

GESCĒADWĪSNES 'RAGIONE' NELLA VERSIONE ANGLOSASSONE DEI SOLILOQUIA

Il processo di adeguamento cui in epoca alfrediana il repertorio lessicale anglosassone andò incontro per riuscire a esprimere contenuti filosofici e teologici per lo più inediti¹ fu di particolare entità nel caso delle versioni dei *Soliloquia* di S. Agostino e del *De consolatione philosophiae* di Boezio, realizzate forse dal medesimo autore, forse, vista l'affinità tematica e formale dei due testi, nello stesso arco di tempo².

Il traduttore anglosassone, consapevole delle difficoltà di corrispondere con il volgarizzamento fedelmente alle istanze della fonte, nel solco delle risoluzioni adottate nel Medioevo a fronte di analoghi problemi³, per la creazione della «philosophische Begriffssprache» preferì riutilizzare materiale lessicale autoctono che, opportunamente adattato e integrato grazie ai procedimenti di «Umprägung» e «Umdeutung»⁴, fu sottoposto a una trasformazione profonda⁵, di fatto coincidente con la elaborazione di un vero e proprio lessico specialistico. Termini ripresi dal modello latino venivano adattati alla lingua e alla cultura anglosassoni e i loro «Sinngelhalte» traslati «auf einer anderen geistigen Ebene»⁶: nei contesti in cui erano ambientati, spesso aree semantiche nella lingua d'arrivo ancora inesplorate, i loro corrispondenti anglosassoni potevano acquisire nuove, diverse sfumature di significato come pure perderne altre. Solo quando la densità e la complessità dei contenuti richiese un ampliamento del materiale lessicale autoctono, solo in questi casi, rari e specialissimi, si rispose alle urgenze della traduzione con la creazione di nuovi costrutti, significativi sia per l'esiguità del loro numero che per l'originalità della loro connotazione semantica⁷.

In queste pagine si analizzerà il termine *gescēadwīsnas*, largamente impiegato nelle opere di traduzione finora attribuite ad Alfredo⁸ per rendere il concetto di 'ragione' e unanimemente considerato dai critici un neologismo coniato all'epoca del re del Wessex in quanto non attestato nella documentazione letteraria del periodo precedente⁹.

Constatata la frequenza e la peculiarità dei contesti in cui il termine ricorre, si è scelto di limitare lo studio delle occorrenze alla versione dei *Soliloquia*, senza tuttavia trascurare gli opportuni riferimenti ad altre traduzioni coeve, in particolare alla versione del *De consolatione philosophiae*¹⁰.

Com'è noto, diversi sono i significati attribuiti nelle varie epoche storiche al latino *ratio*¹¹: il termine comprendeva le molteplici accezioni del greco *λόγος*, di cui nei testi di argomento filosofico era traduzione, e manteneva, oltre al significato di 'ragione', anche quello di 'facoltà dialettica'¹².

Non un principio puramente speculativo ma organo precipuo del *quaerere*, *ratio* venne impiegato da Agostino per significare l'attività della mente che muove alla ricerca della verità, supporto di ogni umana conoscenza¹³. Come è più volte ripetuto nei suoi scritti, la ragione rappresenta lo sguardo dell'anima¹⁴ cui compete l'osservazione della realtà conoscibile, perfettamente compiuta solo quando si giunge alla comprensione vera¹⁵. Se tra tutte le facoltà umane nessuna è superiore alla ragione (*ratione sublimius*)¹⁶, nel dialogo giovanile di Agostino¹⁷ la preminenza di *ratio* risulta accentuata dal fatto che uno dei due interlocutori protagonisti del dialogo è proprio la personificazione della ragione.

Nell'alternarsi di corrispondenze e discordanze emerso dall'esame comparato del testo latino e della versione anglosassone dei *Soliloquia* sono le ultime, spesso vere e proprie innovazioni sul piano della strategia traduttiva, a rivelare come l'autore della resa in vernacolo, assimilando e rielaborando il concetto di ragione, abbia innovato il lessico della lingua di arrivo optando per un termine che sostanzialmente copre il significato del corrispondente latino, senza tuttavia ignorare importanti implicazioni di tipo etico che ne fanno, in quanto facoltà di discernere, uno dei tratti distintivi dell'uomo cristiano¹⁸. Pienamente acquisito nel bagaglio linguistico del traduttore, *gescēadwīsnas* riesce a trovare impiego sistematico anche autonomamente dalla fonte e in relazione ad argomenti non strettamente afferenti alla sfera intellettuale.

Il sostantivo è derivato dall'aggettivo *gescēadwīs* (lat. *rationalis*), a sua volta composto da *gescēad*, propriamente 'separazione, distinzione' e dunque 'discernimento'¹⁹, e da *wīs*, 'sapiente'²⁰, mediante l'aggiunta del suffisso *-nas* che sovente ricorre nel sassone occidentale per la formazione degli astratti femminili tratti da aggettivi²¹.

Il significato di 'facoltà di discernere' che si evince dall'analisi etimologica trova conferma nell'impiego di *gescēadwīsnas* nella versione dei *Soliloquia*, in particolare in un passo in cui l'interlocutore di Ragione si rivolge a Dio con una preghiera (*Sol.*, Lb. 1, p. 52, rr. 1-2)²²:

Dryhten, þu þe us manast þæt we wacian, ðu us sealdest gescēadwīsnas þæt we magon toseðan and tosceadan good and yfel, and fleon þad yfel.

'Signore, che ci esorti a vigilare, ci hai dato la ragione perché possiamo sperimentare e distinguere il bene e il male, e fuggire il male'.

Un unico enunciato sostituisce le tre invocazioni a Dio della fonte, dove mancano riferimenti al concetto di ragione²³: la traduzione esplicita che è il Signore colui che, concedendo all'uomo la *gescēadwīsnēs*, fa sì che egli possa sperimentare e distinguere ciò che è bene e ciò che è male.

Prendendo spunto da un rimando della fonte a problematiche di tipo etico (*Deus per quem a malis bona separamus*), si è voluto inserire il riferimento a *gescēadwīsnēs* per significare che essa sublima le sue capacità cognitive proprio nel momento in cui riesce a discernere *bonum et malum* e si chiarisce, oltre che come dono di Dio, come ragione pratica²⁴. L'impiego del binomio verbale *tōsēdan and tōscēadan*, letteralmente 'sperimentare' e 'distinguere', in luogo del *separamus* della fonte permette di dare rilievo proprio alle due funzioni della ragione, sperimentare per poter discernere il bene dal male.

Con altrettanta chiarezza è esposto l'argomento della capacità di giudizio che l'uomo possiede per il tramite della ragione nella versione dell'opera di Boezio, ove si ricorre al verbo *dēman* in correlazione con *tōscēadan* (*De cons. phil.*, p. 140, rr. 23-25)²⁵:

Se þe gesceadwīsnēs hæfð, se mæg deman 7 toscēadan hwæs he wilnigan sceal 7 hwæt he onscunian sceal.

'Chi possiede la ragione può giudicare e distinguere cosa volere e cosa rifuggire'.

Facoltà che consente di riconoscere il vero bene²⁶, *gescēadwīsnēs* comprende anche il significato di *discretio*, «die handelnd sich ausweisende *ratio*», e ne condivide le connotazioni al contempo etiche e intellettuali²⁷, come dimostra il passo seguente (*Cura past.*, p. 65, rr. 21-23)²⁸:

Durh ða gesceadwīsnēs we tocnawað good & yfel, & geceosað ðæt god, & aweorpað ðæt yfel.

'Grazie alla ragione riconosciamo il bene e il male, e scegliamo il bene e rifiutiamo il male'.

Essa va intesa come facoltà conoscitiva²⁹, prerogativa dell'uomo che la possiede in esclusiva assieme agli angeli³⁰, dono di Dio che in concreto si inverte nell'agire quotidiano e nella condotta dell'individuo³¹.

