approach, which has proved to be fruitful since it has thrown some light on many aspects previously considered idiosyncratic. However, the awareness of the central role of the patristic tradition in medieval literature should go hand in hand with the reading of the poem as a literary work of art that sprang from a specific tradition and specific conventions. Source-analysis is the methodological premise of this approach since it brings forth those innovations and elements of continuity that characterize the poem. In this essay comparison with the sources will be applied with reference to the journey-motif, whose importance has already been shown. This comparative analysis aims to further strengthen the role of the journey not only in the general narrative and metaphorical structure of the poem, but also in certain choices, such as the introduction of the Old Testament character Tobias, in association with Moses and Joshua.

Keywords: Old English, *Andreas*, Tobias, journey, way.

Premessa

La condizione di perfezione goduta dalla prima coppia nell'Eden ha termine in seguito alla loro trasgressione di un divieto stabilito dal Signore, come narrato in *Genesi* 2-3. La sentenza decretata per i progenitori dell'umanità è terribile, poiché li condanna alla mortalità; allo stesso tempo, l'espulsione dal Paradiso terrestre inaugura una nuova fase itinerante nella storia dell'umanità, costellata di prove, tentazioni e sofferenze, attraverso la quale riconquistare quel Giardino perduto cui emblematicamente l'*Apocalisse* rimanda mediante il riferimento all'albero della vita (22, 2 e 14). Nell'Antico Testamento, questo cammino di salvezza ha un corrispettivo storico nel lungo viaggio degli Ebrei dall'Egitto fino all'approdo nella Terra Promessa. Nel Nuovo Testamento, la via diviene itinerario di predicazione e percorso spirituale, inaugurati da Cristo con il suo esempio e siglati con il suo sacrificio, che ha aperto la strada a quanti aspirano al Regno dei cieli e sulla quale per primi si incamminarono i discepoli.

Il viaggio, oltre che esperienza di vita quotidiana, evoca per gli Anglosassoni scenari storici di grande impatto, per via di quella identificazione che essi hanno operato, con la conversione, tra la lontana esperienza dell'Esodo e il più recente viaggio di migrazione attraverso le acque del Mar del Nord che ha portato i loro padri a trasferirsi dalle sedi originarie alla Britannia.¹ Sul piano religioso, poi, un'opposizione

¹ (HOWE 2001: 2); Id. (2002: 92-93).

sulla quale insiste la riflessione omiletica e cui si ispira la produzione poetica cristiana è quella tra la vita terrena, contrassegnata dal mutamento perenne e dalla transitorietà, e la vita celeste, cui sola appartiene la agognata *stabilitas*.²

Nei moduli del viaggio si esprime anche Adamo, subito dopo la caduta, nei versi di *Genesis B*. Angosciosamente consapevole del significato della trasgressione, egli risponde al lamento di Eva e dà voce alla propria pena descrivendo ciò che sarebbe disposto a fare se gli venisse concesso di tornare indietro ed essere messo nuovamente alla prova da Dio:

'gif ic waldandes willan cuðe, / hwæt ic his to hearmsceare habban sceolde / ne gesawe / þu no sniomor – þeah me on sæ wadan / hete heofones god heonone nu þa, / on flod faran nære he firnum þæs deop, / merestream þæa micel – þæt his o min mod getweode / ac ic to þam grunde genge gif ic godes meahte / willan gewyrca'

“se avessi conosciuto la volontà del Potente, / cosa da Lui come punizione avrei avuto / non mi avresti mai visto dubitare nell'animo, se anche andare per mare / mi avesse ordinato il Dio dei cieli da allora in poi, / per l'oceano viaggiare, per quanto profonda potesse essere / la grande corrente; / fino agli abissi sarei andato se in questo modo la volontà di Dio / avessi potuto compiere” (vv. 828-835a).³

L'amara constatazione è incastonata tra due subordinate condizionali che esprimono e accentuano il rimpianto per l'occasione persa (*gif ic waldandes willan cuðe ... gif ic godes meahte / willan gewyrca*). Il fulcro del passo è l'immagine variata di un viaggio per mare (*on sæ wadan; on flod faran*), in tutta la sua estensione orizzontale e financo verticale (*ic to þam grunde genge*), che, in retrospettiva, Adamo sarebbe disposto ad affrontare senza alcuna esitazione pur di non perdere il favore del Signore. Di fatto, questo egli sarà chiamato a fare, come pure i suoi discendenti, fino al Giorno del Giudizio.

L'immagine evocata da Adamo non deriva dal testo biblico; la sua origine è stata da alcuni ricondotta a fonti apocriefe che tramandano l'episodio in cui egli trascorse quaranta giorni nelle acque del Giordano in espiazione del suo peccato.⁴ Al di là della possibile influenza di questa tradizione, le parole di Adamo stabiliscono un interessante connubio tra il viaggio e l'adesione ai precetti del Signore, in cui confluiscono la consuetudine e la suggestione germaniche nei confronti del viaggio, specie quello marittimo, e le implicazioni esegetiche di questa esperienza.

Il cammino in prospettiva soteriologica costituisce il tema centrale di un componimento inglese antico dedicato alla missione evangelizzatrice dell'apostolo Andrea presso la popolazione cannibale dei Mirmidoni, noto con il titolo editoriale di *Andreas*.⁵ Il poema deve la sua genesi, con ogni probabilità, alla grande popolarità che il culto di questo santo, prediletto da papa Gregorio Magno, ha conosciuto nella Britannia

² Questa contrapposizione è finemente elaborata nel *Seafarer* mediante l'opposizione tra la vita sulla terra, agevole e rassicurante, e quella ardua e perigliosa sul mare, dalla quale scaturisce poi «la equazione 'viaggio per mare = destino individuale legato al volere di Dio'» (CUCINA 2008: 161). La rappresentazione e la funzione del viaggio in questo componimento sono oggetto di analisi in TORNAGHI (2002: 47-76).

³ (DOANE 1991: 230). La traduzione di questo e dei successivi passi in inglese antico, in latino e in greco è mia, se non diversamente specificato.

⁴ (DOANE 1991: 301-302).

⁵ Le citazioni del poema si basano sull'edizione curata da BROOKS (1961).

convertita alla nuova fede.⁶ Ma sulle motivazioni che hanno condotto alla riscrittura di questa vicenda apocrifia può avere influito in qualche misura anche il fascino del tema del viaggio e delle potenzialità ermeneutiche che in esso il poeta ha scorto, poiché la *imagery* a esso correlata costituisce lo sfondo del componimento e ricopre grande importanza nelle fasi principali degli eventi narrati.

Questa centralità dell'immagine della via nell'opera è già stata ribadita da KISER (1984: 65-75), la quale dimostra come il poeta abbia inteso sviluppare le principali valenze del cammino in ambito teologico riconoscendogli, inoltre, un fondamentale ruolo di coesione narrativa;⁷ tuttavia, nel suo articolato studio non si dà sufficiente rilievo al ruolo che il camminare riveste nelle due ampie sezioni del componimento dedicate alla narrazione di alcuni eventi prodigiosi. Inoltre, la supposta originalità del tema della via necessita di essere verificata attraverso un confronto con le fonti, compito non agevole, data la complicata vicenda testuale della storia. È improbabile che il poeta abbia avuto accesso alla redazione greca nota come *Praxeis*, che costituisce la più antica versione occidentale del racconto.⁸ Più plausibile appare l'ipotesi che egli abbia utilizzato una versione latina, andata perduta ma vicina a quella nota come *Casanatensis*,⁹ ovvero la redazione che condivide con *Praxeis* il maggior numero di elementi comuni.¹⁰ Per tale motivo, saranno queste due versioni a essere utilizzate per il confronto con il poema inglese antico.¹¹

La lettura del componimento in parallelo con *Praxeis* e *Casanatensis* dimostra che il poeta anglosassone da queste versioni ha ripreso la sequenza degli eventi, facendone propri anche le tematiche e i motivi principali. Tuttavia, nel versificare la materia, egli non ha mancato di sottoporla ad adattamenti e a operare integrazioni, ampliamenti e omissioni. In particolare, la schedatura delle divergenze di *Andreas* rispetto alle versioni greca e latina, approntata da Ellen Baumler,¹² evidenzia che le due sezioni di versi contenenti gli eventi miracolosi sui quali l'analisi si concentrerà risultano tra quelle maggiormente interessate da alterazioni. Per questo motivo, una disamina dell'articolazione di tali unità narrative può rivelarsi utile onde considerare, in un secondo momento, le tipologie di intervento del poeta e giungere, per questa via, anche a una migliore comprensione della struttura generale del poema – secondo un tipo di approccio inaugurato da Hill¹³ e Wright,¹⁴ i cui studi si sono rivelati fondamentali ai

⁶ L'ampia diffusione del culto di Andrea in Britannia è testimoniata dalle numerose chiese a lui dedicate, nonché dalla sua menzione in calendari, martirologi, inni e omelie (WALSH 1981: 97-122).

⁷ (KISER 1984: 65-75).

⁸ Il titolo completo di questa redazione è Πράξεις Ἀνδρέου καὶ Μαθθαία εἰς τὴν πόλιν τῶν ἀνθρωποφάγων (*Gli Atti di Andrea e Mattia nella Città dei cannibali*).

⁹ Le due versioni saranno citate da BLATT (1930), in cui oltre all'edizione della *Casanatensis* (XII sec.) e della versione poetica denominata *Recensio Vaticana* (XI sec.), viene riproposta anche la *Praxeis*. Degli *Atti* esistono altre due redazioni latine, ovvero un Frammento scoperto da Bonnet (XI sec.) e una versione tramandata dal Ms 1576, Università di Bologna (XI sec.), edita da BAUMLER (1985: 89-129).

¹⁰ Questa conclusione sulla complessa questione, formulata da SCHAAR (1949: 15-24), è stata recentemente ripresa e rafforzata da BOENIG (1991: 23-29).

¹¹ La missione dell'Apostolo in Mirmidonia è tramandata anche da due opere in prosa, che non verranno però coinvolte nella comparazione, in quanto presentano uno svolgimento meno ampio rispetto ad *Andreas*: in un caso, si tratta di un'omelia della raccolta di Blickling, acefala, che si conclude con il dialogo tra Andrea e Cristo, dopo l'agnizione dell'Apostolo (KELLY 2003: 158-163); la seconda versione, tradata dal Ms. CCCC 198, ripercorre l'intera vicenda in forma abbreviata, e dei miracoli di Cristo è narrato solamente quello della tempesta placata (BRIGHT 1908: 113-128). Per la problematica concernente la fonte dei due testi, si veda FAERBER (2005: 211-216).

¹² (BAUMLER 1985: 24, 35).

¹³ (HILL 1966: 156-162; Id. 1983: 147-151).

fini della rivalutazione artistica del poema.

1. Tre miracoli: il messaggero di pietra, la resurrezione dei patriarchi e la prodigiosa inondazione

I primi due prodigi, che occupano la sezione compresa tra i versi 706 e 810, sono narrati da Andrea al Timoniere dell'imbarcazione, dietro le cui sembianze si cela Cristo, durante la traversata per mare che condurrà l'apostolo in Mirmidonia; essi riguardano un evento di cui il discepolo fu testimone durante una tappa del cammino di evangelizzazione di Cristo. Nella circostanza evocata, per dimostrare ai sacerdoti giudei la propria divinità, il Signore ordinò a uno dei rilievi di pietra che ornavano le pareti del Tempio di scendere dal muro e recitare per loro a viva voce la Sua discendenza (vv. 706-734). La pietra obbedì prontamente, ma il miracolo non fece che aumentare l'ostinata incredulità dei sacerdoti (vv. 735-772). Cristo allora affidò un secondo compito alla statua con sembianze d'angelo: le comandò di dirigersi fino a Mambre per far risorgere Abramo e i suoi discendenti Isacco e Giacobbe, affinché essi proclamassero al popolo la gloria del Dio creatore (vv. 773-806). La sezione termina con l'immagine dei tre patriarchi che, compiuta la missione, vengono autorizzati dal Signore a mettersi in viaggio verso la patria celeste (vv. 807-810).

Strettamente correlato a questi due episodi miracolosi è il terzo prodigio, funzionale alla conversione dei Mirmidoni, di cui il poeta dà conto ai vv. 1492-1647, allorché Andrea, rinchiuso in prigione, invoca l'intervento attivo di un agente inanimato per punire i pagani che perseveravano nell'errore e nella scelleratezza: nella cella sono presenti degli imponenti pilastri (*sweras unlytle, / stapulas* "grandi pilastri, / colonne", vv. 1493b-1494a), ed è a uno di questi che l'apostolo ordina – nel nome del Signore apparsogli poc'anzi – che dal piedistallo faccia scaturire un flusso d'acqua che travolga e anneghi l'empia popolazione (vv. 1498-1521). Diversamente dai primi due prodigi, che svolgono un ruolo probatorio, il miracolo qui messo in scena ha una preminente funzione punitiva, ovvero costituisce una drammatica dimostrazione della distruzione che il Signore può attuare nei confronti dei peccatori, secondo uno schema ricorrente nell'Antico Testamento, e invece riservato nel Nuovo alla punizione che i peccatori riceveranno al Giudizio.

La preghiera di Andrea viene esaudita, e al devastante propagarsi delle acque attraverso la città si viene ad affiancare l'azione del fuoco, che l'avvolge seminando morte tra i Mirmidoni (vv. 1522-1553). Solo la presa di coscienza di un pagano, divinamente illuminato, che mette questi cataclismi in relazione con le sofferenze inflitte ad Andrea e lo proclama pubblicamente davanti a tutti (vv. 1555b-1568), induce infine l'apostolo a porre fine all'inondazione (vv. 1575b-1577a) e a uscire dal carcere: le acque si dividono allora dinanzi a lui, permettendogli di camminare sul suolo asciutto (vv. 1579b-1582), con un chiaro richiamo al felice attraversamento del Mar Rosso da parte degli Ebrei in fuga dagli Egiziani. Poi, da una fenditura apertasi nella montagna le acque vengono inghiottite e, insieme ad esse, i corpi dei quattordici mirmidoni più malvagi (1587b-1595a). Dopo avere rassicurato i sopravvissuti, rinnovando loro la

¹⁴ (WRIGHT 1983: 101-104; Id. 1986: 9-21). I risultati fruttuosi di un approccio incentrato sul confronto con le fonti emergono anche in alcuni studi recenti; cfr., ad esempio, BIGGS (1988: 413-427); SHAW (1995: 164-179); HERBISON (2000: 181-211).

promessa della “luce della gloria” (v. 1611b), Andrea invoca la resurrezione di quei giovani che nell’inondazione avevano perso la vita (vv. 1613-1624). La loro rinascita fisica e spirituale è sancita tramite il sacramento battesimale e la successiva costruzione di una chiesa sul luogo da cui l’acqua era scaturita (1630-1635). L’episodio si conclude con il battesimo del resto della popolazione e con l’instaurazione della Legge di Dio in Mirmidonia (vv. 1636-1647).

1.1 *L’immagine della via nei tre prodigi*

Il confronto con le redazioni greca e latina evidenzia come il poeta di *Andreas* pare essersi prefisso di sviluppare e approfondire, sul piano narrativo e metaforico, il tema del viaggio, al quale intende affidare un messaggio fondamentale del componimento, ossia che il sostegno di Dio non viene mai a mancare a colui il quale si è messo in cammino sulle Sue vie, attenendosi ai precetti che sono alla base dell’Alleanza stretta dal Signore con gli uomini. Questa tematica spiegherebbe anche alcune innovazioni specifiche introdotte dal poeta, quale quella di inserire nella sezione iniziale del terzo miracolo una inconsueta triade vetero-testamentaria – costituita dai personaggi di Mosè, Giosuè e Tobia – che non compare nelle fonti.¹⁵

Il viaggio si intreccia alla vicenda di Andrea a partire dal primo riferimento che nel poema si fa dell’apostolo e della sua attività missionaria in Acaia, dove egli *lærde leode on lifes weg* “insegnava al popolo la via della vita” (v. 170), fino alla successiva chiamata del Signore affinché egli si rechi nella lontana Mirmidonia. Nella formulazione del comando divino sono privilegiati alcuni comuni verbi di movimento quali *feran* “partire” (v. 174a) e *siðe secan* “mettersi in viaggio” (v. 175a), ma significativo appare il sopra citato sintagma nominale *lifes weg*,¹⁶ che ritornerà anche nella descrizione della fase ultima del soggiorno dell’apostolo in Mirmidonia, là dove il poeta così riassume il suo operato: *Lærde þa þa leode on geleafan weg* “Istruì allora il popolo sulla via della fede” (v. 1680). L’“envelope pattern” che ne risulta¹⁷ e la caratterizzazione dei due versi – iniziale e finale – attraverso la paronomasia e il chiasmo sono chiari segnali della volontà di rimarcare questo tema. La parte conclusiva del componimento, a differenza delle redazioni greca e latina,¹⁸ vede il ritorno di Andrea nel luogo di provenienza, l’Acaia, dove terminerà il suo percorso terreno con il martirio:

*wolde on brimþisan / Achaie oðre siðe / sylfe geseccan, þær he sawulgedal, /
beaducwealm gebad*
“voleva con la nave / l’Acaia nuovamente / raggiungere, dove egli il distacco

¹⁵ Il viaggio ricopre un ruolo preminente, sia sul piano letterale sia su quello metaforico, anche in altri poemi attestati nel *Vercelli Book* (MCBRINE 2009: 287-317).