La ragione può infatti essere impiegata negativamente se indirizzata da chi la possiede al male (*Sol.*, Lb. I, p. 57, r. 22 - p. 58, r. 4):

*Da cwæð heo: hu ne habbat þine freond eac licuman swa swa nytenu?
þa cwæð ic: ne lufige ic hi na forði, ac forðam ðe hi men sint, and habbað*

gescea(d)wīsnēs on here mōde - þa ic lufige ge furðum on þeawum. þa þe ic hatige, þa ic hatige forþiþe hi þæt god þære gescea(d)wīsnēs wendað on yfel. forðam me ys egðer þara alyfad, ge þæt good to lufianne ge þæt yfel to hatianne, forðam ic lufige ælcne minra freonda, sume læs, sume swyðor; and ælcne þara ðe ic ma lufige þonne oðerne, ic hine lufige swa mycele ma þonne ðone oðerne swa ic ongyte þæt he betran willan hæfð þonne se oðer, and his gescea(d)-wīsnēs nyttran wille to donne.

'Allora disse ella: non hanno comunque i tuoi amici un corpo proprio come gli animali?

Allora dissi io: non li amo per questo, ma perché sono uomini e hanno la ragione nella loro mente, che amo persino nei furfanti. Quelli che odio, li odio per il fatto che il bene della ragione lo indirizzano al male. Dato che mi sono concesse l'una e l'altra cosa, sia di amare il bene che di odiare il male, perciò amo tutti i miei amici, alcuni di meno, alcuni di più; e ciascuno di coloro che amo più di altri, lo amo tanto più dell'altro quando comprendo che egli ha una volontà migliore dell'altro e vuole rendere più utile la sua ragione'.

Solo l'uso proprio della ragione comporta l'amore nei confronti di colui che sa e vuole avvalersi della propria anima razionale, là dove ha sede la conoscenza e dunque si estrinseca «die höchste Kraft des menschlichen Geistes»³². È forse da attribuire a questa particolare interpretazione del concetto di ragione, che pare confermata anche dalla versione del dialogo di Boezio³³, la decisione di rendere le due espressioni *anima rationalis* e *ratio* con una generale estensione dell'impiego di *gescēadwīsnēs*, a cui però almeno in un caso deve aggiungersi l'indicazione che essa ha sede *on here mōde*, nella mente degli uomini³⁴.

Le insistenti argomentazioni esplicative dell'*ic* e le continue precisazioni che si susseguono in ordine paratattico sostanziano lo sforzo compiuto nella decodifica del messaggio della fonte. Eppure quel *forðam me ys egðer þara alyfad, ge þæt good to lufianne ge þæt yfel to hatianne*, non una semplice aggiunta del traduttore, sembra piuttosto scaturire dalla volontà di rivendicare da parte dell'*ic* la propria facoltà di amare il bene e di odiare il male, ovvero di fare uso corretto della ragione, la cui prerogativa fondamentale è di valutare e distinguere ciò che è giusto, spingendo il singolo a scegliere come amici solo coloro che tale facoltà meglio sanno e intendono impiegare. Ogni uomo è infatti un essere dotato di ragione: può diventare *ungescēadwīslīc* solo se la sua volontà lo indirizza negativamente dal punto di vista etico³⁵.

Quando Ragione chiede al suo interlocutore di spiegare nuovamente da dove muova l'amore per i suoi compagni, questi risponde con una argomentazione simile (*Sol.*, Lb. I, p. 74, rr. 14-18):

Da cwæð ic: Ic hi lufige for freondscype and for gefeærædenne, and þa þeah ofer æalle oðre, þe me mæstne fultum doð to ongyttanne and to witanne gesceadwīsnēs and wisdom,

æalra mæst be gode and beo urum saulum. Fordam ic wot þæt ic mæg æð myd heora fultume æfter spurian þonne ic butan mæge.

‘Allora dissi io: Li amo per amicizia e per solidarietà, e più di tutti gli altri amo coloro che mi aiutano di più a comprendere e a conoscere la ragione e la sapienza, soprattutto riguardo a Dio e alle nostre anime. Perché so che posso con il loro aiuto continuare a cercare più facilmente di quanto non possa fare senza’.

L’insistenza sull’amicizia è assente nella fonte, come pure assenti sono i riferimenti alla ragione e alla sapienza, a Dio e alle anime, a cui *ic* ricorre per dare espressione al suo pensiero³⁶: si intende qui esplicitare quanto l’aiuto di coloro che si considerano vicini possa concretamente facilitare nella ricerca di Dio³⁷.

Funzione attiva e immanente del *mōd*, la *gescēadwīsnēs* individua proprio nell’ambito della mente e dello spirito il suo campo d’azione quando essa è intesa come facoltà intellettuale pura³⁸: lo si rileva in un passo in cui, ricorrendo a una specificazione assente nella fonte³⁹ ma già impiegata in una costruzione simile (*gescēadwīsnēs on here mōde*), Ragione afferma (*Sol.*, Lb. 1, p. 64, rr. 5-8):

Ac ic þe meg secgan þæt ic eom seo ges(c)eadwīsnēs dīnes modes, þe ðe wið sprecoð, and ic eom seo racu ðe me onhagað ðe to gerihtræccenne, þæt þu gesyhst myd þīnes modes eagan god swa sweotole swa þu nu gesyhst myd ðæs licuman ægan ða sunnan.

‘Ma posso dirti che sono la Ragione della tua mente, che parla con te, e sono la logica a cui è dato il potere di guidarti, affinché tu veda Dio con gli occhi della tua mente così chiaramente come vedi il sole con gli occhi del corpo’.

Tra i molti significati attribuibili al termine *racu*⁴⁰, vera innovazione del passo e unica occorrenza nella versione dei *Soliloquia*, il traduttore intenderebbe quella funzione propria della logica razionale che è di guidare e spiegare (*seo racu ðe me onhagað ðe te gerihtræccenne*) affinché colui che la possiede comprenda, ovvero veda Dio con gli occhi della mente altrettanto chiaramente così come vede il sole con gli occhi del corpo.

Nella consapevole necessità di dover ampliare in taluni contesti l’equivalente per ‘ragione’, si sceglie il termine che indicherebbe «das Mittel, durch das Erkenntnis zustande kommt»⁴¹: indispensabile complemento di *gescēadwīsnēs*, *racu* è la facoltà dell’uomo di formulare argomentazioni logiche, il «Vernunftgrund», la ragione dialettica che si affianca alla ragione che giudica e distingue per giungere alla conoscenza attraverso il dialogo⁴². Del resto, la necessità dell’uomo di formulare concettualmente ed esprimere il proprio pensiero era insita già nel significato del greco *λόγος*, al contempo ‘ragione’ e ‘parola’⁴³.

La metafora secondo la quale la ragione va interpretata come lo ‘sguardo’ della

mente risulta di grande utilità al traduttore che, ancora su ispirazione della fonte⁴⁴, la reimpiega nel passo seguente (*Sol.*, Lb. 1, p. 67, rr. 1-3):

Da cwæð heo: þare saule hawung is gescēadwīsnēs and smeaug. Ac manige sawle hawiad mid ðam and þeah ne geseoð þæt þæt hi wilniad, forðamþe hi næbbað ful hale eagan.

‘Allora disse ella: lo sguardo dell’anima è la ragione e la riflessione. Per mezzo di esse molte anime guardano e tuttavia non vedono ciò che desiderano perché non hanno occhi completamente sani’.

Poiché la ragione intesa come ‘sguardo dell’anima’ (*aspectus animae*) non è solo facoltà di distinguere ma anche giudizio, vera capacità critica, si ritiene opportuno ambientare *gescēadwīsnēs* in un binomio i cui membri non hanno valenza sinonimica: il secondo elemento, *smēaung*, identifica quelli che Helbig definiva «verstandesmäßige Bedeutungskomponente», le componenti semantiche prevalentemente intellettuali che precisano l’apporto dato alla ragione dalla riflessione speculativa⁴⁵. Se la *gescēadwīsnēs* serviva a distinguere il bene dal male, come dimostra la prima delle occorrenze considerate (*Sol.*, Lb. 1, p. 52, rr. 1-2), l’origine etimologica non consentiva di significare con quello stesso termine altri contenuti semantici che pure la fonte esprimeva o lasciava intendere: in questo caso si risolve il problema accostando a *gescēadwīsnēs* il termine *smēaung*, così come altrove si era optato per *racu*. Risulta pertanto procedimento abituale del traduttore, laddove la necessità di comprensione o l’evidenza del modello lo rendano indispensabile, il ricorso a termini che contribuiscono ad ampliare il significato insito in *gescēadwīsnēs*.

Ancora una volta la funzione della ragione umana è illustrata con l’immagine degli occhi della mente che, sviluppata a partire da brevi accenni della fonte⁴⁶, va ad ovviare alla carenza di una espressione specifica che renda il senso della vista (*Sol.*, Lb. 1, p. 65, rr. 6-8):

Ac þu scealt witan ðæt ic þe (þe) nu wið sprece, ic eom gescēadwīsnēs, and ic eom ælcum manniscum mode on þam stale þe seo hawung byð þam eagan.

‘Ma tu devi sapere che io che ora parlo con te sono Ragione e sono nella mente di ogni uomo quel che è lo sguardo per gli occhi’.

Private le affermazioni dei protagonisti del severo rigore che le caratterizzava nella fonte, la relazione tra i due risulta alterata: Ragione non è più la figura

autoritaria che «like a teacher guides the subordinate pupil-figure into discoveries about knowledge and wisdom, about God and himself»⁴⁷; al contempo il dialogo, grazie a tutti quegli accorgimenti mirati ad attenuare i contrasti e a diminuire la distanza tra i due interlocutori, si è orientato verso una conversazione dai toni quasi amichevoli e informali. L'uso più incisivo della forma dialogica modifica la relazione tra autore e pubblico, facendo sì che il lettore, maggiormente coinvolto, possa accettare di buon grado che quanto asserito sia vero per la mente di ogni uomo (*ælcum manniscum mōde*)⁴⁸.

Rielaborato lo schema *Ratio-Augustinus*, la versione anglosassone prevede che *ic* ascolti gli insegnamenti di *Gescēadwīsnas*, rispondendo alle varie questioni che emergono nel corso del dialogo secondo le proprie capacità cognitive (*Sol.*, Lb. 1, p. 70, rr. 17-19):

Da cwæð ic: [...] ðe gedafenað to lerrenne and me to hlistenne, and me dafenað to andsweorianne þes ðe ic ongyte be mynes andgytes mæde, gyf ic hys awiht ongyte.

'Allora dissi io: [...] Si addice a te insegnare e a me ascoltare, e si addice a me rispondere ciò che comprendo secondo le capacità del mio intelletto, se qualcosa comprendo'.

Nella sezione conclusiva della prefazione alla versione dei *Soliloquia* si chiarisce che a dialogare saranno *Gescēadwīsnas* e *Mōd*, quest'ultimo probabilmente influenzato dall'omonima figura presente nella coeva versione del *De consolatione philosophiae* e solo più avanti denominato *ic* (*Sol.*, Lb. 1, p. 48, rr. 13-17):

Augustinus, Cartaina bisceop, worhte twa bec be his agnum ingeþance; þa bec sint gehatene Soliloquiorum, þat is, be hys modis smeauunge and tweounga, hu hys gesceadwīsnas answarode hys mode þonne þæt mod ymbe hwæt tweonode, oðþe hit hwæs wilnode to witanne þæs þe hit ær for sweotole ongytan ne meahte.

'Agostino, vescovo di Cartagine, produsse due libri sulle sue proprie meditazioni; questi libri sono chiamati *Soliloquiorum*, che vuol dire delle riflessioni e dei dubbi della sua mente, come la sua Ragione rispose alla sua mente quando la mente dubitava intorno a qualcosa oppure desiderava conoscere qualcosa di ciò che essa non era riuscita in precedenza a comprendere chiaramente'.

Presentata come una raccolta di riflessioni, pensieri e ragionamenti articolati in interrogazioni e risposte tra due personaggi, in realtà l'opera è sia nell'originale latino che nella versione anglosassone un monologo interiore, una conversazione (*solus loquor*) tra l'io e la sua propria ragione⁴⁹. Lo si comprende fin dalla sezione iniziale del dialogo⁵⁰, quando l'entrata in scena di *Gescēadwīsnas* è così introdotta (*Sol.*, Lb. 1, p. 49, rr. 4-6):

Augustinus: þa answarode me sum ðing, ic nat hwæt, hwæðer þe ic sylf þe oðer þing, ne þæt nat, hwæðer hit wæs innan me ðe utan; butan þæs ic soðlicost wene, þat hyt min sceadwīsnas were; [...]

'Agostino: qualcosa allora mi rispose, non so che cosa, se io stesso o qualcos'altro, né so se fosse dentro o fuori di me; ma in verità ritengo che fosse la mia ragione; [...]

Mentre nei *Soliloquia* latini l'identità di una delle figure che si alternano nella discussione resta sottintesa, implicita nelle allusive parole introduttive (*nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior*), il traduttore sente l'esigenza di dover dare ai suoi lettori attribuzioni chiare e, dissipando ogni eventuale dubbio, segnala fin dall'inizio e con maggiore evidenza rispetto al modello il nome della misteriosa figura (*butan þæs ic soðlicost wene, þat hyt min sceadwīsnas were*) che avrà il compito di collaborare attivamente con l'*ic*, guidandolo nella esplorazione di questioni su cui la mente invano si interrogava⁵¹. Il ruolo è ben diverso da quello conferito a *Wīsdōm* che, quasi un mentore nella versione del *De consolatione philosophiae*, istruiva e insegnava apertamente *Mōd*⁵².

Mirate a rafforzarlo nelle proprie convinzioni, le questioni poste da *Gescēadwīsnas* incalzano l'interlocutore: alla domanda di Ragione (*Sol.*, Lb. 1, p. 58, rr. 19-20),

wost þu þonne gyt genoh be gode, gyf he þe byð cuð swa þe is nu þes monan færeld - on hwilcum tungle he nu is, oððe on hwilce he ðanon geð?

'ne sai dunque abbastanza di Dio, se ti è noto come lo è per te in questo momento il percorso della luna: in quale costellazione si trova ora o verso quale si dirige?'

ic esplicita ciò che desidera comprendere dal punto di vista razionale, chiarendo che è ben diversa la conoscenza superficiale che si ha della luna da quella che egli vuole avere di Dio che ne muove misteriosamente il corso (*ibid.*, rr. 21-26):

[...] nese, ic wolde það he me were cuðre. Done monnan ic geseo þurh mine eaga. Ac me is uncuð þeah hine wille god for sumum dieglum þingum þe we nyton on oððere wisan wændan. Donne beo ic amyrrad þæs þe ic nu wene þæt ic beo him wite. Ac ic wolde witan swa be gode on minre gescea(d)wīsnasse and on minum ingeþance, þæt me nan þing gemyrran ne matte, ne on nanum tweounga gebringan.

'[...] no, vorrei conoscerlo meglio. La luna la vedo con gli occhi. Ma mi è ignoto se Dio per qualche oscuro motivo che non conosciamo vuole farla girare in altro modo. Dunque sono ingannato in merito a ciò che ritengo di sapere riguardo a lui. Ma con la mia

ragione e con il mio intuito vorrei sapere tanto di Dio che nulla possa ingannarmi né indurmi in dubbio'.