¹⁶ L’espressione ricorre in *The Fates of the Apostles*, in riferimento all’apostolato e al martirio di Giovanni, citato subito dopo Andrea: *He in Effessia ealle þrage / leode lærde; þanon lifes weg / siðe gesohte, swegle dreamas, / beorhtne boldwelan* “Egli in Efeso per tutto il tempo / la gente istruì; da lì la via della vita / poi cercò in viaggio, le gioie celesti, / la luminosa dimora paradisiaca” (vv. 30-33a; BROOKS 1961: 57). Il sintagma *lifes weg* ricorre poi in *Guthlac A*, nel dare conto della scelta di vita eremitica mediante cui Guthlac inaugura un nuovo percorso volto alla salvezza della propria anima (v. 99b; ROBERTS 1979: 86). La formula è più frequente in ambito prosastico.

¹⁷ (KISER 1984: 66-67). BRODEUR (1959: 39-70) e, successivamente, BARTLETT (1966: 9-48) hanno dimostrato che la creazione di ‘pattern’ retorici incentrati sul parallelismo costituisce un tratto stilistico comune della poesia inglese antica.

¹⁸ (BLATT 1930: XXXIII, 94 (*Praxeis*); XXXIII, 95 (*Casanatensis*)).

dell'anima, / una morte violenta, avrebbe patito" (vv. 1699b-1702a).

L'evolversi della vicenda, messa in moto dall'ordine del Signore, conferma l'attenzione che il poeta rivolge alla tematica del viaggio. Andrea dapprima si dimostra riluttante a obbedire al comando, avanzando l'obiezione che un messo celeste sarebbe stato più adatto al compito in quanto in grado di muoversi più celermente. Rispetto a *Praxeis* e a *Casanatensis*, il poeta indugia a lungo a descrivere questo atteggiamento del discepolo, ponendo alla sua origine soprattutto la paura di dovere affrontare un percorso ignoto, tema cui solamente in *Casanatensis* si accenna.¹⁹ Nel componimento, invece, il timore dell'ignoto viene potenziato, in primo luogo, attraverso il succedersi di una sequenza di sintagmi nominali che rimandano a sentieri terreni, e soprattutto marini, sconosciuti ad Andrea, e per questo motivo temuti. La vastità dell'impresa rispetto alle proprie possibilità è enfatizzata dall'apostolo mediante le espressioni *ofer deop gelad* "sul profondo percorso" (v. 190b) e *on feorne weg* "per una distante via" (v. 191b). L'angelo, invece, viene caratterizzato, in accordo con la sua funzione di messo e mediatore divino, quale esperto conoscitore delle strade che attraversano e solcano l'orbe terracqueo:

*'con him holma begang, / sealte sæstreamas ond swanrade, / waroðfaruða
gewinn, ond wæterbrogan, / wegas ofer widland'*
"egli conosce l'estensione dei mari, / le salate correnti e la via del cigno, / il
tumulto dei frangenti e il terrore delle acque, / le vie sull'ampia terra" (vv. 195b-
198a).

A lui Andrea contrappone se stesso, inadeguato e pieno di paura in quanto privo di amici, ma soprattutto ignorante delle strade da percorrere: a questo il poeta conferisce rilievo mediante l'uso reiterato di negazioni, e del chiasmo entro cui l'articolata ricusazione dell'apostolo è racchiusa:

*'Ne synt me winas cuðe, / eorlas elþeodige, ne þær æniges wat / hæleða gehygdo,
ne me herestræta / ofer cald wæter cuðe sindon'*²⁰
"Non ho amici conosciuti / tra gli stranieri, né laggiù conosco / di quegli uomini
il pensiero, né le ampie rotte / sulle fredde acque mi sono note" (vv. 198b-201).²¹

La severa risposta del Signore, che ha una estensione doppia rispetto al discorso del discepolo (vv. 204-224), riafferma l'onnipotenza divina – di cui quanto in seguito accadrà si configura come dimostrazione (vv. 205-210) – e stigmatizza ripetutamente l'esitazione mostrata dall'apostolo:

¹⁹ BLATT (1930, IV, 39): '[...] *etiam et itinere illo ignoro [...]*' "[...] e inoltre non conosco la via [...]". In *Praxeis*, l'obiezione di Andrea si incentra sull'impossibilità di compiere il cammino in appena tre giorni (BLATT 1930: IV, 38).

²⁰ In questo passo, come anche in quello precedente (vv. 195b-198a), la descrizione del viaggio contiene anche riferimenti a un itinerario terrestre, come dimostrano, ad esempio, *wegas ofer widland* e *herestræta*. Mentre, in passato, tali immagini erano state ricondotte all'imperizia del poeta, oggi sono viste come frutto di una scelta ponderata, che mira a instaurare un preciso parallelismo tra mare e terra (OLSEN 1998: 385-394).

²¹ Antonina HARBUS, la quale qualifica *Andreas* come «a poetic enunciation of the psychology of reluctance and resolution» (2001: 128), osserva che uno degli apporti innovativi del poeta consiste proprio nella rappresentazione della conversione come 'riallineamento' psicologico, come passaggio da una disposizione mentale ad un'altra (127-140).

'Eala Andreas, þæt ðu a woldest / þæs siðfætes sæne weorþan!'
 “‘È male, Andrea, che tu abbia / esitato a metterti in viaggio!’” (vv. 203-204);
'Ne meaht ðu þæs siðfætes sæne weorðan, / ne on gewitte to wac, gif ðu wel þencest / wið þinne waldend wære gehealdan, / treowe tacen'
 “‘Non puoi essere esitante riguardo a questo viaggio, / né debole nello spirito, se tu intendi / rispettare il Patto con il tuo Signore, / il simbolo dell’Alleanza’” (vv. 211-214a).²²

Questa seconda ripresa del concetto è funzionale a instaurare un legame indissolubile tra la disponibilità a compiere il viaggio e la fedeltà al Patto che definisce il rapporto tra il Signore e l’uomo. Questo aspetto manca nelle fonti, nelle quali l’aspra replica del Signore alla titubanza del discepolo scaturisce esclusivamente dall’aver messo in dubbio la Sua onnipotenza.²³

Dopo che il Signore ha reiterato il comando (*'Du scealt þa fore geferan'* “‘Tu compirai il viaggio’”, v. 216a), suggellandolo con una benedizione (*'Hafa bletsunge / ofer middangeard mine þær ðu fere'* “‘Abbi la mia benedizione / ovunque tu andrai per il mondo’”, vv. 223b-224), Andrea si mette in viaggio su una imbarcazione guidata da un timoniere e da una coppia di marinai d’eccezione, ovvero Cristo e due suoi angeli. La navigazione sulle acque dapprima tempestose mette alla prova la determinazione del discepolo, ma ce lo mostra più fiducioso nella onnipotenza divina: prima di imbarcarsi, Andrea appariva attanagliato dal dubbio e convinto di non riuscire a portare a termine l’impresa; ora che la navigazione è cominciata, egli, pur consapevole dei pericoli che lo sovrastano, riesce ad accantonare la paura ed esaltare, davanti al Timoniere, le grandi opere e i miracoli compiuti da Cristo.

Durante il dialogo tra i due, il mare rimane però sempre sullo sfondo con le sue insidie e minacce, metafora dei pericoli e delle difficoltà che i tortuosi percorsi di evangelizzazione comportano, come verrà testimoniato da lì a breve anche dalla esperienza di Andrea presso i Mirmidoni. Lo ribadiscono anche le parole del Timoniere: *'Is se drohtað strang / þam þe lagolade lange cunnap'* “‘Dura è la condizione / di colui il quale per le lunghe vie marine si avventura’” (vv. 313b-314), riflessione dalla quale origina il comando agli angeli di prestare aiuto ai naviganti in difficoltà:

heht his engel gan, / mærne maguþegn, ond mete syllan, / frefran feasceafte ofer flodes wylm, / þæt hie þe eað mihton ofer yða geþring / drohtaþ adreogan
 “ordinò al suo angelo di andare, / al famoso servitore, e offrire del cibo, / e conforto agli indifesi sull’impeto del mare, / cosicché essi facilmente potessero sul tumulto dei flutti / il loro destino sopportare” (vv. 365b-368a).²⁴

²² Il tema viene nuovamente ripreso dal Signore, in seguito all’agnizione di Andrea riguardo la sua identità. Egli definisce così la colpa del suo seguace: *'No ðu swa swiðe synne gefremedest / swa ðu in Achaia ondsæc dydest, / ðæt ðu on feorwegas feras ne cuðe, / ne in þa ceastre becuman mehte, / þing gehegan þreora nihta / fyrstgemearces, swa ic þe feras het / ofer wega gewinn'* “‘Non peccasti così profondamente / come quando in Acaia rifiuto opponesti, / dicendo di non potere per distanti vie viaggiare, / né quella città raggiungere, / né assemblea tenervi dopo tre notti, / quando ti avevo ordinato di metterti in viaggio / sul tumulto delle onde’” (926-932a). L’esitazione a compiere la volontà del Signore costituisce un tratto inusuale nella tradizione agiografica anglosassone, dove il protagonista è presentato, fin dal principio, con caratteristiche proprie del santo, privo di debolezze umane. Di conseguenza, le successive vicende sono contraddistinte da una stasi, non da un’evoluzione (MAGENNIS 2000: 287-296). Questo aspetto si manifesta, nel poema, in un secondo momento, nella determinazione con cui Andrea porta a termine il proprio compito dopo avere deciso di intraprendere il viaggio.

²³ (BLATT 1930: IV, 38, 40 (*Praxeis*); IV, 39, 41 (*Casanatensis*)).

²⁴ La lunghezza e difficoltà del viaggio sono sottolineate, ancora una volta, dal Marinaio ai vv. 420b-424a.

Anche la rievocazione da parte di Andrea del discorso con cui Cristo affidò agli apostoli il compito di andare per il mondo a diffondere la Sua Parola (*'[...] us feran het / geond ginne grund gasta streonan'* “[...] ci comandò di percorrere / il vasto mondo per fare proseliti”, vv. 330b-331) costituisce un ulteriore esempio di amplificazione rispetto a *Praxeis* e a *Casanatensis*,²⁵ come pure rispetto ai Vangeli.²⁶ Andrea riprende la coppia di verbi *euntes* e *praedicate* (*farad* “andate”, v. 332a; *bodiað* “annunciate”, v. 335a), accentuando però notevolmente la dimensione ecumenica del cammino, attraverso un accumulo di sintagmi locativi dei quali non vi è traccia nelle altre redazioni:

'Farad nu geond ealle eorðan sceatas / emne swa wide swa wæter bebugeð, / oððe stedewangas stræte gelicgaþ. / Bodiað æfter burgum beorhtne geleafan / ofer foldan fæðm'

“Andate ora per tutti gli angoli della terra / fin quanto è vasta e fin dove le acque la circondano, / e sulle pianure fin dove arrivano le strade. / Predicate nelle città la splendente fede / su tutta la superficie della terra” (vv. 332-336a).²⁷

E non è, probabilmente, casuale che nei versi considerati si crei una sequenza di sostantivi, *eorð – wæter – stræt – burg – fold*, in cui la posizione centrale è occupata proprio dal sostantivo “strada”.

Anche nella premessa al primo miracolo, il viaggio e la via fungono da asse portante (vv. 661-662a): il poeta amplia il generico riferimento di *Praxeis* e *Casanatensis* al cammino degli apostoli al fianco del Signore,²⁸ che i sacerdoti giudei non comprendono, e rafforza l'equazione insegnamento-viaggio. Come narra, infatti, Andrea, il capo dei sacerdoti mostrò ostilità verso i discepoli, pur sapendo che essi seguivano la via del Giusto (*'[...] soðfæstes swaðe folgodon'*, v. 673),²⁹ giudicando con sprezzo la nuova direttiva di abbandonare la propria dimora e percorrere strade lunghe e ardue (*widlastas*, v. 677a; *earfoðsiða*, v. 678a).

Questa insistenza sul viaggio fa emergere la contrapposizione di fondo tra l'immobilismo fisico e spirituale dei sacerdoti e il rivoluzionario dinamismo inaugurato da Dio con la Sua incarnazione. In Giovanni, è Cristo stesso ad applicare a sé l'appellativo “via”.³⁰ La metafora è poi ripresa nell'esegesi patristica per spiegare il rapporto tra Padre e Figlio e come Cristo costituisca la Via, poiché *per ipsum ad Deum*

²⁵ Cfr. (BLATT 1930: VI, 44 (*Praxeis*)): ‘[...] ὅτι Πορευόμενοι χηρύσσω μὴ [...]’ “[...] quando viaggerete per predicare [...]”]; BLATT 1930: VI, 45 (*Casanatensis*): ‘[...] quando pergeremus ad predicandum evangelium eius [...]’ “[...] quando avremo camminato per predicare il Vangelo [...]”].

²⁶ Mt 28, 19; Mc 16, 15. L'edizione della Bibbia utilizzata è quella curata da WEBER e GRAYSON (2007).

²⁷ La somiglianza di questo passo con i versi di *Christ II* relativi all'ordine di Cristo ai suoi apostoli (*'Farad nu geond ealne yrmenne grund, / geond widwegas, weoredum cyðað, / bodiað ond bremað beorhtne geleafan'* “Andate ora per tutta la vasta terra, / per lontane regioni, alle genti annunciate, / predicate ed esaltate la luminosa fede”, vv. 481-483; KRAPP - DOBBIE 1936: 16) è stata rilevata da SCHAAR, il quale ha da ciò dedotto che il poeta abbia attinto all'opera cynewulfiana (1949: 273). Tale giudizio è stato ribadito recentemente da ORCHARD (2003b: 290-291).

²⁸ Blatt 1930: XII, 54: ‘Ὁ ταλαίποροι, πῶς περιπατεῖτε μετὰ τοῦ λέγοντος ὅτι Υἱός εἰμι τοῦ Θεοῦ’ “O miseri, perché camminate con colui che dice, sono il figlio di Dio?”; (BLATT 1930: XII, 55 (*Casanatensis*)): ‘O vos miserrimi quare sequimini et ambulantes cum ipso qui dicit quia dei filius sum’ “O voi, miseri, perché seguite e camminate con colui che dice, sono il figlio di Dio?”.

²⁹ Questa notazione non è presente nelle due redazioni considerate.

³⁰ Gv 14, 6. Si veda anche Eb 10, 20. La metafora è cara alla tradizione patristica: cfr., ad esempio, Agostino d'Ippona, *Quaestionum Evangeliorum libri II*. PL 35: 1328; Id., *In Joannis Evangelium. Tractatus LXIX*. PL 35: 1816; Id., *Sermo CXXIII*. PL 38: 685; Id., *Sermo CXLII*. PL 38: 778-779; Rabano Mauro, *Allegoriae in Sacram Scripturam*. PL 112: 980.

imus,³¹ per il Suo tramite andiamo a Dio.³² Come afferma Sant'Agostino, *ut qua via nos perducturus esset ad illum finem quem promisit, per eum ipsum Filium suum et ostenderet et praeberet. Parum enim erat Deo si Filium suum faceret demonstratorem viae; eum ipsum viam fecit* "E così la via, per la quale ci avrebbe condotto verso quel fine che aveva promesso, ci fu da Lui mostrata e insieme offerta nella persona del Suo stesso Figlio. Sembrava, infatti, poco a Dio avere fatto di Suo Figlio l'indicatore della via: volle farlo addirittura via".³³ In questo percorso, essenziale è il rispetto dei precetti divini, anch'essi definiti vie, secondo un'associazione presente nella Bibbia,³⁴ come anche nella tradizione esegetica.³⁵

L'immagine del cammino è già ben radicata nell'Antico Testamento non solo per indicare la presenza di Jahveh accanto al popolo eletto,³⁶ ma soprattutto per designare la condotta di vita dell'uomo e le relative conseguenze. Camminare nelle vie del Signore,³⁷ con³⁸ o davanti a Lui,³⁹ sono espressioni privilegiate per esprimere l'adesione dell'uomo alla Legge, oppure, in formulazioni negative, la deviazione dai comandamenti.⁴⁰ Molto spesso all'azione del camminare si aggiunge la specificazione della via, a sua volta qualificata attraverso la contrapposizione tra la via dei giusti e quella degli empi, come, ad esempio, nel Salmo 1, 1 e 6, oppure in *Proverbi*.⁴¹ La dicotomia permane nel Nuovo Testamento: nel discorso della montagna, Cristo contrappone la via che conduce alla salvezza, stretta e ardua, alla via larga che porta alla perdizione (Mt 7, 13-14).⁴² Secondo un naturale trapasso logico, la metafora della via è impiegata anche nei rimandi scritturali al fine ultimo del percorso umano, la salvezza. Non è casuale che in *Isaia* si alluda all'avvento del Signore attraverso l'appello a preparare per Lui la via nel deserto (40, 3),⁴³ un'immagine ripresa dai quattro Vangeli in rapporto al ministero di Giovanni Battista.⁴⁴ La vitalità della metafora è ulteriormente testimoniata da alcuni passi degli *Atti*, che ne registrano un'evoluzione, per effetto della

³¹ Rabano Mauro, *De Universo*. PL 111: 20.

³² Una prefigurazione di Cristo come via al Padre si ha in Pr 9, 8-9. L'immagine torna spesso nelle opere e nelle discussioni esegetiche medievali; cfr. Agostino d'Ipbona, *Sermo CXXI: Filius Dei qui semper in Patre veritas et vita est, assumendo hominem factus est via. Ambula per hominem, et pervenis ad Deum. Per ipsum vadis, ad ipsum vadis. Noli quaerere qua ad illum venias, praeter ipsum. Si enim via esse ipse noluisset, semper erraremus. Factus ergo via est qua venias. Non tibi dico, quaere viam. Ipsa via ad te venit: surge et ambula. Ambula moribus, non pedibus* "Il Figlio di Dio, il quale è sempre verità e vita nel Padre, divenne la Via assumendo natura umana. Cammina per Essa e giungerai da Dio. Per Essa vai, da Essa giungi. Non cercare altro per giungere da Lui, oltre a Lui stesso. Se Egli non avesse voluto diventare la Via, saremmo sempre andati errando. Perciò Egli divenne la Via per la quale dovremmo andare. Non ti dico di cercare la Via; la Via stessa viene a te: alzati e cammina. Cammina con i comportamenti di vita, non con i piedi" (PL 38: 777). Si vedano anche Id., *In Joannis Evangelium. Tractatus LXIX*. PL 35: 1816; Id., *Sermo CXXIII*. PL 38 : 685; Id., *Sermo CXLII*. PL 38 : 778. La metafora compare anche in relazione all'esperienza del viaggio dell'Esodo: Rabano Mauro, *Commentariorum in Exodum*. PL 108: 28.

³³ Agostino d'Ipbona, *In Psalmum CIX Enarratio*. PL 37: 1447.

³⁴ Gen 18, 19 ; Dt 5, 33; 10, 12; 11, 22; 19, 9 ; 26, 17 ; 1 Re 2, 3 ; 3, 14 ; 11, 33, 38 ; Os 14, 10; Sal 24, 4-5. Per un esame circostanziato dell'immagine della via nelle Scritture, si veda l'ampio studio di ZEHNDER (1999).

³⁵ Rabano Mauro, *Allegoriae in Sacram Scripturam*. PL 112: 1077.

³⁶ Lv 26, 11-12; Si veda anche 2 Cor 6, 16.

³⁷ Dt 8, 6; 13, 6; 30, 16; Gs 22, 5; Gdc 2, 22; Is 2, 3.

³⁸ Gen 5, 22, 24; 6, 9.

³⁹ Gen 17, 1; 1 Re 8, 25; 9, 4; Is 52, 12.

⁴⁰ Dt 9, 12, 16; Gdc 2, 17.

⁴¹ Pr 4, 18-19; 12, 28 e 15, 24.

⁴² Per uno studio della metafora della via che, in ambito neo-testamentario, ricorre con grande frequenza negli scritti di San Paolo, si veda BANKS (1987: 303-313).

⁴³ Cfr. anche Mal 3, 1.

⁴⁴ Mt 3, 3; Mc 1, 2-3; Lc 3, 4-5; Gv 1, 22-23. L'uso di questa tematica in Marco è stato indagato da MARCUS (1992: 12-47).

quale anche alla dottrina cristiana si applica la definizione di via.⁴⁵

Queste premesse ci consentono di considerare nella giusta prospettiva i primi due miracoli, che in *Andreas* si collocano nel contesto della predicazione di Cristo, giocati sul contrasto tra immobilità e movimento attraverso il paradosso della pietra – la materia meno vitale – che si anima e quello dei morti che risorgono. La dinamica degli eventi comporta infatti una serie di spostamenti che questi ‘attori’ saranno chiamati a compiere. In primo luogo, la pietra scende dalla parete ([...] *of wealle ahleop* [...] *þæt he on folde stod* “[...] dal muro balzò [...] fino a raggiungere terra”, vv. 736b, 737b) e parla,⁴⁶ istruisce i sacerdoti (*septe sacerdas*, v. 742a); poi, non avendo il prodigio sortito il risultato desiderato, ad essa Cristo ordina di mettersi in cammino verso la terra di Canaan per far risorgere Abramo, Isacco e Giacobbe dal sepolcro (vv. 786-795a).

Questa seconda fase del miracolo è attestata solo in *Praxeis*,⁴⁷ mentre in *Casanatensis* esso termina con il ritorno della pietra alla sua condizione di immobilità originaria, una volta concluso il suo discorso ai Giudei.⁴⁸ Ciò è funzionale ad accentuare il tema della via: il Signore ordina alla pietra viva di mettersi in viaggio (*faran*, v. 773b), avanzare (*forð gân*, v. 775a) e percorrere la superficie della terra (*foldweg tredan*, vv. 775b), dove invece *Praxeis* riporta semplicemente l’ordine impartito di recarsi a Mambre.⁴⁹ Il passo di *Andreas* dispiega anche – nell’arco di soli tre versi e in parallelo con i tre verbi di moto all’infinito – una triade di sostantivi, *strate* (v. 774a), *foldweg* (v. 775b) e *grundas* “regioni, terre” (v. 776a), forse a indicare i progressi della missione evangelizzatrice come conquista di nuovi territori.⁵⁰

L’enfasi tende probabilmente anche a far riflettere sul senso di quel cammino in prospettiva anagogica. Alla valenza salvifica del percorso potrebbe alludere, infatti, anche l’attributo “verde” riferito alle terre che la pietra attraversa (*grene grundas*, v. 776a);⁵¹ ne è riprova il fatto che tale sintagma allitterante ricorre anche in *Exodus*, con un’accezione che travalica il dato naturalistico: esso ha infatti come referente i fondali marini che si disvelano dinanzi agli Ebrei in fuga dagli Egiziani, permettendo loro di avanzare *ofer grenne grund* “sulla verde terra” (v. 312a). È probabile, dunque, che in *Andreas* questo dettaglio abbia una valenza metaforica, anche alla luce della considerazione che questa caratterizzazione cromatica ricorre con particolare frequenza nella poesia anglosassone in riferimento al Paradiso e a paesaggi che hanno una connotazione positiva sul piano spirituale.⁵² In *Genesis A*, l’aggettivo *grene* ha per ben

⁴⁵ Atti 19, 9: [...] δέ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπειθούσιν κακολογοῦντες τὴν ὁδὸν [...] “[...] ma alcuni si ostinavano a disobbedire, parlando male della via (i.e. della nuova dottrina cristiana) [...]”]; 19, 23: Ἐγένετο δὲ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τάραχος οὐκ ὀλίγος περὶ τῆς ὁδοῦ. “In quel periodo si sviluppò un grande tumulto intorno alla nuova via”; 22, 4: ὃς ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα [...] “Io perseguitai questa via [...]”. Una attenta disamina di tali luoghi biblici è proposta da MCCASLAND (1958: 222-230).

⁴⁶ *Stefn æfter cwom / hlud þurh heardne, hleoðor dynede, / wordum wemde* “Un suono giunse / alta dalla pietra, una voce risuonò, / con parole biasimò” (vv. 738b-740a).

⁴⁷ (BLATT: 1930, XV, 60).

⁴⁸ (BLATT: 1930, XV, 61).

⁴⁹ In *Praxeis*, nella descrizione del cammino della pietra si fa ricorso a due verbi che esprimono l’azione del “camminare”, “andare” (BLATT 1930: XV, 60).

⁵⁰ MICHELET (2006: 190-196).

⁵¹ KISER ritiene che il riferimento sia da leggersi come anticipazione all’avvento di Cristo; sarà infatti la sua incarnazione ad aprire strade lastricate dinanzi agli uomini. Il rimando alle vie percorse dai patriarchi è funzionale a evidenziare la continuità tra il loro operato e quello degli apostoli, tra Antico e Nuovo Testamento (1984: 72).

⁵² Sebbene conscio del forte influsso cristiano su questa caratterizzazione, Magennis attribuisce l’uso insistito del colore verde alla tradizione culturale germanica (1996: 147-148). Si veda anche DOANE (1973: 456-465).

due volte come referente la regione cananea, nel contesto dell'ordine che il Signore rivolge ad Abramo di lasciare il proprio paese e mettersi in cammino.⁵³ La simbologia salvifica legata a questo colore, nonché il rimando a un percorso di adesione a Dio, sembrano essere confermati anche da altre attestazioni di ambito poetico. In *Christ and Satan*, *grene* è la caratterizzazione conferita alla strada che conduce agli angeli,⁵⁴ come *grene* è la via dell'orante, all'insegna della rettitudine, nella versione metrica del Salmo 141.⁵⁵

Il viaggio resta protagonista, infine, nel secondo miracolo, allorché vengono fatti risorgere i patriarchi per compiere un ultimo percorso di testimonianza sulla terra: [...] *to þam siðe gyrwan* “[...] prepararsi al viaggio”, v. 795b, e *faran to frean dome*, v. 796a; questa seconda espressione rimanda al viaggio materiale che il Signore richiede loro per il tramite del Suo messaggero. Se consideriamo, però, l'unica altra occorrenza dell'espressione *faran to frean dome* nel *corpus* anglosassone, ovvero nell'omelia di Wulfstan *De temporibus Anticristi*, troveremo che essa viene impiegata nel contesto della evocazione dello scenario apocalittico che caratterizzerà la fine dei tempi:

eall middanearð bið þonne on dæg byrnende, and æle man sceal þonne on dæg of deaðe arisan [...], and ðurh þæt fyr to ðam dōme faran
 “Tutta la terra sarà in fiamme quel giorno, e tutti gli uomini risorgeranno quel giorno dalla morte [...] e per quel fuoco andranno al Giudizio”.⁵⁶

È dunque evidente che il sintagma si presta, anzi perfettamente si adatta, alla interpretazione “dirigersi verso il Giudizio”, con riferimento al percorso che ogni anima sarà chiamata a compiere alla fine dei tempi. Il passo di *Andreas* rivela pertanto, a un attento esame, una forte valenza escatologica, ribadita ed esplicitata nei versi conclusivi dell'episodio, quando *Hie ða ricene het rices hyrde / to eadwelan oþre siðe / secan mid sybbe swegles dreamas, / ond þæs to widan feore willum neotan* “A loro il Pastore del regno ordinò all'istante / di tornare alla felicità con un secondo viaggio / e cercare in pace le gioie del cielo / e per sempre goderne” (vv. 807-810).

La ripresa dell'espressione *swegles dreamas* “gioie del cielo”, impiegata all'inizio del primo miracolo nella celebrazione delle schiere angeliche dei Cherubini e dei Serafini (*Cheruphim et Seraphim*)⁵⁷ che dimorano nella “gioia celeste”, conferma

⁵³ *Genesis A*: “[...] *þæt land gesec / þe ic þe ælgrēne ywan wille, / brade foldan*” “[...] cerca quella terra verde / che a te voglio rivelare, / l'ampia superficie” (vv. 1750b-1752a; Krapp 1931: 53); *Dis is seo eorðe þe ic ælgrēne / tudre þinum torhte wille / wæstmum gewlo on geweald don, / rume rice* “Questa è la terra verde / splendente, che alla tua progenie / concederò, adorna di frutti, / l'ampio regno” (vv. 1787-1790a; Krapp 1931: 54).

⁵⁴ *gearwian us togenes grene stræte / up to englum. Pær is se ælmihtiga god, / and us befæðman wile freobearn godes / gif we þæt on eorðan ær gepencað, / and us to þam halgan helpe gelefað* “prepariamoci per la verde strada / che porta su, dagli angeli. Lì dimora il Dio onnipotente, / e il Suo nobile Figlio ci abbraccerà, / se prima, sulla terra, a ciò avremo pensato, / e all'aiuto del Santo ci saremo affidati” (vv. 286-290; Finnegan 1977: 77). Il colore ha dunque un pregnante valore simbolico; per tale interpretazione, si vedano Earl (1970: 569-570n); Keenan (1970: 455-460; Id. 1973: 217-219); Sajavaara (1975: 34-38).

⁵⁵ Sal 141, 4: *On þyssum grenan wege, þe ic gange on, / me oferhydige æghwær setton / gearwe grine* “Sulla verde via che percorro / i superbi hanno ovunque teso lacci per me” (Krapp 1932: 139). Diamond ritiene che la scelta dell'aggettivo sia stata dettata da ragioni metriche e allitterative e non di contenuto (1963: 53-54).

⁵⁶ Cfr. Napier (1967: 203). Si veda anche l'edizione di Bethurum (1957: 162. *De fide catholica*).

⁵⁷ La coordinazione dei due sostantivi attraverso la congiunzione *et* è ricondotta da Porter all'influenza della liturgia latina. La studiosa, inoltre, osserva che l'ampia celebrazione delle schiere angeliche costituisce una prefigurazione della visione della dimora celeste, di cui riferiscono i due seguaci di

che l'attenzione del poeta è rivolta alla esaltazione della meta celeste. Ciò parrebbe confermato anche dall'assenza di riferimenti alle sorti della pietra, al termine dell'episodio. Questa conclusione si discosta infatti da quella proposta in *Praxeis*, dove la sfinge e i patriarchi, conclusa la missione, ritornano alla loro originaria condizione.⁵⁸ L'alterazione apportata dal poeta non solo è coerente con uno dei filoni tematici e metaforici del poema, ma mostra anche un originale intersecarsi dei piani temporali nell'ambito della storia della redenzione: essa determina, infatti, una anticipazione di quel viaggio che verrà reso possibile ai patriarchi solo dal sacrificio di Cristo e dalla sua Discesa agli inferi,⁵⁹ episodio che si colloca al compimento della sua missione evangelizzatrice.

Il motivo del cammino costituisce un fattore di coesione anche nel terzo miracolo, sebbene in modo meno manifesto rispetto ai precedenti prodigi. Sul piano della narrazione, l'unico spostamento coinvolge Andrea passivamente, dato che egli ogni mattina viene portato fuori dalla prigione per essere sottoposto a torture fino al calare del sole. Tuttavia, nel dare conto dell'itinerario dal carcere al luogo della flagellazione, il poeta amplia la breve descrizione delle fonti,⁶⁰ così che il percorso di sofferenza dell'apostolo viene ad assumere una dimensione quasi universale e salvifica, secondo una strategia già riscontrata nel passo relativo al cammino di evangelizzazione degli apostoli:

drogon deormode æfter dunscreafum, / ymb stanhleoðo stærcedferþpe, / efna swa wide swa wegas tolagon, / enta ærgeweorc,⁶¹ innan burgom, / stræte stanfage
 “trascinarono il coraggioso per gole montuose, / intorno a sommità rocciose, il risoluto, / fin dove le vie si estendono, / antiche opere dei giganti, che si dipartono dalle città, / strade luminose” (vv. 1232-1236a).⁶²

È anche vero che in questa sezione i riferimenti al viaggio acquistano un'accezione più ampia; dall'iniziale ordine rivolto da Andrea alla colonna di marmo fino all'aprirsi di un passaggio asciutto dinanzi a lui all'uscita dalla prigione, si moltiplicano i riferimenti al viaggio biblico per eccellenza, ovvero quello che ebbe inizio con la liberazione degli Ebrei dalla schiavitù d'Egitto e terminò con il loro insediamento nella Terra Promessa. L'episodio relativo al terzo miracolo richiama infatti, seppure in maniera ellittica, alcune delle tappe ed esperienze fondamentali vissute nel corso della *peregrinatio*

Andrea (vv. 862-891); ad essa si fa poi un ultimo rimando nella parte conclusiva del componimento (v. 1722a); (PORTER 1988: 155-160, 163-164).

⁵⁸ (BLATT 1930: XV, 60). La versione *Casanatensis* testimonia la medesima conclusione in relazione all'immagine di pietra (BLATT 1930: XV, 61).

⁵⁹ HIEATT vede nell'esperienza di Andrea in Mirmidonia non soltanto una rivisitazione della Passione di Cristo, ma anche della Discesa agli inferi (rivissuta mediante la reclusione mirmidone e la successiva liberazione); questo evento sarebbe preannunciato, all'inizio del poema, attraverso la prigionia dell'apostolo Matteo (1976: 50-62).

⁶⁰ (BLATT 1930: XXVIII, 85 (*Casanatensis*)): [...] *trahentes eum per omnes vicos, et plateas civitatis* [...] “[...] trascinando [Andrea] per tutte le vie e strade della città [...]”. Questa descrizione compare anche nella versione greca (BLATT 1930: XXV, 80).