Nella resa della domanda iniziale l'aggiunta esplicativa, inserita per meglio concretizzare un'immagine in parte già presente nella fonte⁵³, si sofferma su quali aspetti della luna possano essere realmente conosciuti, il percorso che essa segue e la costellazione in cui si trova o in cui si troverà. Nella risposta la puntualizzazione *ic wolde það he me were cuðre* ribadisce con forza la volontà del singolo – solo tacitamente sottintesa dal latino *non est satis* – di avere di Dio conoscenza piena e perfetta. Si illustra poi l'approfondimento della riflessione su un evento, il movimento lunare, percettibile con la vista: l'osservazione non comporta di per sé una reale conoscenza che si guadagna a livello razionale solo con l'individuazione delle cause.

La novità del passo nella versione anglosassone è soprattutto nell'aggiunta finale in cui si spiega, ricorrendo ai due concetti di *gescēadwīsnas* e *ingeþanc*, il meccanismo della comprensione. Si noti in proposito la ripresa del verbo *witan*, dapprima impiegato in senso negativo perché in correlazione con il participio *amyrrad*, poi però riferito alla vera e unica conoscenza possibile di Dio, quella intellettuale (*Ac ic wolde witan swa be gode on minre gescea(d)wīsnas and on minum ingeþance*). Richiamandosi con *gemyrran* al verbo precedentemente impiegato (*þæt me nan þing gemyrran ne matte*), questo tipo di conoscenza è ora connotata in senso positivo e i due sostantivi *gescēadwīsnas* e *ingeþanc* vengono intesi come il luogo in cui si realizza la condizione del vero *witan* a cui *ic* aspira: per questa strada si può vincere l'errore e si può arrivare a Dio senza che nulla possa più indurre in dubbio né ingannare⁵⁴.

Poiché la conoscenza sensoriale è considerata imperfetta e incompleta, da parte di Ragione si constata il rifiuto della testimonianza dei sensi, indicati, dopo una iniziale traduzione di *sensus* con *uttra gewitte*, uno ad uno (*Sol.*, Lb. I, p. 59, rr. 5-8):

me þincð nu þæt þu ne truwie ðam uttram gewitte, nader ne þam eagum, ne þam earum, ne ðam stence, ne ðam swece, ne ðam hrinunge, ðað þu ðurh ðara ænig swa sweotole ongytan mæge þæt þæt þu woldest, buton þu hyt on þinum ingeþance ongytæ þurh ðin gescea(d)wīsnas.

'mi sembra che non ti fidi dei sensi esteriori, né degli occhi, né delle orecchie, né dell'olfatto, né del gusto, né del tatto, sì da poter chiaramente comprendere attraverso ciascuno di essi quel che volevi, a meno che non lo comprenda nel tuo intelletto attraverso la tua ragione'.

Il ricorso a un discorso indiretto che, attenuando i toni piuttosto aspri dell'in-

terrogativa della fonte⁵⁵, serve a chiarire che non si può conoscere veramente attraverso i sensi ma solo per il tramite dell'intelletto e della ragione, introduce una elencazione in cui la personale rielaborazione del traduttore sembra piegarsi all'esigenza, davvero primaria, di rendere comprensibili le argomentazioni riprese dal modello. Nel caso specifico si arriva alla esplicitazione finale che nulla lascia in sospeso, ma tutto spiega, tutto chiarisce: nessuno dei sensi del corpo può servire a conoscere veramente (*buton þu hyt on þinum ingeþance ongytæ þurh ðin gescea(d)wīsnas*), perché il processo di comprensione (*ongytan*) avviene esclusivamente con il coinvolgimento dell'intelletto ed è possibile solo grazie alla ragione⁵⁶.

Chi traduce deve aver ben inteso la distinzione tra intelletto e ragione perché correttamente definisce quest'ultima come il mezzo attraverso il quale la realtà giunge all'intelletto. La prima e più immediata forma di conoscenza è la percezione degli occhi; a essa segue quella realizzata nell'*ingeþanc*, l'intelletto, ovvero gli occhi portano quanto percepito con i sensi all'*andgyt*, lasciando il posto alla riflessione speculativa (*Sol.*, Lb. I, p. 61, rr. 13-17):

mid ægðrum ic hyt geleornode: ærest myð ðam eagum, and syðþan myð þam ingeþance. ða eagan me gebroðton on þam angytte. Ac syðþan ic hyt þa ongyten hæfde, þa forlæt ic þa sceawunga mid þam eagum and þohte; forði me þuhte þæt ic (h)is mæate micle mare geþencan ðonne ic (h)is mahte geseon, siððan þa eagan hyt ætfæstnodon minum ingeþance.

'con entrambi l'ho percepito: prima con gli occhi e poi con l'intuito. Gli occhi lo hanno portato all'intelletto. Infatti, dopo averlo compreso, ho lasciato l'osservazione con gli occhi e ho meditato. Perché mi sembrava che potessi meditare molto più di quanto potessi vedere, dopo che gli occhi lo avevano affidato al mio intuito'.

Gli occhi sono paragonati a una nave che conduce l'uomo sul mare e che, una volta giunti a terra, è abbandonata (*ibid.*, rr. 17-22):

swa swa scyp brincð man ofer sæ: syððan he þonne to lande cymð, þonne forlæt he þæt scyp standan, forþam him þincð syððan þæt he mæge æð butan faran þonne mid. Eaðre me þincð þeah myð scipe on drigum lande to farande þonne me þynce mid ðam eagum buta þara gescea(d)wīsnas æ(ni)gne creft to geleornianne, þeah eagam þær-to hwilum fultmian scylen.

'Così come la nave porta l'uomo sul mare: quando egli giunge a terra, allora lascia la nave, perché gli sembra che possa muoversi più agevolmente senza piuttosto che con. Tuttavia mi sembra più agevole muoversi sulla terra asciutta con una nave di quanto mi sembri di poter apprendere con gli occhi qualunque disciplina senza la ragione, sebbene gli occhi siano a volte d'aiuto'.

Il rapporto che intercorre tra i vari livelli di conoscenza, la percezione sensoriale⁵⁷ e quella assicurata nell'intelletto (*ingeþanc, andgyt*) dalla ragione (*gescēadwīsnēs*) è espresso tramite il ricorso alla metafora della nave in mare, ampiamente sviluppata a partire da accenni già contenuti nella fonte, seguita abbastanza fedelmente al di là di talune felici innovazioni⁵⁸. La nave rappresenta i sensi, utili all'uomo fintanto che egli si muove nell'ambito del corpo, della fisicità, così come la nave è utile in mare, ma diventa superflua, anzi d'ostacolo quando si deve camminare sulla terraferma. Ciò vuol dire che agli occhi, che pure sono sempre d'aiuto (*þeah eagam þær-to hwilum fultmian scylen*), deve necessariamente accompagnarsi la *gescēadwīsnēs*⁵⁹: anzi, sarebbe addirittura più facile viaggiare sulla terraferma con una nave vera che riuscire a imparare alcunché privi dell'ausilio della ragione.

L'immagine della nave della mente trova nuovamente impiego in uno scambio di battute che pare completare, ancora metaforicamente, il discorso relativo alle molteplici funzioni della ragione: argomentazioni innovative sembrano sostituire contenuti evidentemente percepiti come troppo complessi nel modello⁶⁰ (*Sol.*, Lb. 1, p. 62, rr. 4-10),

Da cwæð ic: hwæt is þæt ðæt þu hest modes eagan?

Da cwæð heo: gesceadwisnesse, to-æacan oðrum creftum.

Da cwæð ic: hwæt sint þa oðre creftas?

Da cwæð heo: Wysdom, and eadmeto, and wærscype, and gemetgung, rihtwisnes and mildheor(t)nes, gesceadwisnes, gestadþines and welwilnes, clennes and forheafānes. myd þisum ancrum þu scealt gefastnian ðone streng on gode, þæt ðæt scyp healdan sceal þines modes.

'Allora dissi io: che cos'è ciò che tu chiami occhi della mente?

Allora disse ella: la ragione, in aggiunta ad altre virtù.