⁶¹ *Enta geweorc* è un'espressione formulare attestata in componimenti di stampo elegiaco quali *The Wanderer* (v. 87a; KRAPP - DOBBIE 1936: 136) e *The Ruin* (v. 2b; KRAPP - DOBBIE 1936: 227), in ambito sapienziale (*Maxims II*, v. 2a; Dobbie 1942: 55), e più volte in *Beowulf* (vv. 1679a; 2717b; 2774a; DOBBIE 1953: 52, 84, 86). Il suo impiego in *Andreas*, prima in riferimento alle strade e successivamente alla colonna del carcere (v. 1495a), è funzionale a indicare la loro antichità (FOLEY 1995: 53).

⁶² Questa interpretazione del composto è sostenuta da ETO (1994: 195-196) sulla base di due occorrenze analoghe in *Beowulf* (vv. 320a; 725a; DOBBIE 1953: 12, 24). Di diverso parere è BROOKS, il quale riconduce l'immagine alla pavimentazione tassellata romana (1961: 106-107).

durata quarant'anni nel deserto – la traversata del Mar Rosso, la rivelazione della Legge sul Monte Sinai e il passaggio del Giordano – nonché Mosè e Giosuè, protagonisti di queste vicende.

Il valore assegnato a questo arduo percorso nella tradizione esegetica medievale è da tenere ben presente nell'interpretazione di *Andreas*; in prospettiva tipologica, il cammino nel deserto e l'approdo nella regione di Canaan costituiscono la prefigurazione del viaggio che il fedele è chiamato a compiere per guadagnarsi la salvezza e dunque il proprio posto nel regno celeste.⁶³ In tal senso, il viaggio costituisce anche una preparazione alla fase ultima della storia sacra, al Giudizio, quando la sorte dei giusti e dei peccatori verrà siglata per l'eternità. Il raggiungimento di questa meta è reso possibile all'uomo dal battesimo, sacramento di cui – secondo l'esegesi tipologica – la traversata del Mar Rosso⁶⁴ e quella del Giordano sono le principali figure.

1.2. La pietra come agente miracoloso

Nei tre miracoli esaminati, il tema del cammino si interseca con un altro elemento significante costituito dalla pietra. Essa è presente nel Tempio scolpita dalle mani degli uomini con sembianze che vengono paragonate a quelle degli angeli, e poi in forma di colonna nel carcere mirmidone, e strumento mediante il quale il Divino si inserisce e opera nella storia narrata.

Nella redazione greca, le immagini di pietra del Tempio sono designate come sfingi (*γλυφὰς σφίγγας δύο*),⁶⁵ una concezione che confluisce in parte anche in *Casanatensis*, come mostra il nome *spingas* ad esse riferito, a conferma del fatto che il redattore lavorava su un originale greco.⁶⁶ Diversa è la loro caratterizzazione nel poema, che le identifica con due rappresentanti delle schiere angeliche.⁶⁷ Come fa notare Penn Szittyta, nella prima parte del miracolo (vv. 712-726) la forma angelica si sovrappone alle sculture con tanta forza da farne passare in secondo piano la natura materica. Invece, a partire dal momento in cui la scultura si anima, si 'incarna', essa ritorna a essere designata come *stan*,⁶⁸ in contrasto con il fatto che le vengano attribuite una serie di azioni.⁶⁹

Il processo di personificazione che entrambi gli elementi di pietra subiscono costituisce il fulcro dei miracoli: come l'angelo si anima e compie un viaggio per

⁶³ (Szittyta 1973: 173-174). Su questo nesso tipologico, si veda anche DANIELLOU (1950: 216, 234).

⁶⁴ Per un esame di questo legame figurale in rapporto al poema *Exodus*, si rimanda a SZŐKE (2009: 41-84).

⁶⁵ (BLATT 1930: XIII, 56).

⁶⁶ (BLATT 1930: XIII, 57): '[...] duas <s>ping[u]as marmoreas, [...] quas colebant et adorabant sacerdotes idolorum' "[...] due immagini di marmo [...] che i sacerdoti veneravano come idoli". Boenig evidenzia che l'uso del sostantivo *pingas*, probabilmente ricavato dalla radice *pingo* "dipingere", è da spiegarsi con la mancata familiarità del redattore latino con il nome greco *sphingas* (1991: 37n).

⁶⁷ Il paragone con i Cherubini e i Serafini è presente anche nelle due redazioni, ma è più circoscritto; cfr. BLATT (1930: XIII, 58 (*Praxeis*); XIII, 57 (*Casanatensis*)).

⁶⁸ '[...] he on foldan stod, / stan fram stane' "[...] sul suolo stette / pietra dalla pietra" (v. 737b-738a).

⁶⁹ 'wraetlic þuhte / stiðhygendum stanes ongin' "portentosa parve / agli ostinati l'azione della pietra" (vv. 740b-741); '[...] se scyna stan / mælde for mannum' "[...] che la magica pietra / parlasse dinanzi agli uomini" (vv. 766b-767a); '[...] se þeoden bebead þryðweorc faran, / stan <on> stræte' "[...] il Signore ordinò alla maestosa opera di mettersi in cammino, / alla pietra sulla strada" (vv. 773-774a). Al suo arrivo alla meta, la pietra-messaggero viene descritta come *beorht* "luminosa", riconciliando una caratterizzazione della pietra lucente con l'aspetto radioso dell'angelo: '[...] he on Mambre becom / beorhte blican' "[...] essa giunse a Mambre / splendendo radiosa" (vv. 788b-789a).

adempiere al comando di Cristo, così la colonna che si trova presso il muro del carcere⁷⁰ riceve da Andrea l'ordine di far scaturire acqua dal proprio piedistallo (vv. 1503-1521),⁷¹ immagine che evoca il fendersi della roccia durante il viaggio degli Ebrei nel deserto, quando Mosè la percosse con la verga.

Il ruolo cruciale assegnato alla pietra è ereditato dalle fonti, nelle quali essa appare già carica di forti valenze simboliche. Nei Vangeli, la pietra è un simbolo cristologico nella parabola dei vignaioli, dove si parla della pietra scartata dai costruttori e divenuta poi testata d'angolo,⁷² immagine desunta dal Salmo 118, 22-23,⁷³ mediante la quale Cristo anticipa la propria morte e resurrezione.⁷⁴

Il significato metaforico che la pietra riveste nelle Scritture si applica anche alla finalità ultima dei miracoli considerati, ovvero quella di aprire una strada di conversione per chi voglia intraprendere tale cammino, reso possibile dal sacrificio di Cristo e dalla sua resurrezione, rievocati dallo stesso Cristo ad Andrea⁷⁵ nel momento in cui egli si accinge ad affrontare un analogo percorso di sofferenze, che si concluderà con il risanamento fisico e spirituale dell'apostolo (1469-1477). Coerentemente con il principio di *imitatio* che contraddistingue il rapporto tra il Signore e i suoi seguaci,⁷⁶ la metafora coinvolge anche gli apostoli⁷⁷ e i cristiani in generale, definiti come pietre che concorrono alla costruzione della comunità spirituale, rappresentata alla stregua di un edificio.⁷⁸ Analoga simbologia riveste anche l'altro elemento architettonico considerato, ovvero la colonna. Nel Nuovo Testamento⁷⁹ e nella letteratura patristica, infatti, Cristo⁸⁰

⁷⁰ Andrea si rivolge all'elemento architettonico come a un interlocutore umano: *he wið anne þære, / [...] mædel gehede* "con uno di loro / [...] conversò" (vv. 1495b, 1496b). Andrea sigla poi il suo discorso con un appello che ha lo stesso presupposto: *'þu scealt hræðe cyðan / gif ðu his ondgitan ænig hæbbe'* "tu presto mostrerai / se hai la capacità di comprenderLo" (vv. 1520b-1521).

⁷¹ In *Casanatensis*, l'acqua non fuoriesce dal piedistallo della colonna, bensì dalla bocca della statua di marmo posta su di essa (BLATT 1930: XXIX, 87). In *Praxeis*, si tratta di una statua di alabastro (BLATT 1930: XXIX, 86).

⁷² Mc 12, 10-11; Mt 21, 42; Lc 20, 17.

⁷³ L'immagine ritorna anche in At 4, 11 ed è stata spesso ripresa nei commentari patristici; si veda, ad esempio, Agostino d'Ippona, *De Genesi*. PL 34: IV, 315; Id., *In Joannis Evangelium. Tractatus LXXX*. PL 35: 1839. In ambito inglese antico, essa domina la prima delle liriche di *Christ I: Ðu eart se weallstan þe ða wyrhtan iu / wiðwurpon [...]* "Tu sei la pietra angolare che lavoranti d'un tempo / scartarono [...]" (vv. 2-3a; BURLIN 1968: 56). Una circostanziata disamina di questa metafora e della *imagery* architettonica che il poeta anglosassone elabora è stata proposta in un recente studio (KRAMER 2007: 90-112). Per un'analisi della metafora della pietra angolare, si veda Ladner 1942: 43-60.

⁷⁴ Questo significato è stato scorto nella promessa profetica in *Isaia 28, 16*, secondo cui la pietra scelta conferirà stabilità a coloro che avranno fede, mentre per gli infedeli diventerà pietra d'inciampo (Is 8, 14). Cfr. anche l'*Epistola ai Romani* di Paolo (9, 32-33) e 1 Pt 2, 6-8. Sul tema, si veda GOPPELT (1978: 79).

⁷⁵ *'[...] ic mid ludeum gealgan þehte; / rod wæs aræred, þær rinca sum / of minre sidan swat ut forlet, / dreor to foldan. Ic adreah feala / yrmþa ofer eorðan; wolde ic eow on ðon / þurh bliðne hige bysne onstellan, / swa on ellþeode ywed wyrðeð'* " [...] tra i Giudei fui crocifisso: / la croce fu innalzata; li alcuni guerrieri / fecero scorrere sangue dal mio fianco, / sangue sulla terra cadde. Molte pene patii / nel mondo: volevo con ciò a voi, / con intento misericordioso, stabilire un esempio, / come agli stranieri sarà rivelato" (vv. 966-972). Il parallelismo tra l'operato di Cristo e quello del suo Apostolo emerge anche nelle parole che il diavolo rivolge ad Andrea in prigione (vv. 1320-1323), e nella supplica che l'Apostolo eleva al Signore a causa delle torture patite per mano dei Mirmidoni (vv. 1406b-1417).

⁷⁶ BJORK si è ampiamente soffermato sul rapporto tra le sofferenze di Cristo e quelle sopportate da Andrea presso i Mirmidoni (1985: 110-111). BIGGS analizza le strategie compositive attraverso le quali le torture subite dal discepolo vengono ampliate rispetto alle fonti (1988: 413-427).

⁷⁷ L'associazione coinvolge in modo privilegiato Pietro (Mt 16, 18).

⁷⁸ Ef 2, 20-22; 1 Pt 2, 5. Questa è la prospettiva adottata da SZITTYA, il quale interpreta il miracolo, e in particolare il balzo della pietra dalla parete e il suo successivo viaggio, come rimandi all'instaurazione sulla terra della Chiesa come guida del processo salvifico (1973: 167-174).

⁷⁹ In Gal 2, 9 la metafora è applicata a Giacomo, Pietro e Giovanni.

⁸⁰ Rabano Mauro evidenzia che la colonna è simbolo, allo stesso tempo, della divinità e dell'umanità di Cristo; cfr. *Allegoriae in Sacram Scripturam*. PL 112: 899.

e i suoi discepoli sono definiti come colonne.⁸¹ In particolare, nell'*Apocalisse* 3, 12 è lo stesso Cristo a promettere che coloro che vinceranno le tentazioni e il peccato verranno posti come colonne nel tempio di Dio.

Alla resurrezione di Cristo, chiave di volta del percorso salvifico, rimanda il risanamento del corpo martoriato del discepolo, e, con maggiore impatto narrativo, l'animarsi della pietra e della colonna e la resurrezione dei patriarchi e dei Mirmidoni. Ciò costituisce una chiara declinazione di quella 'poetica della ripetizione' che il poeta mostra di volere privilegiare per portare in superficie il significato profondo e il messaggio dell'opera.⁸² Questa strategia trasferisce sul piano retorico-stilistico la visione cristiana della storia, nella quale «[...] continuities and similarities, rather than the unique events, are the most important historical facts».⁸³

Questa serie di molteplici rimandi alla resurrezione pone in primo piano non solo il percorso, ma anche la sua meta, cui si giunge attraverso il Giudizio finale; al Giudizio il poeta rivolge la sua attenzione soprattutto nel contesto del terzo miracolo, allorché viene descritta la punizione che colpisce i Mirmidoni attraverso l'acqua e il fuoco, occasione paradigmatica di riflessione sulla sorte dei giusti e dei dannati.

2. Simmetrie strutturali e tematiche

L'esame dell'articolazione e degli elementi costitutivi degli episodi miracolosi in *Andreas* ha evidenziato una fondamentale caratteristica strutturale del componimento, che si potrebbe definire, usando un termine mutuato dalla retorica biblica, 'binarietà'. A un livello macroscopico, all'animarsi della pietra e al risorgere dei patriarchi dei primi due miracoli corrisponde, nel terzo, la prosopopea che ha per protagonista la colonna di marmo e la resurrezione dei giovani mirmidoni. Questa organizzazione della trama è già presente in nuce in *Praxeis* e parzialmente in *Casanatensis*, ma viene accentuata dal poeta, il quale moltiplica i parallelismi tematici e li rafforza sul piano linguistico e retorico.⁸⁴

Nel primo episodio, l'ordine che Cristo impartisce alla pietra resa vivente prevede che i patriarchi riacquistino la vita e la giovinezza (*gaste onfôn ond geogodhade*, v. 782), notazione assente in *Praxeis*.⁸⁵ Tale dato appare rilevante soprattutto se considerato alla luce del terzo miracolo: mentre in *Praxeis* e in *Casanatensis*, dopo la conversione, Andrea fa risorgere tutti i Mirmidoni uccisi dalle acque ad eccezione dei quattordici più malvagi tra loro e del vecchio disposto a sacrificare i propri figli pur di avere salva la vita,⁸⁶ in *Andreas* tornano in vita soltanto i membri giovani della comunità:

het þa onsunde ealle arisan / geonge of greote, þa ær geofon cwealde. / Þa þær ofostlice upp astodon / manige on meðle, mine gefrege, / eaforan unweaxne
 "ordinò che tutti illesi risorgessero / i giovani dal suolo, che prima il mare aveva

⁸¹ Agostino d'Ipbona, *Enarratio in Psalmum LXXIV*. PL 36: 950; Id., *Enarratio in Psalmum CXL*. PL 37: 1831; Id., *De quarta feria*. I. PL 40: 692.

⁸² BJORK si sofferma su questa strategia e considera che la sua funzione precipua sia quella di mettere in luce la struttura tipologica del componimento (1985: 114-124); si veda anche EARL (1980: 85-86).

⁸³ (EARL 1975: 19).

⁸⁴ Si veda, in proposito, BRIDGES (1984: 64-66).

⁸⁵ (BLATT 1930: XV, 60).

⁸⁶ (BLATT 1930: XXXII, 90 (*Praxeis*); XXXII, 91 (*Casanatensis*)).

ucciso. / Rapidamente si alzarono, / molti nell'assemblea, da quanto so, / giovani figli” (vv. 1623-1627a).⁸⁷

Questa specificazione è funzionale a ribadire l'opposizione sviluppata dal poeta tra vecchiaia – associata ai sacerdoti (v. 763a) – e giovinezza, che contraddistingue le componenti positive della vicenda: Cristo in primo luogo (vv. 505b-506; 551a; 912b), i patriarchi risorti e ringiovaniti e i primi mirmidoni che si convertono (v. 1627a). La ragione di questa innovazione può essere ricondotta alla centralità del battesimo, anticipato tipologicamente nella descrizione dell'inondazione⁸⁸ e successivamente impartito ai Mirmidoni. Considerando che l'esegesi relativa a questo sacramento evidenzia come esso sancisca la morte dell'uomo vecchio, prigioniero del peccato mortale e di Satana, e la sua rinascita a una nuova vita in Cristo, l'insistenza del poeta sulla giovinezza dei risorti potrebbe, dunque, avere una valenza sacramentale.⁸⁹

Anche sul piano stilistico l'autore sfrutta il potere evocativo del parallelismo. Nel contesto del primo prodigio, l'obbedienza della pietra al comando del Signore e quella dei patriarchi all'angelo di pietra vengono introdotte dalla medesima notazione psicologica *ne dorste* (v. 735a), *ne dorston* (v. 800a), che sottolinea il timore reverenziale della creatura dinanzi al proprio Creatore e richiama alla mente l'analoga formulazione riferita alla croce che, nel poema *The Dream of the Rood*, non osa piegarsi o spezzarsi dinanzi al giovane eroe, Cristo, che su di essa vuole salire per compiere il proprio sacrificio (*ne dorste [...] bugan oððe berstan*, vv. 35a, 36a).⁹⁰ In *Andreas*, il paradosso insito nell'animarsi di una materia inerte è sottolineato dal poliptoto *stan fram stane* “pietra dalla pietra” (v. 738a), un tipo di ripetizione che scandisce i momenti più importanti della vicenda nel componimento.⁹¹ Nel terzo episodio miracoloso, la colonna si fende senza indugio in seguito all'ordine di Andrea (*þurh his halige hæs [...] se stan togan* “attraverso il santo comando [...] la pietra si aprì”, vv. 1520a, 1523a), e le acque ricoprono l'intera regione. Dopo il pentimento dei Mirmidoni e il placarsi delle acque, è la montagna che si fende (*þurh haliges hæs [...] se beorg tohlad* “attraverso il santo comando [...] il monte si squarciò”, vv. 1586a, 1587b), diventando non solo ricettacolo delle acque, ma anche bocca dell'Inferno che si spalanca per accogliere i corpi dei Mirmidoni destinati alla dannazione.

⁸⁷ La giovinezza dei risorti compare anche al v. 1634b: *þær sio geogoð aras* “lì i giovani risorsero”.

⁸⁸ Gli studi di Hill e Walsh si sono concentrati sull'analisi del terzo miracolo in chiave battesimale; HILL ricollega i tipi vetero-testamentari del battesimo all'inondazione della Mirmidonia, alla successiva uscita di Andrea dal carcere e alla resurrezione dei Mirmidoni uccisi dalle acque (1969: 261-273). WALSH vede l'alluvione stessa come atto battesimale, evidenziando come questa enfasi sul sacramento rappresenti una delle principali innovazioni del poema rispetto alle fonti (1977: 140-158).

⁸⁹ WALSH (1977: 152-155). Si veda anche DANÉLOU (1998: 162).

⁹⁰ (SWANTON 1994: 95). Sulla base delle corrispondenze tra la descrizione della Passione in questo poema e la passione di Andrea, HILL ritiene che l'autore di *The Dream of the Rood* abbia utilizzato una versione della *Passio Andreae* come modello (2009: 1-10).

⁹¹ Il poliptoto viene usato, all'inizio del viaggio per mare, per Andrea e il Timoniere divino che siedono vicini, *æðele be æðelum* “il nobile accanto al Nobile” (v. 360a) e per i sacerdoti ebrei *werige mid werigum* “dannati tra i dannati” (v. 615a), poiché essi non hanno riconosciuto la divinità di Cristo, nonostante Egli avesse compiuto *wundor æfter wundre* “un miracolo dopo l'altro” (v. 620a). Nel racconto della visione del Paradiso narrata dai seguaci di Andrea, gli angeli celebrano *dryhtna dryhten* “il Signore dei Signori” (v. 874a), sintagma che ricorre anche nelle parole di lode rivolte da Andrea al Signore per avere salvato il giovane mirmidone dalla furia omicida dei suoi concittadini (1151a); la variante di questa formula, *cyninga cining* “Re dei Re”, ricorre nel riferimento di Andrea al castigo inflitto da Dio al demonio (v. 1192a). Nel carcere mirmidone Andrea incontra Matteo, *halig haligne* (v. 1010a). L'ultimo esempio di questa figura compare nella parte finale del poema, dove si richiama l'immagine dei Mirmidoni convertiti che rivolgono i loro pensieri al “Regno dei Regni” (*woruld worulda*, vv. 1686a); cfr. BRIDGES (1984: 179).

La tendenza del poeta a organizzare i versi in segmenti strutturalmente bilanciati si può riscontrare anche su un piano più ampio, in rapporto ad alcune macro-tematiche quali la creazione e il Giudizio finale, presenti nei tre miracoli. Mentre in *Praxeis* e in *Casanatensis* ai due momenti cardine della storia sacra si fa solo accenno con un rimando a Dio Creatore e Giudice, nel discorso della pietra ai sacerdoti,⁹² il poeta di *Andreas* scinde nettamente i due eventi dando loro risalto individuale. Nei primi due miracoli, egli focalizza l'attenzione sulla genesi del creato sia attraverso le parole della pietra⁹³ sia mediante la predicazione al popolo dei patriarchi, di cui invece *Praxeis* non dà conto:⁹⁴

*Sceoldon hie þam folce gecyðan / hwa æt frumsceafte furðum teode
eorðan eallgrene ond upheofon, / hwæt se wealdend wære þe þæt weorc
staðolade*

“Essi dovevano rivelare al popolo, / chi, in principio, davvero creò / la verde terra
e il cielo superiore / e chi fosse il Signore che queste opere compì” (vv. 796b-
799).

Di contro, il terzo miracolo narrato in *Andreas* è incentrato su una prospettiva escatologica, come segnala il rimando a Cristo-Giudice nell'ordine impartito alla colonna di marmo:⁹⁵

*'Geher ðu, marmanstan, meotudes rædum, / fore þæs onsyne ealle gesceafte /
forhte geweorðað, þonne hie fæder geseoð / heofonas ond eorðan herigea mæste /
on middangeard mancynn secan!'*

“Ascolta tu, o marmo, gli ordini del Signore, / dinanzi al cui volto tutte le
creature / proveranno terrore, quando vedranno il Padre / dei cieli e della terra con
l'esercito più imponente / visitare sulla terra l'umanità!” (vv. 1498-1502).

Questa immagine inaugura il filone tematico predominante della sezione, che sarà poi sviluppato soprattutto nella circostanziata descrizione dell'inondazione della Mirmidonia, contraddistinta da un'eminente funzione giudicante. Essa richiama, infatti, non solo il primo grande evento punitivo inflitto agli uomini dal Signore, il Diluvio, ma anche quello scenario di distruzione che nella tradizione apocalittica talora accompagna la fine dei tempi,⁹⁶ come testimonia in ambito anglosassone il poema *Judgment Day I*, il cui inizio è dominato dalla descrizione delle acque che ricoprono la terra all'avvicinarsi del Giudizio, cui farà seguito l'azione delle fiamme, proprio come descritto in *Andreas*:

Ðæt gelimpan sceal þætte lagu floweð, / flod ofer foldan

“Accadrà che il mare scorrerà, / l'acqua sulla terra” (vv. 1-2a);

[...] þeoden user / [...] / wile þonne forbærnan brego moncynnes / lond mid lige

“[...] il nostro Signore / [...] / distruggerà allora, il Principe dell'umanità / la terra

⁹² (BLATT 1930: XIV, 58 (*Praxeis*); XIV, 59 (*Casanatensis*)).

⁹³ “[...] ge mon cigað / Godes ece bearn ond þone þe grund ond sund, / heofon ond eorðan ond hreo wægas, / sealte sæstreamas ond swegl uppe / amearcode mundum sinum” “[...] voi chiamate uomo / l'eterno Figlio di Dio e Colui che la terraferma e le acque, / il cielo e la terra e le impetuose onde, / le correnti salate e la volta celeste superiore / delimitò con le mani” (vv. 746b-750).

⁹⁴ (BLATT 1930: XV, 60).

⁹⁵ La tappa ultima della storia sacra è stata precedentemente ricordata da Cristo, nella risposta ad Andrea che lamenta le sofferenze inflittele dai Mirmidoni (vv. 1435b-1440).

⁹⁶ In proposito, si veda ANLEZARK (2006: 213-214, 223).

con le fiamme” (vv. 5b, 7-8a).⁹⁷

L’associazione dell’inondazione con il Diluvio è esplicita in *Casanatensis*,⁹⁸ ma la descrizione del cataclisma ivi proposta, come anche quella in *Praxeis*,⁹⁹ è molto più sintetica rispetto al poema, che pur senza menzionare esplicitamente l’antecedente biblico, ne evoca la distruttività mediante altre strategie. Accanto alla reiterata insistenza sull’imperversare delle acque e sul loro effetto mortifero,¹⁰⁰ nella sezione ricorrono, infatti, espressioni altrove impiegate per descrivere l’umanità atterrita nell’imminenza del Giudizio.¹⁰¹

Così come il messo di pietra aveva interrotto il sonno dei tre patriarchi, dando avvio al loro cammino verso il regno celeste, qui lo spandersi delle acque rilasciate dalla colonna interrompe il sonno fisico, ma anche spirituale, dei Mirmidoni (vv. 1527b-1528a): i flutti aprono la strada della conversione, e dunque della salvezza, a buona parte della popolazione mirmidone, mentre trascinano i più malvagi di loro alla dannazione (vv. 1591-1595a).

La volontà del poeta di sfruttare pienamente il potenziale simbolico-poetico dell’episodio dell’inondazione trova espressione attraverso alcune scelte retorico-stilistiche che egli adotta. Rispetto alle similitudini convenzionali proposte in *Praxeis*¹⁰² e in *Casanatensis*¹⁰³ per descrivere il tumultuoso fluire delle acque dalla statua posta sulla colonna, egli utilizza un’immagine più originale riferendosi all’alluvione come a una letale dispensazione di bevande, ribaltando la usuale valenza positiva del banchetto germanico:

*Meoduscerwen*¹⁰⁴ *wearð / æfter symbeldæge*

⁹⁷ Cfr. anche i vv. 9b-11; KRAPP - DOBBIE (1936: 212). Su questo motivo, si veda CAIE (1976: 89, 96, 99-101, 104-105).

⁹⁸ (BLATT 1930: XXIX, 87): ‘[...] *precipio tibi ut mittas per os tuum aquas sicut diluuium et repleas hanc civitatem, totam usque ad summum*’ ‘‘[...] ti ordino di far uscire acqua dalla bocca, come fosse un diluvio e di sommergere questa città tutta, fino alla sua sommità.’’

⁹⁹ Blatt 1930: XXIX-XXX, 87, 89 (*Casanatensis*); XXIX-XXX, 86, 88 (*Praxeis*).

¹⁰⁰ Il poeta ritorna, con ritmo quasi cadenzato, sulla descrizione del flusso d’acqua che ricopre la terra; cfr. vv. 1523b-1526a; 1528b; 1530a; 1545-1546; 1572b-1575a.

¹⁰¹ Si veda, ad esempio, il semi-verso *earmlíc ylða gedræg* ‘‘il tumulto dei miseri uomini’’ (v. 1555a), che ritorna in *Christ III* in relazione alla medesima circostanza (*earmlíc ælða gedreag*, v. 133a; TRASK 1971: 82).

¹⁰² (BLATT 1930: XXIX, 86): ‘[...] εὐθὺς ἀπέβαλεν ὁ λιθινὸς ἀνδριάς ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὕδωρ πολὺ ὥσπερ ἐκ διώρυγός τινος [...]’ ‘‘[...] subito la statua di pietra riversò sulla folla molta acqua dalla bocca, come da un condotto [...]’’.

¹⁰³ (BLATT 1930: XXIX, 87): *Que et statim illa[m] misit aquas, immensas per os suum tanquam fluvius torrens [...]* ‘‘E all’istante effuse, attraverso la bocca, un’enorme quantità d’acqua, come un fiume in piena [...]’’.

¹⁰⁴ L’interpretazione di questo *hapax*, comunemente reso come ‘‘dispensazione di idromele’’, è controversa. Nel *Dictionary of Old English* (DOE), esso viene accostato al composto *ealuscerwen* ‘‘dispensazione di birra’’ che ricorre una sola volta in *Beowulf* (v. 769a; DOBBIE 1953: 25), nel passo in cui viene descritto il cruento combattimento tra l’eroe e Grendel. In entrambi i casi, il poeta pare sfruttare l’immagine del banchetto (il caratteristico rumore e le abbondanti bevute che ad esso si associano) per definire, con ironico contrasto, una situazione negativa in cui si viene a trovare un gruppo di uomini. In *Heorot*, ai Danesi viene imbandito un incongruo ‘banchetto’, il cui piatto forte è lo scontro fisico tra i due antagonisti; in *Andreas*, ai Mirmidoni viene servito, in luogo delle usuali bevande, un gigantesco flusso d’acqua dagli effetti mortali. In quest’ultimo contesto, infatti, a *meoduscerwen* si affiancano termini quali *sorgburþen* ‘‘dolorosa bevuta’’, *biter beorþegu* ‘‘amara dispensazione di birra’’ e *drync* ‘‘bevanda’’. Poco adatta al contesto risulta l’interpretazione di *meoduscerwen* come ‘‘privazione di idromele’’. Una possibile resa del secondo elemento del composto come ‘‘terrore’’, proposta da KRAPP (1932: 121), sposterebbe l’attenzione sulla reazione suscitata dal cataclisma in atto; cfr. BROWN (1940: 395); IRVING (1983: 234-235).

“Il terrore giunse / dopo il giorno di festa” (vv. 1526b-1527a);
*þæt wæs sorgbyrþen, / biter¹⁰⁵ beorþegu. Byrlas ne gældon, / ombehtþegnas; þær
 wæs ælcum genog / fram dægæs orde drync sona gearu¹⁰⁶*
 “ciò fu una dolorosa bevuta, / un’amara dispensazione di birra. I coppieri non
 tardarono, / i servitori. Lì vi furono per ciascuno a sufficienza, / fin dall’inizio del
 giorno, bevande subito pronte” (vv. 1532-1535).¹⁰⁷

A ciò si affianca poi la descrizione della morte inflitta da una grande massa d’acqua come un rovescio militare – presente anche in altri poemi anglosassoni¹⁰⁸ – attraverso il composto *guðræs* “morte violenta” (v. 1531b),¹⁰⁹ il cui primo elemento significa, propriamente, “battaglia”; analogamente, la devastazione provocata dall’altro agente punitivo, il fuoco, viene definita *heardlic hereteam* “devastante razzia” (v. 1551a),¹¹⁰ sfruttando il valore proprio del sostantivo *here* “esercito”.

3. Tobia, ovvero del viaggio come retto vivere

Le considerazioni fin qui svolte sulla strutturazione dei due episodi, e l’approccio tipologico già proficuamente utilizzato per interpretare il poema nella sua globalità o in singole parti costitutive,¹¹¹ possono essere applicati anche per indagare un aspetto del terzo miracolo che ha destato molti interrogativi, ovvero l’innovativo inserimento dei personaggi di Mosè, Giosuè e Tobia.¹¹² Le tre figure sono menzionate da Andrea nel suo discorso alla colonna, dopo avere celebrato la materia di cui essa è fatta attraverso un rimando alla nobiltà delle Tavole della legge; dei comandamenti che esse trasmisero i tre personaggi furono fedeli custodi. L’articolazione di questo passo è più vicina a quella proposta da *Praxeis* che non alla formulazione di *Casanatensis*, in quanto già il

¹⁰⁵ Con l’aggettivo “amaro” il poeta intende riferirsi a una reazione psicologica, non a una sensazione fisica legata alla bevanda citata; esso va infatti messo in relazione con l’esperienza dell’annegamento (COOK 1925: 286).

¹⁰⁶ Sull’immagine del *poculum mortis* nella letteratura inglese antica, si veda BROWN (1940: 389-399).

¹⁰⁷ FRANK interpreta il passo alla luce di alcune testimonianze della poesia scaldica, in cui lo scorrere dell’acqua è talora associato all’abbondanza di idromele, e conclude che l’immagine potrebbe derivare dall’influenza di questa tradizione in ambito anglosassone (2002: 9-10).

¹⁰⁸ Un’analogia trattamento delle acque è presente nel passo di *Genesis A*, dove viene descritto il Diluvio universale (OLSEN 1994: 62-63) e in *Exodus*, nella immaginifica descrizione del ricadere del Mar Rosso sull’esercito egiziano (cfr. SZÖKE 2009: 50-51, 55-78). Sul lessico eroico-militaresco riferito ad *Andreas*, si veda ANLEZARK (2006: 225-226).

¹⁰⁹ Il composto è attestato tre volte in *Beowulf*, sempre per indicare un attacco armato (vv. 1577b, 2426b, 2991a; DOBBIE 1953: 49, 75, 92). Questo sostantivo costituisce solo uno dei numerosi tratti lessicali comuni tra *Beowulf* e *Andreas*. Tra i principali studi dedicati al rapporto tra i due poemi, si vedano SCHAAR (1949: 275-287); HAMILTON (1972: 147-158; Id. 1975: 81-98); CALDER (1986: 116-120); CAVILL (1993: 479-487); RIEDINGER (1993: 283-312). In un recente studio, ORCHARD ha enucleato una rassegna di circa 200 formule che ricorrono in entrambi i poemi (2003a: 163-168; Id. 2003b: 291-293, 304).

¹¹⁰ L’analogia tra la descrizione dei soldati egiziani intrappolati dalle acque del Mar Rosso quale rappresentato in *Exodus* e quella dei Mirmidoni prigionieri della città inondata dall’acqua e circondata dalle fiamme è stata notata e commentata da IRVING (1983: 235).

¹¹¹ L’applicazione dell’esegesi tipologica al poema ha permesso di giungere a una sua più compiuta e convincente valutazione (HILL 1969: 261-273; SZITTYA 1973: 167-174; CASTEEN 1974: 74-78; HEATT 1976: 49-62; WALSH 1977: 137-158; EARL 1980: 66-89; WALSH 1981: 97-122; KISER 1984: 65-75; BJORK 1985: 110-124).