Allora dissi io: quali sono le altre virtù?

Allora disse ella: sapienza, e umiltà, e prudenza, e moderazione, giustizia e misericordia, senno, costanza, e benevolenza, castità e temperanza. Con queste ancora devi fissare il cavo su Dio, così che tenga la nave della tua mente'.

La nave ha condotto l'uomo sul mare (*Sol.*, Lb. 1, p. 61, rr. 17-22), ovvero sia la prima percezione avvenuta con i sensi, gli occhi, ha ceduto il posto alla comprensione più profonda, vera, che si esplica per il tramite dell'intelletto: ora è fissata, il 'cavo' è tenuto dagli occhi della mente, la ragione e le altre virtù⁶¹.

Le virtù con valore propriamente etico vengono comprese nella espressione *mōdes ēagan*: quei confini labili all'evidenza tra l'ambito intellettuale e quello propriamente etico-religioso, prerogativa non solo della versione dei *Soliloquia* ma secondo alcuni di tutta la prosa coeva⁶², in *gescēadwīsnēs* sembrano annullarsi del tutto perché, proprio in quanto virtù che consente di verificare e ca-

pire, essa indirizza direttamente alla comprensione della verità suprema, al bene, a Dio.

È ancora nella preghiera del libro primo, in un passo in cui *ic* si rivolge a Dio chiedendo che gli siano concessi quei requisiti, i *cræftas* che consentono di essere degni del regno celeste, che troviamo un importante richiamo al concetto di ragione (*Sol.*, Lb. 1, p. 56, rr. 6-9):

Sile me ofereda. do me gescea(d)wisne, and rihtwisne, and foreþancfulne, and fulfremðne; and, god, gedo me lufiende and onfondne þines wisdomes; and gedo me wyrðne þæt ic si wygniende in þinum eadegan rice.

'Donami la magnanimità. Rendimi assennato, e giusto, e prudente, e perfetto; e, Dio, rendimi amante e partecipe della tua sapienza; e rendimi degno di dimorare nel tuo regno beato'.

Pur in assenza di un riferimento esplicito nel passo corrispondente della fonte, la fedeltà al modello impone che l'innovazione concettuale si strutturi nella forma di un aggettivo⁶³: la ragione rivolta al bene non è più semplice anche se importantissima facoltà dell'uomo, ma virtù vera, fondamento di ogni virtù e, dunque, della stessa perfezione.

¹ Anche se nel periodo che precedette il regno di Alfredo (871-899) l'anglosassone è stato ampiamente utilizzato per la redazione di documenti, leggi, contratti nonché di testi poetici di varia natura, «[...] there were virtually no pre-Alfredian texts in Old English of philosophy, history, theology, or scripture, those genres which Alfred principally translated or had translated»: la precisazione è di R. Stanton, *The Culture of Translation in Anglo-Saxon England*, Cambridge 2002, p. 72.

² Si vedano F.G. Hubbard, "The Relation of the 'Blooms of King Alfred' to the Anglo-Saxon Translation of Boethius", in «Modern Language Notes» 9 (1894), pp. 161-171, e A.J. Frantzen, *King Alfred*, Boston Mass. 1986, p. 67. Sull'indiscusso legame tematico evidente già tra le due fonti latine E.T. Silk, "Boethius's Consolatio Philosophiae as a Sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia", in «The Harvard Theological Review» 32 (1939), pp. 19-39.

³ Si segnalano, tra gli innumerevoli contributi sull'argomento, L. Benison, "Translation During Alfred's Reign: the Politics of Conversion and Truth", in *The Medieval Translator (Traduire au Moyen Age)*, v. 6, edd. R. Ellis, R. Tixier and B. Weitemeier, *Proceedings of the International Conference of Göttingen, 22-25 July 1996*, Belgium 1998, pp. 82-100, e P. Chiesa, "Girolamo e oltre. Teorici della traduzione nel Medioevo latino", in *Testo medievale e traduzione*, a cura di M. G. Cammarota e M. V. Molinari, Bergamo 2001, pp. 173-192.

⁴ O. Fischer, "A Comparative Study of Philosophical Terms in the Alfredian and Chaucerian Boethius", in «Neophilologus» 63 (1979), p. 634, spiegava: «Words built up out

of native elements are more readily accessible to native speakers with no knowledge of Latin than loanwords». Si consultino anche il fondamentale contributo di H. Gneuss, *Lehnbildungen und Lehnbedeutungen im Altenglischen*, Berlin 1955 e O. Jespersen, *Growth and Structure of the English Language*, London 1967.

⁵ Il riferimento è al concetto di «transformation» con cui J. Bately, *The Literary Prose of King Alfred's Reign: Translation or Transformation?*, Inaugural Lecture in the Chair of English Language and Medieval Literature, London 1980, ha saputo interpretare, pur non discutendo prevalentemente di questioni lessicali, il cosiddetto metodo di traduzione 'alfrediano'. Si veda anche M. McC. Gatch, "King Alfred's Version of Augustine's Soliloquia: Some Suggestions on its Rationale and Unity", in *Studies in Earlier Old English Prose: Sixteen Original Contributions*, a cura di P. E. Szarmach, Albany 1986, pp. 17-18.

⁶ L. Helbig, *Altenglische Schlüsselbegriffe in den Augustinus- und Boethius-Bearbeitungen Alfreds des Großen*, Diss. Frankfurt 1960, p. 11.

⁷ Sono le condizioni in cui la tradizione letteraria anglosassone è tramandata a impedire l'identificazione certa dei neologismi. H. Schelp, *Der geistige Mensch im Wortschatz Alfreds des Großen*, Diss. Göttingen 1956, p. 180, pur riferendosi all'ipotesi, al tempo largamente condivisa, che Alfredo oltre che autore fosse anche «Sprachschöpfer», lanciava un importante avvertimento: «[...] wir müssen uns auf die Feststellung der Tatsache beschränken, daß uns diese Wörter aus seiner Zeit vor ihm nicht überliefert sind, was jedoch nicht besagt, daß sie vor ihm nicht existiert haben».

⁸ La critica specialistica, pur avendo a più riprese discusso della questione dell'authorship, concordava nel considerare 'alfrediani' testi sulla cui attribuzione Godden è recentemente tornato a dubitare: si veda M.R. Godden "Did King Alfred write anything?", in «Medium Ævum» 76, no. 1 (2007), pp. 1-23. Non si può tuttavia prescindere dagli autorevoli lavori di D. Whitelock, "The Prose of Alfred's Reign", in *Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature*, a cura di E. G. Stanley, London 1966, pp. 67-103, A. J. Frantzen, *King Alfred*, cit., nonché J.M. Bately, *The Literary Prose...*, cit., e, più recentemente, J.M. Bately, "The Alfredian Canon Revisited: One Hundred Years On", in *Alfred the Great. Papers from the Eleventh Centenary Conferences*, a cura di T. Reuter, Aldershot 2003, pp. 107-120. Erano tradizionalmente annoverate tra le traduzioni del re la versione della Cura pastoralis di Gregorio Magno, del *De consolatione philosophiae* di Boezio, dei *Soliloquia* di Agostino e dei primi cinquanta Salmi.

⁹ Con la sola eccezione della versione dei *Metra* di Boezio, il termine non compare nella poesia anglosassone in cui sono attestate nella fase pre-alfrediana rare occorrenze del solo *gescēad*. Si consultino R.L. Venezky - A. di Paolo Healey, *A Microfiche Concordance to Old English*, Toronto 1980, nonché il *Dictionary of Old English Corpus in Electronic Form*, a cura di A. di Paolo Healey, *Dictionary of Old English Project*, Centre for Medieval Studies, University of Toronto, Toronto nov. 2004. Si vedano in proposito anche R. Woesler, "Das Bild des Menschen in der englischen Sprache der älteren Zeit", in «Neuphilologische Monatschrift» 7 (1936), p. 329, e L. Helbig, *Altenglische Schlüsselbegriffe...*, cit., p. 64, n° 2.