¹¹² In greco, vi sono due versioni del nome di Tobia-padre, ovvero Τωβιθ (nella Recensione lunga, GII) e Τωβιτ (nella Recensione breve, GI); il figlio porta il nome di Τωβιας, da cui deriva il latino Tobias o Thobias. Nella *Vulgata*, tale nome ricorre anche in relazione al padre (FITZMYER 2003: 92, 112). Per ragioni di chiarezza, nell’articolo ci si riferisce al figlio con il nome di Tobio.

redattore greco celebra esplicitamente la pietra quale veicolo di trasmissione della Legge.¹¹³ Nella versione latina, invece, il comando è riferito in modo più essenziale e chiama in causa solo il Giudice dell'umanità,¹¹⁴ senza che vi siano riferimenti alle Tavole della legge.

Nell'indagare le ragioni di questa innovazione, può risultare utile, alla luce della specularità evidenziata nell'articolazione delle due sezioni contenenti gli episodi miracolosi, il confronto con la sezione del primo prodigio nella quale compaiono tre personaggi vetero-testamentari. Il riferimento ai patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, citati una prima volta dalla pietra come testimoni della divinità di Cristo e successivamente da Cristo, quando ad essa ordina di recarsi a Mambre, è presente anche nella redazione greca, dove però i patriarchi che risorgono sono dodici, dei quali i tre saranno poi chiamati a rendere testimonianza.¹¹⁵ Nella versione latina, questa seconda fase del miracolo non è presente.¹¹⁶

La scelta operata dal poeta di *Andreas* è densa di significati, poiché pone in evidenza il tema dell'Alleanza stretta dal Signore con il suo popolo. Abramo, con cui ebbe inizio l'opera redentrice del Signore, è uno dei grandi protagonisti di questo Patto, attraverso il quale Jahveh gli promise una terra in cui stabilirsi e una numerosa e illustre discendenza, dalla quale sarebbe nato il Salvatore (vv. 755b-758a). L'Alleanza fu poi estesa anche a Isacco e Giacobbe, suoi successori.¹¹⁷

L'Alleanza abramitica venne rinnovata sul Sinai attraverso Mosè (Es 19-20), e poi con Giosué, suo successore (Gs 24). Al primo non fu concesso l'ingresso nella Terra Promessa a causa degli eventi di Mara e Meriba, e l'ultima parte del viaggio, come anche l'insediamento nella regione cananea, furono affidati a Giosué, l'unico, insieme al compagno Caleb, della generazione fuggita dall'Egitto a entrare in Canaan, dove egli curò la suddivisione delle terre e l'instaurazione di un ordine sociale basato sulla legge mosaica.

L'approdo in Palestina costituisce la prova che l'aiuto divino non viene mai a mancare al fedele, anche quando egli si trova a dover sostenere gravi prove fisiche e spirituali, un messaggio illustrato con esempi in *Andreas* e enunciato in chiave omiletica in alcuni dei suoi momenti focali. A esso viene dato grande risalto fin dalla promessa di liberazione fatta dal Signore a Matteo all'inizio del componimento,¹¹⁸ ma anche durante il difficile viaggio marino, come pure nella narrazione dei miracoli di Cristo,¹¹⁹ e nella parte conclusiva del racconto.¹²⁰ Il motivo è introdotto dal poeta anche là dove non ha corrispondenza nelle fonti; ad esempio, nell'invocazione che Andrea rivolge al Signore

¹¹³ (BLATT 1930: XXIX, 86).

¹¹⁴ (BLATT 1930: XXIX, 87).

¹¹⁵ (BLATT 1930: XV, 60).

¹¹⁶ (BLATT 1930: XV, 61).

¹¹⁷ Gen 26, 3-5; 28, 13-16.

¹¹⁸ *þær gecyðed wearð / þæt halig God helpe gefremede* "così divenne chiaro / che il santo Signore il suo aiuto avrebbe dato" (vv. 90b-91). In *Praxeis* e in *Casanatensis* manca un commento di questo tipo da parte dei redattori, ad anticipazione delle parole di conforto che il Signore rivolge a Matteo, ribadendo la sua presenza al fianco del seguace (BLATT 1930: III, 34, *Praxeis*; III, 35, *Casanatensis*).

¹¹⁹ L'affermazione è pronunciata dal Signore stesso: *'God eaðe mæg / heoðoliðendum helpe gefremman'* "Dio può agevolmente, / ai guerrieri in viaggio, prestare aiuto" (vv. 425b-426). Nelle due redazioni, non è il Signore, bensì Andrea a rassicurare i suoi seguaci che Egli non li abbandonerà in questo frangente (BLATT 1930: VIII, 48, *Praxeis*; VIII, 49, *Casanatensis*).

¹²⁰ Il passo chiude il racconto del miracolo della tempesta placata fatto da Andrea: *'Forþan ic eow to soðe secgan wille, / þæt næfre forlæteð lifgende God / eorðan, gif his ellen deah'* "Perciò, in verità, vi dirò / che mai abbandona il Dio vivente / uomo alcuno sulla terra, se egli è risoluto" (vv. 458-460); cfr. BLATT (1930: VIII, 50 (*Praxeis*); VIII, 51 (*Casanatensis*)).

– dopo avere compreso la sua vera identità al termine del viaggio per mare – in cui egli esprime il senso dell’esperienza vissuta in questi termini:

‘Þær is help gearu, / milts æt mærum, manna gehwylcum / sigorsped geseald, þam þe seceð to him’

“‘Vi è pronto aiuto, / misericordia dal Glorioso, a ciascun uomo, / copioso trionfo concesso a colui che a Lui si rivolge’” (vv. 907b-909).¹²¹

Tale concetto viene ripreso subito dopo da Cristo, nella parte conclusiva del suo discorso al discepolo:

[...] ‘ic eaðe mæg anra gehwylcne / fremman ond fyrþran freonda minra / on landa gehwylc, þær me leofost bið’

“‘[...] io agevolmente posso ciascuno / di quanti a me cari aiutare e favorire / in ogni terra, laddove più mi piaccia’” (vv. 932b-935).¹²²

Questo certezza è reiterata dall’apostolo, senza che vi sia esplicita corrispondenza nelle due redazioni, anche dopo la provvidenziale liberazione di un giovane mirmidone che il padre si era offerto di sacrificare per salvare la propria vita:

Gode ealles þanc, / dryhtna dryhtne, þæs ðe he dom gifeð / gumena gehwylcum, þara þe geoce to him / seceð mid snytrum; þær bið symle gearu / freod unhwilen, þam þe hie findan cann

“che Dio sia di tutto ringraziato, / il Signore dei signori, poiché egli gloria concede / a ciascuno degli uomini che in Lui conforto / cerchi con saggezza; lì è sempre pronta / la pace eterna per colui che la sappia trovare”; vv. 1150b-1554.¹²³

Infine, la maturazione di questa consapevolezza appare determinante nel processo di conversione dei Mirmidoni, come certificano le parole del pagano che, dopo avere messo in relazione il cataclisma con le sofferenze inflitte ad Andrea, esorta i compagni *‘[...] þone halgan helpe biddan, / geoce ond frofre; us bið gearu sona / sybb æfter sorge, gif we secað to him’* “‘[...] a invocare quel santo perché ci dia aiuto, / conforto e sollievo; per noi sarà subito pronta / la pace, dopo la sofferenza, se ora ci rivolgeremo a lui’” (1566-1568).¹²⁴

Al principio e al termine del grande viaggio di liberazione degli Ebrei si

¹²¹ Nelle fonti, Andrea si sofferma sul proprio peccato e a questo riconduce il fatto che il Signore non gli si sia manifestato nella sua divinità sull’imbarcazione; egli non giunge però a una conclusione così consapevole sul significato dell’esperienza appena vissuta quale emerge invece nel poema (BLATT 1930: XVIII, 66, *Praxeis*; VIII, 67, *Casanatensis*)

¹²² In *Praxeis* e in *Casanatensis*, gli eventi sono presentati come dimostrazioni della onnipotenza divina, in risposta alla esitazione di Andrea dinanzi alla missione che gli era stata affidata (BLATT 1930: XVIII, 66, *Praxeis*; VIII, 67, *Casanatensis*).

¹²³ Nelle due versioni, il corrispondente passo di carattere dossologico è molto sintetico (BLATT 1930: XXIII, 78, *Praxeis*; XXIII, 79, *Casanatensis*).

¹²⁴ La correlazione tra conversione e aiuto non viene esplicitata in *Praxeis* (BLATT 1930: XXX, 88); in *Casanatensis*, l’appello del pagano è più articolato rispetto alla redazione greca, ma nemmeno in questo caso abbiamo una formulazione così assoluta dell’assunto come in *Andreas: Set volentes nolentes credamus ei et verbis eius, que nobis preceperit et in cuncta doctrina eius, etiam in deum suum quem cotidie ipse invocat, forsitan deus recogitet de nobis, et auferat a nobis hoc malum ne pereamus* “Ma, che lo vogliamo o no, crediamo in Lui e nelle parole che Egli ci ha insegnato e in tutta la Sua dottrina, e anche nel suo Dio, che egli ha invocato ogni giorno. Forse Dio ripenserà cosa fare di noi e allontanerà da noi il male affinché non periamo” (BLATT 1930: XXX, 89).

pongono la traversata del Mar Rosso e quella del Giordano sotto la guida e la protezione del Signore. Di questi due grandi prodigi si ha un'eco nel poema non solo mediante la menzione di Mosè e Giosuè, protagonisti dei due eventi, ma anche nella descrizione del ritirarsi delle acque nel momento in cui Andrea esce dalla prigione, certo che ormai un barlume di luce spirituale si è fatto strada nell'animo dei Mirmidoni:

*Stop ut hræðe / cene collenferð, carcern ageaf, / gleawmod Gode leof; him
<weard> gearu sona / þurh streamræce stræt gerymed. / Smeolt wæs se
sigewang,¹²⁵ symble wæs dryge / folde fram flode, swa his fot gestop
“Usci presto, / ardito e valente, lasciò il carcere, / saggio, caro a Dio; a lui
prontamente / nel mezzo delle acque una strada venne aperta. / Quieta era la piana
gloriosa, asciutta divenne / la terra prima bagnata dall'acqua allorché egli i piedi
vi posò” (vv. 1577b-1582).*

L'enfasi sull'azione del camminare (*stæppan*), cui si fa riferimento sia in apertura sia in chiusura del passo, segna anche il trionfale inizio di un nuovo corso, rispetto all'ingresso di Andrea in Mirmidonia, quando egli aveva percorso la città invisibile agli occhi dei Mirmidoni, diretto al carcere dove si trovava rinchiuso Matteo (*stop on stræte* “camminò sulla strada”, v. 985a). Nel finale, egli, novello Mosè, è pronto a guidare i Mirmidoni disposti a seguirlo verso una vita nuova.¹²⁶ Questa associazione è rafforzata anche dalla specificazione che dinanzi a lui una strada venne aperta (*weard [...] stræt gerymed*), verso che ricorre in altri contesti in collegamento alla via che si aprì dinanzi a Mosè e al suo seguito nel Mar Rosso,¹²⁷ ma anche a quella che Cristo aprì per gli uomini, verso la vita eterna,¹²⁸ morendo sulla croce.¹²⁹

Tornando alla questione dalla quale abbiamo preso le mosse, se ragioni scritturali ed ermeneutiche sono sufficienti a spiegare l'inserimento di Mosè e Giosuè in questo contesto, è meno evidente la ragione che ha condotto il poeta ad associare a loro il nome di Tobia, dato che egli risulta estraneo al ciclo storico poc'anzi evocato. Diverse, ma non appieno convincenti, le interpretazioni al riguardo finora avanzate.¹³⁰

¹²⁵ Nella parte finale di *Guthlac A* (v. 742a), compare questo semi-verso nella descrizione del ritorno del santo alla sua dimora eremitica, dopo la cacciata dei demoni (ROBERTS 1979: 105). Per un'analisi dei mutamenti che intervengono sul paesaggio nel poema – prima infestato dai diavoli e perciò desolato e arido, e florido e lussureggiante dopo la liberazione – si veda JOHNSON (2008: 307-317). Un'altra occorrenza di questo verso breve è presente nella parte iniziale di *The Phoenix*, dove viene tratteggiato il Paradiso terrestre (*Smylde is se sigewong*, v. 33a; KRAPP - DOBBIE 1936: 95).

¹²⁶ (KISER 1984: 73).

¹²⁷ Si veda *Exodus*: ‘*Wegas syndon dryge, / haswe, herestræta, holm gerymed*’ “Le vie sono asciutte, / le argentee vie, il mare dischiuso” (vv. 283b-284, LUCAS 1994: 114). Cfr. anche SKEAT (1966: I, 250 (VII. *Natale Sanctorum quadraginta militum*)).

¹²⁸ (BETHURUM 1957: 154; Id. 1957: 160 (*De fide catholica*); MORRIS 1871: 5 (*Þære halgan rode gemetnes*)). Nel capitolo 71 della Regola benedettina è grazie alla *hyrsumness* “obbedienza” che la via verso Dio verrà dischiusa (Schröer 1974: 130).

¹²⁹ In *The Dream of the Rood*, è la croce stessa a usare questa espressione nello spiegare il senso della sofferenza patita, per mezzo suo, da Cristo: ‘*Iu ic wæs geworden wita heardost, / leodum laðost, ærþan ic him lifes weg / rihtne gerymde, reordberendum*’ “Una volta divenni il più terribile dei supplizi, / il più aborrito dalle gente, prima che a loro la giusta via della vita / aprissi, agli uomini” (vv. 87-89; SWANTON 2000: 98).

¹³⁰ KRAPP, riproponendo una tesi di Hart, ipotizza che il nome di Tobia derivi da una confusione del poeta con il personaggio di Caleb, compagno fidato di Giosuè nella conquista della Terra Promessa (1906: 151; Id. 1932: 121). WHITBREAD non identifica il Tobia del poema con il personaggio protagonista dell'omonimo libro biblico, ma con il Tobia citato in Zac 6, 10-11, compagno dell'alto sacerdote Giosuè, e insieme onorati per il loro ruolo nella ricostruzione del Tempio, dopo la cattività babilonese (1979: 297-298).

Schaar, ripreso poi da Brooks,¹³¹ sostiene che Mosè, Giosué e Tobia rappresentano paradigmi di uomini pii, fedeli alla legge di Dio;¹³² Trahern rafforza la congruità di questa associazione portando la testimonianza di alcune litanie medievali, costituite da elenchi di patriarchi e altri personaggi vetero-testamentari, in cui i nomi dei tre sono presenti a breve distanza tra di loro e, in un caso, contigui. Pertanto, conclude che il rimando in *Andreas* ai tre personaggi, tutti considerati tipi di Cristo nella esegesi patristica,¹³³ è funzionale ad accentuare la contrapposizione tra Legge antica e Legge nuova; infatti, al dispiegarsi dell'ira divina contro i Mirmidoni seguirà, per intercessione dell'apostolo, la concessione della salvezza derivante dalla conversione.¹³⁴

Certamente la simbologia cristologica associata a Tobia,¹³⁵ come anche ai personaggi di Mosè e Giosuè, era ben nota nel medioevo¹³⁶ e molto probabilmente anche all'autore di *Andreas*, ma essa non pare sufficiente a giustificare il ruolo privilegiato di questo personaggio rispetto ad altre figure contraddistinte da una analoga accezione tipologica. Una più convincente spiegazione si può ottenere, a mio avviso, se la menzione di Tobia viene considerata alla luce dell'immagine della via e del viaggio mediante la quale ricevono espressione, sul piano narrativo e metaforico, le tematiche fondamentali di *Andreas*. Tra queste una posizione preminente ricoprono, come poc'anzi evidenziato, l'obbedienza al Signore mediante il rispetto dei suoi precetti e il favore che ne consegue; in questo caso, il suo sostegno non verrà mai a mancare al fedele, anche se egli sarà chiamato a fronteggiare dure prove e sofferenze.¹³⁷ Questo patto di impegno reciproco è illustrato attraverso le esperienze individuali di Matteo e di Andrea, come pure mediante quella collettiva degli Ebrei dell'Esodo, nonché nella vicenda di Tobia e del figlio Tobio, di cui Beda approntò un commento tra il 720 e il 730.¹³⁸ È vero che tale messaggio illumina una grande varietà di storie e situazioni bibliche, ma il poeta di *Andreas* sembra essersi ispirato specificamente a quel peculiare intersecarsi dei piani narrativo, tropologico e anagogico che trova espressione, in *Tobia*, nel motivo della via e del viaggio.

Gli eventi raccontati nel Libro biblico si sviluppano principalmente durante la deportazione subita da alcune tribù del nord di Israele in Assiria, esperienza presentata quale conseguenza del loro allontanamento dagli insegnamenti deutero-mosaici e della ricaduta nell'idolatria, seguiti, secondo uno schema tipico nell'Antico Testamento, dalla punizione mediante la diaspora. Nel quadro di decadenza morale descritto, Tobia costituisce un'eccezione poiché egli si attiene ai precetti e li mette in pratica nella vita quotidiana, sia in Palestina sia, successivamente, durante l'esilio di Ninive. Nel corso della cattività assira, egli riesce a guadagnarsi il favore del sovrano, in virtù del quale

¹³¹ (BROOKS 1961: 113).

¹³² (SCHAAR 1949: 59).

¹³³ A Giosuè come tipo di Cristo fanno riferimento, ad esempio, Gregorio Magno, *Expositio in septem Psalmos Poenitentiales*. PL 79: 630; Rabano Mauro, *Commentariorum in Exodum*. PL 108: 137; Id., *Commentariorum in librum Iudicum*. PL 108: 1120; Id., *Commentariorum in Ecclesiasticum*. PL 109: 1090-1091.

¹³⁴ (TRAHERN 1970: 330-332).

¹³⁵ HIATT si concentra proprio su tale aspetto e ritiene che i tre personaggi facciano parte integrante di un articolato disegno teso a rappresentare il cammino di redenzione compiuto da Cristo e ripercorso nel poema da Andrea (1976: 49-62). Diversa è la spiegazione di WALSH, la quale spiega l'accostamento dei tre personaggi come un'innovazione del poeta intesa ad accentuare la centralità della tipologia battesimale (1977: 141, 147-150).

¹³⁶ Su Tobio come tipo cristologico, si vedano Isidoro di Siviglia, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*. PL 83: 116, e Rabano Mauro, *De Universo*. PL 111: III, 66.

¹³⁷ (FITZMYER 2003: 31, 36).

¹³⁸ (HURST - HUDSON 1983: 3-19).

può proseguire la sua attività, compiere viaggi e acquisire prosperità economica. Un cambiamento nella successione reale determina un rovescio di fortuna, con il venir meno dei benefici di cui godeva, quindi il declino materiale e poi quello fisico, con la perdita della vista. Le gravi prove cui egli viene sottoposto lo portano, come accade ad Andrea nel componimento, a invocare la morte (vv. 1415b-1428). Ma l'apice della prostrazione segna anche il volgersi degli eventi verso uno snodo positivo, grazie all'intervento divino attraverso un suo emissario angelico. Preparandosi a morire, Tobia affida al figlio Tobio il compito di recarsi in Media per recuperare del denaro che aveva depositato presso un parente nel corso di una missione. Questo viaggio, in cui il giovane è accompagnato da un uomo di nome Azaria, sotto le cui sembianze si cela l'arcangelo Raffaele, gli consentirà non solo di venire in possesso del denaro, ma anche di procurare il rimedio per guarire la cecità del padre e conquistare per sé una sposa appartenente alla sua stessa tribù.

Questa sintesi evidenzia come il viaggio costituisca il fulcro della narrazione biblica anche sul piano metaforico, anche perché, come osserva Otzen, «the general attitude to the Law is connected with the word 'way'». ¹³⁹ Ciò è reso esplicito fin dall'apertura del *Libro*, dove Tobia definisce la propria esperienza esistenziale in termini di viaggio ed esprime la propria lealtà a Jahveh come scelta della via della fedeltà e della giustizia. ¹⁴⁰ Tale immagine viene poi potenziata mediante successive riprese in sezioni relative, ad esempio, alla celebrazione dell'infinita giustizia di Jahveh, ¹⁴¹ e alla visione retributiva della cattività. ¹⁴² Essa ritorna anche nella parte sapienziale della vicenda, dove Tobia esorta il figlio ... μή πορευθῆς ταῖς ὁδοῖς τῆς ἁδικίας “a non camminare nella via dell'iniquità” ¹⁴³ e a lodare il Signore affinché Egli guidi le sue vie. ¹⁴⁴

I punti di contatto tra la vicenda vetero-testamentaria e il poema anglosassone sono rafforzati da ulteriori componenti dell'intreccio. In questa prospettiva, appare

¹³⁹ (OTZEN 2002: 32).

¹⁴⁰ Le citazioni sono tratte dalla cosiddetta Recensione lunga (GII, Τοβειθ), dipendente principalmente dal *Codex Sinaiticus*, poiché essa è alla base del testo della *Vetus latina* (indicata come *Tobias*). Le due versioni, edite da Brooke, McLean e Thackeray (2009), sono ritenute le più vicine alla forma originaria del *Libro di Tobia*. Si veda Τοβειθ, I, 3 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 111): Εγὼ Τοβειθ ὁδοῖς ἀλεθειᾶς ἐπορευόμεν καὶ ἐν δικαιοσύναις πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου’ “Io, Tobia, nelle vie della verità e della giustizia ho camminato ogni giorno della mia vita”. Cfr. anche *Tobias* I, 3 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 123): ‘*Ego Tobis in uia ueritatis et iustitiae ambulauim omnibus diebus uitae meae [...]*’ “Io, Tobia, nella via della verità e della giustizia ho camminato ogni giorno della mia vita [...]

¹⁴¹ Τοβειθ, III, 2 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 113): ‘[...] πᾶσαι αἱ ὁδοί σου ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια [...]’ “[...] tutte le tue vie sono misericordia e verità [...]”]; *Tobias* 3, 2, (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 209: 127): ‘[...] omnes uiae tuae misericordiae et ueritatis plenae sunt [...]’ “[...] tutte le tue vie sono colme di misericordia e verità [...]”.

¹⁴² Τοβειθ, III, 5 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 113): ‘[...] οὐκ ἐποιήσαμεν τὰς ἐντολάς σου καὶ οὐκ ἐπορεύθημεν ἀληθινῶς ἐνώπιόν σου [...]’ “[...] non abbiamo tenuto fede ai comandamenti e non abbiamo camminato fedelmente dinanzi a Te [...]”]; *Tobias* III, 5 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 127): ‘[...] non egimus secundum praecepta tua et non ambulauimus sinceriter coram te’ “[...] non abbiamo agito secondo i tuoi precetti e non abbiamo camminato fedelmente dinanzi a Te”.

¹⁴³ Τοβειθ, IV, 5 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 114). Cfr. *Tobias* IV, 5 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 129): ‘[...] et noli ire in uiam iniquitatis’ “[...] e non camminare nella via dell'iniquità”.

¹⁴⁴ Nella Recensione lunga (GII), si ha una lacuna in corrispondenza di questo passo; cfr. Fitzmyer 2003: 4-5, 166. Si veda *Tobias* IV, 18 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 131): ‘[...] ut dirigantur uiae tuae [...]’.

significativa la reazione di Tobio dinanzi alla missione che il padre intende affidargli. Egli è pronto a obbedire, ma, alla stregua di Andrea, esprime molti dubbi non solo riguardo al modo di recuperare il denaro del padre, ma soprattutto alla via da percorrere, poiché egli non conosce le strade che conducono alla Media né sa come arrivarvi.¹⁴⁵ Come in *Andreas*, dove l’apostolo e i suoi seguaci beneficiano di guide celesti durante il viaggio per mare, così l’angelo Raffaele guida il percorso di Tobio; nel presentarsi prima a Tobio¹⁴⁶ e poi a suo padre,¹⁴⁷ egli si qualifica infatti come esperto conoscitore di strade. Il viaggio di Andrea è portatore di benefici spirituali non solo all’apostolo, ma anche, e soprattutto, ai Mirmidoni; similmente, a Tobio e alla sua famiglia deriverà dal viaggio prosperità spirituale e materiale.¹⁴⁸

La finalità ultima del percorso di Tobio, come anche di quello di Andrea, è la salvezza, e sotto questo aspetto risulta istruttiva l’interpretazione allegorica della vicenda vetero-testamentaria da parte di Beda, il quale suddivide la storia salvifica in tre fasi. Nella prima, beneficiarono della misericordia del Signore i pochi Ebrei che avevano creduto in Cristo, nella seconda essa fu estesa a tutti i Gentili e nella terza, che terminerà con il Giudizio, questo processo coinvolgerà tutti gli Ebrei. Alla luce di questa concezione, appare degno di nota che in *Andreas* la motivazione all’origine del primo miracolo sia proprio quella di convincere i sacerdoti giudei della divinità di Cristo, obiettivo che non viene raggiunto, mentre il terzo miracolo termina con la conversione dei Gentili-Mirmidoni e fa convergere l’attenzione sulla tappa ultima della storia sacra, il Giudizio.

Se il riferimento a Tobia può non apparire trasparente al lettore moderno digiuno di ermeneutica biblica, per il pubblico monastico cui *Andreas* era, in prima istanza, destinato la citazione di questo personaggio avrà certamente evocato una serie di associazioni il cui comune denominatore è costituito dal viaggio come cifra dell’adesione attiva al percorso di fede, obbedienza e buone opere richiesto da Dio al singolo fedele. Ne è prova anche il fatto che la più diffusa, in area tedesca, fra le benedizioni destinate a proteggere dai pericoli del viaggio sia proprio il *Tobiassegen* “Benedizione di Tobia”, la cui grande popolarità nel Medioevo è testimoniata dal significativo numero di testimoni che tramandano questo testo. Fatto pronunciare al *guote Santôbias* “buon San Tobia”, la benedizione è all’insegna della profonda consapevolezza che solo affidandosi a Dio il viaggio che ci aspetta potrà avere un buon esito:

¹⁴⁵ Τοβειθ V, 2 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 114): ‘[...] καὶ τὰς ὁδοὺς τὰς εἰς Μηδείαν οὐ γινώσκω τοῦ πορευθῆναι ἐκεῖ’ “[...] e non conosco le strade per la Media e non so come arrivarvi”]; Tobias V, 2 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 131): ‘*Sed neque uias regionis illius nouit*’ “[...] Né conosco le vie di quella regione”].

¹⁴⁶ Τοβειθ V, 6 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 114): ‘[...] Ναί, πολλάκις ἐγὼ ἐγενόμεν ἐκεῖ, καὶ ἐμπειρῶ καὶ ἐπίσταμαι τὰς ὁδοὺς πάσας’ “[...] Sì, sono stato spesso lì. Conosco bene tutte le strade”]; Tobias V, 6 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 132): ‘[...] *Multa ego noui, et teneo uias omnes, et aliquoties iui in illam regionem*’ “[...] Molto cose so, e ricordo tutte le vie di quella regione”].

¹⁴⁷ Τοβειθ V, 10 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 115): ‘[...] ἐπίσταμαι ἐγὼ τὰς ὁδοὺς πάσας, καὶ πολλάκις ὤχόμην εἰς Μηδείαν καὶ διήλθον πάντα τὰ μεδία αὐτῆς, καὶ τὰ ὄρη καὶ πάσας τὰς ὁδοὺς αὐτῆς ἐγὼ γινώσκω’ “[...] Conosco tutte le strade; sono stato spesso in Media e sono passato attraverso tutte le sue pianure; conosco i suoi monti e tutte le sue strade”]; Tobias V, 15 (BROOKE - MCLEAN - THACKERAY 2009: 133): ‘[...] *Potere ire cum illo, quoniam noui omnes uias et aliquoties abii in regionem Medorum, et perambulauit omnes campos eius et montes, et omnes commeatus eius bene teneo*’ “[...] Posso andare con lui; conosco tutte le vie e i monti della regione della Media e ben ricordo ogni suo percorso”].

¹⁴⁸ WEBSTER (2009) afferma infatti che: «The Book of Tobit is replete with travel positively conveyed».

'Der Cot der vor nimen verborgen ist / und des aigen schhat du der bist, / der an nimene wenket, / si armen vil wol bedenket, / der muoze dih hiute behuoten
 “Dio, il quale a nessuno si cela, / dalla cui schiatta tu discendi, / mai verso alcuno esitante, / Lui che ai deboli provvede, / possa oggi proteggerti”¹⁴⁹.

Questa fiduciosa invocazione fa appello a quelle caratteristiche del Dio cristiano che si pongono in netta antitesi rispetto agli attributi delle divinità pagane; nuova è infatti una Figura divina che instaura con l'uomo un rapporto di figliolanza definito per mezzo di un Patto. In veste di garante di questa Alleanza, Egli rinuncia ad alcune sue prerogative divine e, attraverso l'incarnazione, va verso la sua creatura e si fa suo compagno di strada in quel percorso accidentato e arduo che costituisce la *historia salutis*. Questo spiega il frequente impiego, nelle Scritture, della metafora del viaggio e della via e come essa risulti adatta a riflettere non solo su eventi biblici, ma anche su esperienze agiografiche e, più in generale, sulla condizione esistenziale dell'uomo. Il senso dell'apostolato e dell'obbedienza che ne costituisce il fondamento viene convogliato dal poeta di *Andreas* in queste semplici, ma potenti immagini, evocative anche, e soprattutto, per un pubblico di tradizione germanica.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni e traduzioni

- ASPR = The Anglo-Saxon Poetic Records. 6 voll. 1931-1942. New York: Columbia University Press.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De Genesi ad Litteram libri XII*. PL 34: 246-466.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Quaestionum Evangeliorum libri II*. PL 35: 1321-1364.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV*. PL 35: 1379-1976.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Enarrationes in Psalmos*. PL 36: 67-1023.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Enarrationes in Psalmos*. PL 37: 1034-1968.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Sermones Classes Quator. Classis prima. De Scripturis*. PL 38 : 23-994.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De quarta feria*. PL 40: 685-694.
- BEDA VENERABILIS. *Librum Beati Patris Tobiae*. In David HURST - J. E. HUDSON (edd.), *Bedae Venerabilis Opera. Opera Exegetica*. Pars II, 3-19 (Corpus Christianorum Series Latina 119B). 1983. Turnholt: Brepols.
- BETHURUM, Dorothy (ed.). 1957. *The Homilies of Wulfstan*. Oxford: Clarendon Press.
- BLATT, Franz (ed.). 1930. *Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud Anthropophagos* (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaften 12). Giessen - Copenhagen: Töpelmann.
- BOENIG, Robert (tr.). 1991. *The Acts of Andrew in the Country of the Cannibals: Translations from the Greek, Latin, and Old English* (Garland Library of Medieval Literature 70B). New York - London: Garland.
- BRIGHT, James W. (ed.). 1908³ [1891]. *An Anglo-Saxon Reader*. New York: Henry Holt

¹⁴⁹ La citazione è tratta dalla più antica versione del *Tobiassegen*, trädita dal manoscritto di Uppsala, *Universitetsbibliotek*, C 664 (MASINOVIC 2003: 103-105).

- and Company.
- BROOKE, Alan England - MCLEAN, Norman - THACKERAY, Henry St John (eds). 2009 [1906]. *The Old Testament in Greek*. According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint. Vol. IV. New York: Cambridge University Press.
- BROOKS, Kenneth R. (ed.). 1961. *Andreas and The Fates of the Apostles*. Oxford: Clarendon Press.
- BURLIN, Robert B. 1968. *The Old English Advent. A Typological Commentary*. New Haven - London: Yale University Press.
- DOANE, Alger Nicolaus (ed.). 1991. *The Saxon Genesis: An Edition of the West Saxon Genesis B and the Old Saxon Vatican Genesis*. Madison (WI) - London: University of Wisconsin Press.
- DOBBIE, Elliott van Kirk (ed.). 1942. *The Anglo-Saxon Minor Poems* (ASPR VI).
- DOBBIE, Elliott van Kirk (ed.). 1953. *Beowulf and Judith* (ASPR IV).
- DOE = *Dictionary of Old English: A to G* on CD-ROM. Angus CAMERON, Ashley GRANDSELL AMOS, Antonette DIPAOLO HEALEY et al. (eds). 2008-. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies for the Dictionary of Old English Project.
- FINNEGAN, Robert Emmett (ed.). 1977. *Christ and Satan: A Critical Edition*. Waterloo (Ont.): Wilfrid Laurier University Press.
- FITZMYER, Joseph A. 2003. *Tobit* (Commentaries on Early Jewish Literature). Berlin - New York: de Gruyter.
- GREGORIUS MAGNUS. *Expositio in septem Psalmos Poenitentiales*. PL 79: 550-658.
- HRABANUS MAURUS. *Commentariorum in Exodum libri quator*. PL 108: 9-246.
- HRABANUS MAURUS. *Commentariorum in librum Iudicum libri duo*. PL 108: 1111-1200.
- HRABANUS MAURUS. *Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem*. PL 109: 763-1126.
- HRABANUS MAURUS. *De Universo libri viginti duo*. PL 111: 9-614.
- HRABANUS MAURUS. *Allegoriae in Sacram Scripturam*. PL 112: 850-1088.
- ISIDORUS HISPALIENSIS. *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*. PL 83: 97-130.
- KELLY, Richard J. (ed.-tr.). 2003. *The Blickling Homilies: Edition and Translation (with General Introduction, Textual Notes, Tables and Appendices, and Select Bibliography)*. London - New York: Continuum Books.
- KRAPP, George Philip (ed.). 1906. *Andreas and The Fates of the Apostles*. Boston (MA): Ginn.
- KRAPP, George Philip (ed.). 1931. *The Junius Manuscript* (ASPR I).
- KRAPP, George Philip (ed.). 1932. *The Vercelli Book* (ASPR II).
- KRAPP, George Philip (ed.). 1932. *The Paris Psalter and the Meters of Boethius* (ASPR V).
- KRAPP, George Philip - DOBBIE, Elliott van Kirk (eds). 1936. *The Exeter Book* (ASPR III).
- LUCAS, Peter J. (ed.). 1994² [1977]. *Exodus*. Exeter: University of Exeter Press.
- MORRIS, Richard. 1871. *Legends of the Holy Rood, Symbols of the Passion and Cross, Poems in Old English of the Eleventh, Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Early English Text Society 46). London: N. Trübner - Paternoster Row.
- NAPIER, Arthur. 1967. *Wulfstan. Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien nebst*

Untersuchungen über ihre Echtheit (mit einem bibliographischen Anhang von Klaus Ostheeren). Dublin - Zürich: Max Niehans Verlag (I ed. 1883. Berlin: Weidmann).