¹⁰ Per una disamina degli impieghi di

gescēadwīsnes nella versione del *De consolatione philosophiae* in corrispondenza del lat. *ratio* si rimanda a K. Otten, *König Alfreds Boethius*, Tübingen 1964, pp. 176 e segg., e J.C. Frakes, "Die Rezeption der neuplatonischen Metaphysik des Boethius durch Alfred und Notker", in «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur» 106 (1. H.) Halle (1984), p. 61.

¹¹ Si veda C.D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, Chicago 1949, p. 1200. Un prestito dal latino *ratio*, con il significato originario di 'conto, conteggio', potrebbe spiegare secondo M. Bréal, "Premières influences de Rome sur le monde germanique", in «Mémoires de la Société de linguistique de Paris» 7 (2) 1890, pp. 137-138, gli esiti nelle lingue germaniche antiche: got. *raþjō*, sass. *reðia*, fris. *rethe* 'conto', aat. *red(i)a* 'conto, discorso, racconto'. L'ipotesi del prestito venne presto rifiutata da S. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Leiden 1939, p. 394, che preferì considerarlo un caso di «Verbalabteilung» dal got. **ga-raþian* 'contare', attestato nella forma del part. pret. nom. plu. nt. *ga-raþana*. Ragioni fonologiche, illustrate in F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von E. Seebold, 23. erweiterte Auflage, Berlin-New York 1995, s.v. Rede, spiegherebbero la «sekundäre Beeinflussung» esercitata dal termine latino sugli esiti attestati nelle lingue germaniche antiche. Si vedano A. Yon, *Ratio et le mots de la famille de reor*, Paris 1933, J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959, p. 59, S. Berr, *An Etymological Glossary to the Old Saxon Heliand*, Bern and Frankfurt 1971, p. 316, H. Falk-A. Torp, *Wortschatz der germanischen Sprachenheit*, 5. unveränderte Auflage, Göttingen 1979, p. 336, e

W.P. Lehmann, *A Gothic Etymological Dictionary*, Leiden 1986, pp. 281-282.

¹² Si vedano A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Parigi 1979, s.v. *reor*, A. Walde-J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, fünfte Auflage, Heidelberg 1982, s.v. *ratio*, e *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von W. Kasper et al., Freiburg 1999, s.v. *ratio*. Si consulti inoltre J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1992, v. 8, pp. 37-38.

¹³ G. Quadri, *Il pensiero filosofico di S. Agostino*, Firenze 1934, pp. 151-160.

¹⁴ Aurelius Augustinus, *Soliloquiorum libri duo*, a cura di W. Hörmann, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 89 (1986), Lb. 1, vi, 13, p. 21: *Aspectus animae ratio est*. Si veda anche Aurelius Augustinus, *De immortalitate animae*, a cura di W. Hörmann, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 89 (1986), vi, 10, p. 110: *Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum in-tuetur [...]*.

¹⁵ Aurelius Augustinus, *De vera religione*, a cura di I. Martin-K.D. Daur, *Corpus Christianorum Series Latina* 32 (1962), xxiv, 45, p. 215: *ratio ad intellectum cognitionemque perducit*.

¹⁶ Aurelius Augustinus, *De libero arbitrio*, a cura di W.M. Green-K.D. Daur, *Corpus Christianorum Series Latina* 29 (1970), ii, vi, 13, 53, p. 246.

¹⁷ Ai *Soliloquia* e ad altre opere dialogiche di ispirazione platonica (*Contra Academicos*, *De ordine*, *De beata vita*) contenenti ancora in fieri tematiche divenute in seguito centrali nel suo pensiero filosofico, l'ipponate lavorò nei mesi di ritiro trascorsi a Cassiciaco, dopo la conversione e prima del suo battesimo, avvenuto nell'anno 387. Si rimanda a C. Horn,

Sant'Agostino, Bologna 2005, pp. 35-36 (tit. or. *Augustinus*, München 1995).

¹⁸ Illuminante la spiegazione di L. Helbig, *Altenglische Schlüsselbegriffe...*, cit., p. 126: «Mit dem Begriff *gescēadwīnes* hat er [i. e. Alfred] die ae. Sprache um ein philosophisches Schlüsselwort bereichert, dessen Inhalt sich mit dem von lat. *ratio* weitgehend deckt, ohne in dessen zu verhehlen, daß es in erster Linie als ethisches Distinktiv des Menschen dient».

¹⁹ Si consultino W. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford 1910, S. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch...*, cit., J. De Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 2. verbesserte Auflage, Leiden 1962, J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, cit., F. Holthausen, *Altenglisches etymologisches Wörterbuch*, 3., unveränderte Auflage, Heidelberg 1974, W.P. Lehmann, *A Gothic Etymological...*, cit., e F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch...*, cit. Il sostantivo è da mettere in relazione con il verbo *gescēadan*, *gescādan*, 'separare, distinguere', da confrontarsi con il got. *skaidan*, aat. *sceidan*, sass. *skēdan*, fris. *skētha*.

²⁰ La produttività dell'aggettivo *wīs* in anglosassone, confrontabile con sass. *wīs*, fris., aat. *wīs* e nord. *vīss*, è dimostrata dal numero consistente di composti a cui il suo impiego ha dato origine. Per l'etimologia del termine si rimanda a G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Firenze 1962, p. 202, ed E. Seebold, "Die Stammbildungen der idg. Wurzel *ueid- und deren Bedeutungen", in «Die Sprache» 19 (1973), 1. Heft, pp. 20-38, e 2. Heft, pp. 158-179. Si veda anche J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes, von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, 2. Auflage, Heidelberg 1973, p. 73.

²¹ R. Jordan, *Eigentümlichkeiten des englischen Wortschatzes. Eine wortgeographische Untersuchung mit etymologischen Anmerkungen*. An-

glistische Forschungen, Heft 17, Heidelberg 1906, rist. Amsterdam 1967, pp. 101-102.

²² Il testo, riportato fedelmente anche in presenza di errori palesi, è citato secondo King *Alfred's Version of St. Augustine's Soliloquies*, a cura di T. A. Carnicelli, Cambridge Mass. 1969.

²³ Aug., *Sol.*, Lb. 1, 1, 3, p. 6: *Deus, a quo admonemur ut vigilemus. Deus, per quem a malis bona separamus. Deus per quem mala fugimus, et bona sequimur*. Sulla preghiera che apre il libro primo dei *Soliloquia*, una delle più belle pagine della letteratura mistico-filosofica cristiana, si veda in particolare G. Ræithel, "Das Gebet in den Soliloquien Augustinus", in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» 20 (1968), pp. 139-153.

²⁴ R. Woesler, *Das Bild des Menschen...*, cit., p. 330, confrontava l'occorrenza con un passo tratto da *Vices and Virtues: Ðurh scadwīnesse thu scalt skilien þe evel fram þe gode*. Per l'edizione critica *Vices and Virtues: A Soul's Confession of its Sins with Reason's Description of the Virtues: A Middle-English Dialogue of About 1200 A.D. Part I. Text and Translation*, a cura di F. Holthausen, London 1888.

²⁵ Il testo è citato secondo King *Alfred's Old English Version of Boethius De Consolatione Philosophiae*, a cura di W.J. Sedgfield, Oxford 1899, rist. Darmstadt 1968.

²⁶ K. Otten, *König Alfreds...*, cit., p. 179. Il passo traduce *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio*, a cura di L. Bieler, *Corpus Christianorum Series Latina* 94 (1984), v, 2, 4, p. 91: *Nam quod ratione uti naturaliter potest id habet iudicium quo quidque discernat: per se igitur fugienda optandaue dinoscit*.

²⁷ J. Trier, *Der deutsche Wortschatz...*, cit., pp. 308-309.