- PL = Patrologiae cursus completus. Series Latina. J. P. Migne (ed.). 211 voll. 1844-1864. Paris.
- ROBERTS, Jane. 1979. *The Guthlac Poems of the Exeter Book*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHRÖER, Arnold (ed.). 1964². *Die angelsächsischen Prosabearbeitungen der Benediktinerregel* (zweite Auflage mit einem Anhang von Helmut Gneuss) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (I ed. 1885-1888. Bibliothek der angelsächsischen Prosa II. Kassel).
- SKEAT, Walter (ed.). 1966. *Ælfric's Lives of Saints*. 2 voll. Oxford: Oxford University Press (I ed. 1890-1900. Early English Text Society O.S., 76, 82, 94, 114. London: N. Trübner & Co.).
- SWANTON, Michael (ed.). 2000 (repr.). *The Dream of the Rood* (Exeter Medieval English Texts and Studies). Exeter: University of Exeter Press (I ed. 1970. Manchester: Manchester University Press).
- TRASK, Meaker Richard (ed.). 1971. *The Last Judgment of the Exeter Book: A Critical Edition*. Urbana (IL): University of Illinois Dissertation.
- WEBER, Robert - GRYSO, Roger. 2007⁵ [1969]. *Biblia Sacra iuxta vulgata versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Studi

- ANLEZARK, Daniel. 2006. *Water and Fire: The myth of the Flood in Anglo-Saxon England*. Manchester - New York: Manchester University Press.
- BANKS, Robert. 1987. "Walking' as a Metaphor of the Christian Life: The Origins of a Significant Pauline Usage". In Edgar W. CONRAD - Edward G. NEWING (eds), *Perspectives on Language and Text: Essays and Poems in Honor of Francis I. Andersen's Sixtieth Birthday, July 28, 1985*, 303-313. Winona Lake (IN): Eisenbrauns.
- BARTLETT, Adeline Courtney. 1966. *The Larger Rhetorical Patterns in Anglo-Saxon Poetry*. New York: AMS Press Inc.
- BAUMLER, Ellen B. 1985. *Andrew in the City of the Cannibals: A Comparative Study of the Latin, Greek, and Old English Texts*. University of Kansas Dissertation.
- BIGGS, Frederick M. 1988. "The Passion of Andreas: *Andreas* 1398-1491". In «Studies in Philology» 85, 4. 413-427.
- BJORK, Robert E. 1985. *The Old English Verse Saints' Lives: A Study in Direct Discourse and the Iconography of Style* (McMaster Old English Studies and Texts 4). Toronto: University of Toronto Press.
- BOENIG, Robert. 1991. *Saint and Hero: Andreas and Medieval Doctrine*. Lewisburg (PA): Bucknell University Press; London - Toronto: Associated University Presses.
- BRIDGES, Margaret Enid. 1984. *Generic Contrast in Old English Hagiographical Poetry* (Anglistica 22). Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- BRODEUR, Arthur Gilchrist. 1959. *The Art of Beowulf*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- BROWN, Carleton. 1940. "Poculum mortis in Old English". In «Speculum» 15, 4. 389-

- 399.
- CAIE, Graham D. 1976. *The Judgment Day Theme in Old English Poetry*. Copenhagen: Nova.
- CALDER, Daniel G. 1986. "Figurative Language and Its Contexts in *Andreas*: A Study in Medieval Expressionism". In Phyllis RUGG BROWN, Georgia RONAN CRAMPTON, Fred C. ROBINSON (eds), *Modes of Interpretation in Old English Literature: Essays in Honour of Stanley B. Greenfield*, 115-136. Toronto: University of Toronto Press.
- CASTEEN, John. 1974. "*Andreas*: Mermedonian Cannibalism and Figural Narrative". In «Neophilologische Mitteilungen» 75. 74-78.
- CAVILL, Paul. 1993. "*Beowulf* and *Andreas*: Two Maxims". In «Neophilologus» 77, 3. 479-487.
- COOK, Albert Stanburrough. 1925. "Bitter Beer-Drinking". In «Modern Language Notes» 40, 5. 285-288.
- CUCINA, Carla. 2008. *Il Seafarer. La navigatio cristiana di un poeta anglosassone* (Biblioteca medievale Saggi - Ricerche - Edizioni). Roma: Edizioni Kappa.
- DANIELOU, Jean. 1950. *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*. Paris : Beauchesne.
- DANIELOU, Jean. 1998. *Bibbia e liturgia. La teologia biblica dei Sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*. Roma: Edizioni Caal (trad. di *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*. 1951. Paris: Les Editions du Cerf).
- DIAMOND, Robert E. 1963. *The Diction of the Anglo-Saxon Metrical Psalms*. The Hague: Mouton & Co.
- DOANE, Alger Nicolaus. 1973. "'The Green Street of Paradise': A Note on Lexis and Meaning in Old English Poetry". In «Neophilologische Mitteilungen» 74. 456-465.
- EARL, James W. 1970. "Christian Tradition in the Old English *Exodus*". In «Neophilologische Mitteilungen» 71. 541-570.
- EARL, James W. 1975. "Typology and Iconographic Style in Early Medieval Hagiography". In «Studies in the Literary Imagination» 8, 1. 15-46.
- EARL, James W. 1980. "The Typological Structure of *Andreas*". In John D. NILES (ed.), *Old English Literature in Context*, 66-89, 167-170. Cambridge: D. S. Brewer; Totowa (NJ): Rowman and Littlefield.
- ETO, Yasuharu. 1994. "*Andreas* 1229-52". In «The Explicator» 52, 4. 195-197.
- FAERBER, Robert. 2005. "Les *Acta Apocrypha Apostolorum* dans le corpus littéraire vieil-anglais : *Acta Andreae*". In «Apocrypha» 16. 199-227.
- FOLEY, John Miles. 1995. "The Poet's Self-Interruption in *Andreas*". In M. Jane TOSWELL (ed.), *Prosody and Poetics in the Early Middle Ages: Essays in Honour of C. B. Heatt*, 42-59. Toronto: University of Toronto Press.
- FRANK, Roberta. 2002. "North Sea Soundings in *Andreas*". In Elaine TREHARNE – Susan ROSSER (eds), *Early Medieval English Texts and Interpretations: Studies Presented to Donald G. Scragg* (Medieval and Renaissance Texts and Studies 252), 1-11. Tempe (AZ): Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- GOPPELT, Leonhard. 1978. *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans (trad. di *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments in Neuen*. 1939. Erlangen Diss.).

- HAMILTON, David. 1972. "The Diet and Digestion of Allegory in *Andreas*". In «Anglo-Saxon England» 1. 147-158.
- HAMILTON, David. 1975. *Andreas and Beowulf: Placing the Hero*. In Lewis E. NICHOLSON - Dolores WARWICK FRESE (eds), *Anglo-Saxon Poetry: Essays in Appreciation. For John C. McGalliard*, 81-98. Notre Dame (IN) - London: University of Notre Dame Press.
- HARBUS, Antonina. 2001. "A Mind for Hagiography: The Psychology of Resolution in *Andreas*". In Karin Edith OLSEN, Antonina HARBUS, Tette HOFSTRA (eds), *Germanic Texts and Latin Models: Medieval Reconstructions* (Germania Latina 4; Mediaevalia Groningana n.s. 2), 127-140. Leuven - Paris: Peeters.
- HERBISON, Ivan. 2000. "Generic Adaptation in *Andreas*". In Jane ROBERTS - Janet NELSON (eds), *Essays on Anglo-Saxon and Related Themes in Memory of Lynne Grundy* (King's College London Medieval Studies 17), 181-211. London: Centre for Late Antique and Medieval Studies, King's College, University of London.
- HIEATT, Constance B. 1976. "The Harrowing of Mermedonia: Typological Patterns in the Old English *Andreas*". In «Neuphilologische Mitteilungen» 77. 49-62.
- HILL, Thomas Dana. 1966. "Two Notes on Patristic Allusion in *Andreas*". In «Anglia» 84. 156-162.
- HILL, Thomas Dana. 1969. "Figural Narrative in *Andreas: The Conversion of the Meremedonians*". In «Neuphilologische Mitteilungen» 70. 261-273.
- HILL, Thomas Dana. 1983. "The *Sphragis* as Apotropaic Sign: *Andreas* 1334-44". In «Anglia» 101. 147 -151.
- HILL, Thomas Dana. 2009. "The *Passio Andrae* and *The Dream of the Rood*". In «Anglo-Saxon England» 38. 1-10.
- HOWE, Nicholas. 2001. *Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press (I ed. 1989. New Haven: Yale University Press).
- HOWE, Nicholas. 2002. "The Landscape of Anglo-Saxon England: Inherited, Invented, Imagined". In John HOWE - Michael WOLFE (eds), *Inventing Medieval Landscapes: Senses of Place in Western Europe*, 91-112. Gainesville (FL): University Press of Florida.
- IRVING, Edward B., Jr. 1983. "A Reading of *Andreas: the Poem as Poem*". In «Anglo-Saxon England» 12. 215-237.
- JOHNSON, David F. 2008. "Spiritual Combat and the Land of Canaan in *Guthlac A*". In Virginia BLANTON - Helene SCHECK (eds), *Intertexts: Studies Presented to Paul E. Szarmach* (Medieval and Renaissance Texts and Studies 334), 307-317. Tempe (AZ): Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- KEENAN, Hugh T. 1970. "Exodus 312: 'The Green Street of Paradise'". In «Neuphilologische Mitteilungen» 71. 455-460.
- KEENAN, Hugh T. 1973. "Exodus 312a: Further Notes on the Eschatological 'Green Ground'". In «Neuphilologische Mitteilungen» 74. 217-219.
- KISER, Lisa J. 1984. "*Andreas* and the *lifes weg*: Convention and Innovation in Old English Metaphor". In «Neuphilologische Mitteilungen» 85. 65-75.
- KRAMER, Johanna. 2007. "'Ðu eart se weallstan': Architectural Metaphor and Christological Imagery in the Old English *Christ I* and the Book of Kells". In Charles D. WRIGHT, Frederick M. BIGGS, Thomas N. HALL (eds), *Source of Wisdom: Old English and Early Medieval Latin Studies in Honour of Thomas D.*

- Hill*, 90-112. Toronto - Buffalo - London: University of Toronto Press.
- LADNER, Gerhart B. 1942. "The Symbolism of the Biblical Cornerstone in the Medieval West". In «*Mediaeval Studies*» 4. 43-60.
- MAGENNIS, Hugh. 1996. *Images of Community in Old English Poetry* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 18). Cambridge - New York: Cambridge University Press.
- MAGENNIS, Hugh. 2000. "Conversion in Old English Saints' Lives". In Jane ROBERTS - Janet NELSON (eds), *Essays on Anglo-Saxon and Related Themes in Memory of Lynne Grundy* (King's College London Medieval Studies 17), 287-310. London: Centre for Late Antique and Medieval Studies, King's College, University of London.
- MARCUS, Joel. 1992. *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Louisville (KY): Westminster/ John Knox Press.
- MASINOVIC, Jasmin. 2003. "La tradizione manoscritta delle Benedizione di Tobia medietedesca (Tobiassegen). Con un saggio di edizione della redazione di Uppsala". In «*Quaderni del Dipartimento di Linguistica - Università di Firenze*» 13. 101-116.
- MCBRINE, Patrick. 2009. "The Journey Motif in the Poems of the Vercelli Book". In Samantha ZACHER - Andy ORCHARD (eds), *New Readings in the Vercelli Book* (Toronto Anglo-Saxon Series), 208-317. Toronto: Toronto University Press.
- MCCASLAND, Selby Vernon. 1958. "The Way". In «*Journal of Biblical Literature*» 77, 3. 222-230.
- MICHELET, Fabienne L. 2006. *Creation, Migration and Conquest. Imaginary Geography and Sense of Space in Old English Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- OLSEN, Karin. 1994. "The Dual Function of the Repetitions in *Exodus* 447-515". In Luuk A. J. R. HOUWEN - Alasdair A. MACDONALD (eds), In *Loyal Letters: Studies on Mediaeval Alliterative Poetry & Prose* (Mediaevalia Groningana), 55-70. Groningen: Egbert Forsten.
- OLSEN, Karin. 1998. "The Dichotomy of Land and Sea in the Old English *Andreas*". In «*English Studies*» 79, 5. 385-394.
- ORCHARD, Andy. 2003a. *A Critical Companion to Beowulf*. Cambridge: D. S. Brewer.
- ORCHARD, Andy. 2003b. "Both Style and Substance: The Case for *Cynewulf*". In Catherine E. KARKOV - George HARDIN BROWN (eds). *Anglo-Saxon Styles* (SUNY Series in Medieval Studies), 271-305. Albany (NY): State University of New York Press.
- OTZEN, Benedikt. 2002. *Tobit and Judith*. London - New York: Sheffield Academic Press.
- PORTER, Nancy A. 1988. "Wrestling with Loan Words: Poetic Use of 'engel', 'seraphim', and 'cherubim' in 'Andreas' and 'Elene'". In «*Neuphilologische Mitteilungen*» 89. 155-170.
- RIEDINGER, Anita R. "The Formulaic Relationship between *Beowulf* and *Andreas*". In Helen DAMICO - John LEYERLE (eds), *Heroic Poetry in the Anglo-Saxon Period: Studies in Honor of Jess B. Bessinger, Jr.* (Studies in Medieval Culture 32), 283-312. Kalamazoo (MI): Medieval Institute Publications, Western Michigan University.
- SAJAVAARA, Kari. 1975. "The Withered Footprints on the Green Street of Paradise". In

- «Neophilologische Mitteilungen» 76. 34-38.
- SCHAAR, Claes. 1949. *Critical Studies in the Cynewulf Group*. Lund: C. W. K. Gleerup; Copenhagen: Ejnar Munksgaard.
- SHAW, Brian. 1995. "Translation and Transformation in *Andreas*". In M. Jane TOSWELL (ed.), *Prosody and Poetics in the Early Middle Ages: Essays in Honour of C. B. Hieatt*, 164-179. Toronto - Buffalo - London: University of Toronto Press.
- SZITTYA, Penn R. 1973. "The Living Stone and the Patriarchs: Typological Imagery in *Andreas*, Lines 706-810". In «Journal of English and Germanic Philology» 72. 167-174.
- SZŐKE, Veronka. 2009. "'Cadet repente gladius e caelo': la dimensione giudicante in *Exodus* (vv. 492-495)". In Maria Elena RUGGERINI (con la collaborazione di Veronka SZŐKE), *Studi anglo-norreni in onore di John S. McKinnell. 'He hafað sundorgecynd'*, 41-84. Cagliari: CUEC Editrice.
- TORNAGHI Paola. 2002. "Partenza, transito, arrivo: aspetti del viaggio nella poesia anglosassone". In Giovanni GOBBER – Celestina MILANI (a cura di), *Tipologia dei testi e tecniche espressive*. Atti del Convegno, Milano, Università Cattolica, 15-16 novembre 2001, 47-76. Milano: Vita e Pensiero.
- TRAHERN, Joseph B., Jr. 1970. "Joshua and Tobias in the Old English *Andreas*". In «Studia Neophilologica» 42 (2). 330-332.
- WALSH, Marie Michelle. 1977. "The Baptismal Flood in the Old English 'Andreas': Liturgical and Typological Depths". In «Traditio» 33. 137-158.
- WALSH, Marie Michelle. 1981. "St. Andrew in Anglo-Saxon England: The Evolution of an Apocryphal Hero". In «Annuaire Mediaevale» 20. 97-122.
- WEBSTER, Jane S. 2009. "A Journey through the Book of Tobit: To travel is to prosper". Paper presented to the Canadian Society of Biblical Studies. Ottawa.
- WHITBREAD, Leslie G. 1979. "'Andreas' Lines 1513-16". In «N&Q» n. s. 26. 297-298.
- WRIGHT, Charles D. 1983. "Matthew's Hebrew Gospel in *Andreas* and in Old English Prose". In «N&Q» n. s. 30. 101-104.
- WRIGHT, Charles D. 1986. "'Insulae gentium': Biblical Influence on Old English Poetic Vocabulary. In Arthur GROOS, Emerson BROWN, Jr., Giuseppe MAZZOTTA, Thomas D. HILL, Joseph S. WITTIG (eds), *Magister Regis: Studies in Honor of Robert Earl Kaske*, 9-21. New York: Fordham University Press.
- ZEHNDER, Markus Philipp. 1999. *Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 268). Berlin - New York: Walter de Gruyter.

Veronka Szőke
 Università degli Studi di Cagliari, Italia
vszoke@unica.it