²⁸ Il testo è citato secondo King *Alfred's West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care*, a cura

di H. Sweet, *Early English Text Society*, OS 45 e 50, London 1871, rist. 1978.

²⁹ L. Helbig, *Altenglische Schlüsselbegriffe...*, cit., p. 64.

³⁰ *De cons. phil.*, p. 81, r. 21, *Ac se mon ana hæfð gesceadwīnesse, nalles nan oðru gesceaft* 'Ma solo l'uomo possiede la ragione, nessun'altra creatura'; e *ibid.*, p. 140, rr. 30-31, *Nis nan þe hæbbe friodom 7 gesceadwīnesse buton englum 7 monnum* 'Nessuno possiede libertà e ragione se non gli angeli e gli uomini'.

³¹ H. Schelp, *Der geistige Mensch...*, cit., pp. 100-106.

³² K. Otten, *König Alfreds...*, cit., p. 177.

³³ *De cons. phil.*, p. 81, rr. 23-25: [...] *Forþā seo gesceadwīnes sceal wealdan ægðer ge þære wilnunga ge þæs yrres, forþā hio is synderlic cræft þære saule* 'Per questo la ragione governerà sia il desiderio che l'errore, poiché essa è la facoltà peculiare dell'anima'. Si veda M.R. Godden, "Anglo-Saxons on the Mind", in *Learning and Literature in Anglo-Saxon England. Studies presented to Peter Clemoes on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, a cura di M. Lapidge e H. Gneuss, Cambridge 1985, pp. 274-276.

³⁴ La fonte diretta del passo è Aug., *Sol.*, Lb. 1, 11, 7, p. 12.

R: *Aut homines non sunt amici tui aut eos non amas; omnis enim homo animal et animalia te non amare dixisti*.

A: *Et homines sunt et eos amo, non eo quod animalia, sed eo quod homines sunt, id est ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus. Licet enim mihi in quovis amare rationem, cum illum iure oderim, qui male utitur eo quod amo. Itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, vel certe quantum desiderant ea bene uti*.

³⁵ R. Woesler, *Das Bild des Menschen...*, cit., p. 330.

³⁶ Tutto il passo è parafrasato molto libera-

mente rispetto ad Aug., Sol., Lb. 1, XI, 19-XII, 20, p. 31: *Ut animas nostras et deum simul concorditer inquiramus. Ita enim facile, cui priori contigit inventio, ceteros eo sine labore perducit.*

³⁷ In questo senso va interpretata la relazione di un passo della fonte in cui la solitudine assoluta era interpretata come condizione che consente l'atto della scrittura (Aug., Sol., Lb. 1, I, 1, p. 3, R: [...] *Nec ista dicari debent; nam solitudinem meram desiderant*): lasciando intendere l'importanza di avere con sé un numero seppur ristretto di collaboratori, così si esprime Ragione (Sol., Lb. 1, p. 49, rr. 17-21): [...] *and þeah þu æll hal were, þu beþor(f)est þæt ðu hæfdest digele stoge and æmanne ælces oðres þinges, and fæawa cuðe men and creftige mid þe, ðe nan wiht ne amyrdan, ac fultmoden to þinum crefte.* [...] e se anche tu fossi perfettamente sano, avresti bisogno di ritirarti in un luogo solitario privo di distrazioni e di pochi uomini fidati e forti con te, che non ostacolino in nessun modo, ma che aiutino la tua abilità.' I riferimenti contenuti nel testo si inseriscono a pieno titolo nel dibattito sulla questione dell'authorship per la chiara allusione alla relazione tra Alfredo e la sua cerchia di *coadiutores*, come i *fæawa cuðe men and creftige* erano definiti dal biografo del re (*Asser's Life of King Alfred. Together with the Annals of Saint Neots erroneously ascribed to Asser*, a cura di W. H. Stevenson, Oxford 1904, § 77-78). Si vedano *King Alfred's Version of St. Augustine's Soliloquies*, cit., p. 99, S. Keynes-M. Lapidge, *Alfred the Great: Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources*, Harmondsworth 1983, pp. 34-35 e 300, e F. De Vivo, "Istanze prefative e riscrittura nelle traduzioni anglosassoni d'epoca alfrediana", in *The Gardens of Crossing Paths: the Manipulation and Rewriting of Medieval Text. Venice, October 28-30, 2004*, a

cura di M. Buzzoni e M. Bampi, Venezia 2005, p. 286.

³⁸ H. Schelp, *Der geistige Mensch...*, cit., p. 44.

³⁹ Aug., Sol., Lb. 1, VI, 12, p. 19: [...] *Promittit enim Ratio, quae tecum loquitur, ita se demonstraturam deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentes quasi sui sunt sensus animis.*

⁴⁰ Si consulti J. Bosworth, *An Anglo-Saxon Dictionary*, a cura di T.N. Toller, London 1882-1898, rist. 1976, *Supplement* by T.N. Toller, London 1921, *Addenda et Corrigenda* by A. Campbell, Oxford 1972. F. Holthausen, *Altenglisches etymologisches...*, cit., menzionava i significati di 'percorso' 'alveo di fiume', ma anche 'spiegazione, osservazione, racconto, relazione', invitando al confronto con l'ing. *rake* 'sentiero, cammino' e con gli esiti nelle altre lingue germaniche antiche, sass. *raka*, aat. *rahha* 'racconto, discorso' e nord. *rokk*. Etimologicamente *racu* è riconducibile al verbo ags. *reccan* 'spiegare, dire', confrontabile con il sass. *rekkian*, l'aat. *recchan*, il nord. *rekja*, il got. *aufrakjan*, da una radice i.e. **reg-* da cui deriverebbero anche il lat. *rego* 'reggere, ópéyo. guidare' e *porrigo* 'stendere, distendere' e il gr.

Si veda A. Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, II. Band, hrsg. und bearbeitet von J. Pokorny, Berlin e Leipzig 1927, pp. 364-365, e H. Falk-A. Torp, *Wortschatz der germanischen...*, cit., p. 333.

⁴¹ L. Helbig, *Altenglische Schlüsselbegriffe...*, cit., p. 66-67.

⁴² *De cons. phil.*, p. 127, rr. 4-5: *Þa race sohton ealle uðwiotan, 7 swiðe swiðlice ymb swuncon, 7 uneaðe ænig com to ende þære spræce; [...]* 'La logica cercarono tutti i sapienti, e molto intensamente si sforzarono di ottenerla, e faticosamente ciascuno giunse alla conclusione dei suoi ragionamenti'.

⁴³ Si vedano *Dizionario enciclopedico del*

Medioevo, diretto da A. Vauchez con la collaborazione di C. Vincent, ed. italiana a cura di C. Leonardi, Parigi 1998-99, s.v. *ragione*, ed *Enciclopedia filosofica*, rist. agg. della II ed., interamente rielaborata, Roma 1979, vol. VI. Non del tutto assenti le implicazioni di carattere etico anche in taluni contesti in cui ricorre *racu*, come dimostra *De cons. phil.*, p. 108, rr. 27-29: *Be eallū ðissū racu þu meahht ongitan þ ða goodan bioð simle mihtige, 7 ða yflan beoð ælces mægnes 7 ælces cræftes beðælde* 'Con tutta la logica puoi comprendere che i buoni sono sempre potenti e i malvagi sono privi di ogni potere e ogni forza'.

⁴⁴ Aug., Sol., Lb. 1, VI, 12-13, p. 21, R: *Aspectus animae ratio est. Sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio.*

⁴⁵ L. Helbig, *Altenglische Schlüsselbegriffe...*, cit., p. 64, n° 2 e p. 86. Si confronti *De cons. phil.*, p. 130, rr. 29-30, [...] *swylce (sio) smeaug 7 sio gesceadwisnes is to metanne wið þone gearowitan [...]* ' [...] allo stesso modo la riflessione e la ragione sono in relazione con l'intelletto [...]', che traduce Boethius, *De cons. phil.*, IV, 6, 17, p. 81: *Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio [...]*.

⁴⁶ Aug., Sol., IV, 12, pp. 19-20: *Ego autem Ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus.*

⁴⁷ R. Waterhouse, "Tone in Alfred's Version of Augustine's Soliloquies", in *Studies in Earlier Old English Prose: Sixteen Original Contributions*, a cura di P. E. Szarmach, Albany 1986, pp. 48-49.

⁴⁸ Ancora R. Waterhouse, *Tone in Alfred's Version...*, cit., p. 60: «[...] a tense relationship between the protagonists may well distance the audience, keeping them intellectually alert to judge the respective merits of each speaker's argument, whereas a more relaxed relation-

ship between equals will tend to persuade them to empathize more with the participants and the complementary viewpoints they put forward». Si vedano anche S. J. Hitch, "Alfred's Reading of Augustine's Soliloquies", in *Sentences: Essays presented to Alan Ward on the Occasion of His Retirement from Wadham College*, Oxford, a cura di D.M. Reeks, Southampton 1988, pp. 24-25, ed E. Green, "Speech Acts and the Question of Self in Alfred's Soliloquies", in *Interdigitations: Essays for Irmengard Rauch*, a cura di G. F. Carr et alii, New York 1999, pp. 215-216.

⁴⁹ M. McC. Gatch, *King Alfred's Version...*, cit., p. 20. Per voce di Ragione Agostino rivendicava l'ideazione del titolo da attribuire a questa sua opera dialogica di cui non esiste alcun modello letterario diretto (Aug., Sol., Lb. I, p. 63): *quae, quoniam cum solis nobis loquimur, Soliloquia vocari atque inscribi volo, novo quidem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo.* E nel prologo a una sua opera tarda, lasciata incompiuta, si legge (Aurelius Augustinus, *Retractationum libri II*, a cura di A. Mutzenbecher, Corpus Christianorum Series Latina 57 (1984), I, IV, 1, pp. 13-14): *Inter haec scripsi etiam duo uolumina secundum studium meum et amorem, ratione indagandae veritatis de his rebus quas maxime scire cupiebam, me interrogans mihi respondeus, tamquam duo essemus ratio et ego, cum solus essem, unde hoc opus Soliloquia nominavi.*

⁵⁰ Nella fonte (Aug., Sol., Lb. 1, I, 1, p. 3): *Volventi mihi multa ac varia mecum diu ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset, ait mihi subito sive ego ipse sive alius quis, extrinsecus sive intrinsecus, nescio; nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior, [...]*.

⁵¹ Si veda S. Hitch, *Alfred's Reading...*, cit., p. 24, e E. Green, *Speech Acts...*, cit., p. 212.

⁵² Su *Mōd* e *Wīsdōm*, i due interlocutori nella versione anglosassone in corrispondenza di *Boezio e Filosofia nella fonte*, K. Otten, *König Alfreds...*, cit., p. 166, osservava: «Allerdings handelt es sich um einen Dialog zwischen Seele und Weisheit, auch wenn *Mōd* für den Menschen steht». Si veda J. Bately, "Those Books That Are Most Necessary for All Men to Know: The Classics and Late Ninth-Century England, a Reappraisal", in *The Classics in the Middle Ages, Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, a cura di A. S. Bernardo and S. Levin, Binghamton, New York 1990, pp. 51 e 69, n° 44. A.J. Frantzen, *King Alfred*, cit., pp. 48-49, faceva notare l'articolazione dei mutamenti nelle denominazioni degli interlocutori: Boezio è *Mōd*, per poi diventare ic e, per quanto concerne Filosofia, in alcuni passi si ricorre a *Gescēadwīsnēs*, anche se meno frequentemente rispetto a *Wīsdōm* e talvolta assieme a quest'ultimo.

⁵³ Aug., *Sol.*, Lb. 1, III, 8, p. 13.

R: *Ergo vel ita deum nosse tibi satis est, ut nosti, quo cras signo luna cursura sit?*

A: *Non est satis. Nam hoc sensibus adprobo. Ignoro autem, utrum vel deus vel aliqua naturae occulta causa subito lunae ordinem cursumque commutet. Quod si acciderit, totum illud, quod praesumpseram, falsum erit.*

⁵⁴ H. Schelp, *Der geistige Mensch...*, cit., p. 104.

⁵⁵ Aug., *Sol.*, Lb. 1, III, 8, p. 14: R: *Respui igitur in hac causa omne testimonium sensuum?*

⁵⁶ L. Helbig, *Altenglische Schlüsselbegriffe...*, cit., p. 63, n° 1.

⁵⁷ Il traduttore deve ricorrere a locuzioni esplicative che richiamano alla percezione sensoriale perché l'anglosassone non ha un equivalente del latino *sensus*. Solitamente impiega *andgyt* o *gewitt*, termini che non indi-

cano propriamente i sensi ma la capacità di percepire, e perciò utili anche a significare l'intelletto: è di volta in volta il contesto a chiarire l'appartenenza all'ambito dei sensi o dell'intelletto, come pure gli aggettivi *utter-inra*. Si vedano H. Schelp, *Der geistige Mensch...*, cit., p. 48, K. Otten, *König Alfreds...*, cit., pp. 177-178, e n° 48, e M. McC. Gatch, *King Alfred's Version...*, cit., p. 26.

⁵⁸ Aug., *Sol.*, Lb. 1, IV, 9, p. 16: *Immo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi et iam velut in solo positus coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt. Quare citius mihi videtur in terra posse navigari quam geometricam sensibus percipi, quamvis primo discentes aliquantum adiuvare videantur.*

⁵⁹ R. Waterhouse, *Tone in Alfred's Version...*, cit., p. 65.

⁶⁰ Si veda Aug., *Sol.*, Lb. 1, IV, 9, p. 16.

R: *Ergo istarum rerum disciplinam, si qua tibi est, non dubitas vocare scientiam?*

A: *Non, si Stoici sinant, qui scientiam tribuunt nulli nisi sapienti. Perceptionem sane istorum me habere non nego, quam etiam stultitiae concedunt. Sed nec istos quicquam pertimesco. Prorsus haec, quae interrogasti, scientia teneo. Perge modo; videam, quorsum ista quaeris.*

⁶¹ Il riferimento ai *cræftas* della mente può essere stato suggerito dai termini latini *disciplina* o *scientia* impiegati nel passo corrispondente della fonte: tra le specializzazioni di impiego di *cræft* ci sono in effetti anche i concetti di *disciplina* e *scientia*. Si vedano S. Kroesch, "The Semantic Development of OE *Cræft*", in «*Modern Philology*» 26 (1929), pp. 433-443, e M.K. Mincoff, *Die Bedeutungsentwicklung der ags. Ausdrücke für 'Kraft' und 'Macht'*, Leipzig 1933. Anche nella versione anglosassone del *De consolatione philosophiae* al-

cune di queste virtù, ovvero *swa* *wærscype*, *gemetgung* e *rihtwīsnēs*, erano citate, assieme a *ellen*, il coraggio, come i quattro *cræftas* che il *wīsdōm* ha in sé (*De cons. phil.*, p. 62, rr. 24-26): *Swa swa wisdom is se hehsta cræft, 7 se hæfð on him feower oðre cræftas; ðara is an wærscipe, oðer gemetgung, ðridde is ellen, feorðe rihtwīsnēs*. 'Allo stesso modo la sapienza è la virtù somma, e ha in sé quattro altre virtù, di cui una è la prudenza, la seconda la moderazione, la terza il coraggio, la quarta la giustizia'.

⁶² H. Schelp, *Der geistige Mensch...*, cit., p. 55.

⁶³ Aug., *Sol.*, Lb. 1, I, 6, p. 11: [...] *dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum prudentemque esse perfectumque amatorem percetoremque sapientiae tuae et dignum habitatione atque habitatorem beatissimi regni tui.*