Filologia Germanica – Germanic Philology

Pubblicazione patrocinata e finanziata dall'Associazione Italiana di Filologia Germanica

This publication is supported and funded by the Associazione Italiana di Filologia Germanica (Italian Society for Germanic Philology)

Comitato di Redazione / Editorial Board
Patrizia Lendinara (Università degli Studi di Palermo) – Direttore responsabile / Editor-in-chief
Alessandro Zironi (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna) – Presidente dell'AIFG / Chairman of AIFG
Maria Grazia Cammarota (Università degli Studi di Bergamo) – Consigliere dell'AIFG / Councillor of AIFG
Rosella Tinaburri (Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale) – Consigliere dell'AIFG / Councillor of AIFG

Comitato Scientifico / Scientific Committee
Maria Cristina Lombardi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale") – Coordinatore / Coordinator
Eleonora Cianci (Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti – Pescara)
Carla Riviello (Università degli Studi della Calabria)
Daniel Sävborg (University of Tartu)
Letizia Vezzosi (Università degli Studi di Firenze)

La rivista si avvale di un sistema di refereeing anonimo. I contributi proposti per la pubblicazione, una volta selezionati dal Comitato Scientifico, vengono sottoposti al giudizio di almeno due revisori anonimi, italiani e/o stranieri, scelti sulla base di specifiche competenze disciplinari. Ogni anno vengono pubblicati i nomi dei revisori che hanno collaborato alla valutazione dei contributi del numero precedente. Per il numero 12 (2020) hanno svolto questa funzione:

After being selected by the Scientific Committee, the articles submitted for publication are peer-reviewed by at least two anonymous referees chosen among Italian and/or foreign scholars on the basis of their specific field of expertise. Every year the names of the referees who have collaborated on the previous issue are published. The following scholars have acted as referees for issue no. 12 (2020):

Laura Auteri (Università di Palermo)
Alessia Bauer (École Pratique des Hautes Études, Paris)
Davide Bertagnolli (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna)
Roberta Capelli (Università di Trento)
Adele Cipolla (Università di Verona)
Chiara Conterno (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna)
Luca Crescenzi (Istituto Italiano di Studi Germanici / Università di Trento)
Maria Rita Digilio (Università di Siena)
Dagmar Gottschall (Università del Salento)
Angela Guidotti (Università di Pisa)
Claudia Händl (Università di Genova)
Loretta Innocenti (Università Ca' Foscari di Venezia)
Lorenzo Lozzi Gallo (Università di Messina)
Eugenio Maggi (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna)
Marco Prandoni (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna)
Marco Presotto (Università di Trento)
Alessandro Roccatagliati (Università di Ferrara)
Francesco Rossi (Università di Pisa)
Verio Santoro (Università di Salerno)
Stefania Sbarra (Università Ca' Foscari di Venezia)
Romana Zacchi (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna)

Redazione / Editorial Office

Prof. em. Patrizia Lendinara – Dipartimento Culture e Società – Università degli Studi di Palermo – Viale delle Scienze, Edificio n. 15 – 90128 Palermo
Email: <patrizia.lendinara@unipa.it> / <patrizia.lendinara2@gmail.com>

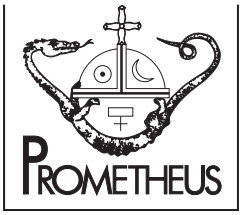
Sito web / Web site: http://www.aifg.it/filologia-germanica---germanic-philology
Profilo Facebook /Facebook profile: http://www.facebook.com/FilolGermGermPhilol

Associazione Italiana di Filologia Germanica

Filologia Germanica
–
Germanic Philology

13
2021

Magia e testi nelle tradizioni germaniche medievali
Magic and Texts in Medieval Germanic Traditions



FG 2021.indb III 10/09/2021 17:50:58

ISBN 978-88-8220-295-8
ISSN 2036-8992

Registrazione del Tribunale di Trento in data 22 novembre 2009 numero 1398
Per acquisti, abbonamenti, numeri arretrati: <damiana.rigamonti@libero.it>

Copyright © 2021 by Prometheus
Via S. Veniero 2 – 20148 Milano (Italy)
www.prometheuseditrice.it

INDICE / CONTENTS

Ármann Jakobsson
The magical past, the term *forneskja* and the Christianization of Iceland in 13th and 14th century history writing 1

Jasmine Bria
Le pratiche divinatorie nelle *Meraviglie d'Oriente*: la figura dei *donestri* 23

Donata Bulotta
Le formule magiche medio inglesi del XV secolo tra convenzionalità e innovazione 45

Claudio Cataldi
The verse forms of the Old English "metrical" charms 71

Eleonora Cianci
Problemi di edizione dei più antichi incantesimi tedeschi 91

Giuseppe D. De Bonis
Emittente, destinatario ed esecutore nei testi di carattere magico in inglese antico 113

Daniela Fruscione
La magia nelle *leges*. Questioni strutturali 133

Omar Khalaf
Encyclopaedic preservation or performative act? The translation of Latin charms in the Old English *Medicina de quadrupedibus* 155

Maria Cristina Lombardi
Magic and precious stones in the Old Swedish *Eufemiavisa Hertig Fredrik av Normandie* 171

Stephen A. Mitchell
Magic in Old Norse-Icelandic literature: a typology of modes 197

Carla Riviello
Circe's magic: from Boethius' *De Consolatione Philosophiae* to the Old English and Old High German versions 225

Claudia Rosenzweig
Elye ha-novi and the vampire in Old Yiddish (and Judeo-Italian). A *historiola* and its history 253

Verio Santoro
There is no magic in the Old Saxon *Heliand* 279

Michael Schulte
Magie in den älteren und jüngeren Runeninschriften? – Zum Status magischer Konzepte in der Runologie 307

Letizia Vezzosi
Code-switching in Middle English healing charms 329

elenco degli autori / list of contributors 359

volumi precedenti / previous volumes 362

Eleonora Cianci

PROBLEMI DI EDIZIONE DEI PIÙ ANTICHI INCANTESIMI TEDESCHI

The oldest German charms: issues on textual criticism. Medieval German charms show two sets of problems when dealing with textual criticism: on the one hand, the issue of the charm as a *genre* and, on the other hand, the complexity of the manuscript transmission. Each critical edition should indeed fit a proper method, which may vary according to the textual *genre*, the historical period, and the transmission features to get as closer as possible to the original text, even when very little is known about its existence. This paper investigates all the known German charms of the 9th and 10th century: they happen to share important features, such as a manuscript transmission based on *codex unicus*, the marginal position of the text on the page and in the manuscript itself, the rare paratextual elements and the relationship between Latin and German language within the text. In this period, all charms are deeply rooted in a monastic environment and were not perceived as "magic" since they were written in the same books containing other Christian texts. Indeed, all these features change again if we consider the charms of the following centuries, and then the author of a critical edition must pay attention to other problems, such as, for example, a manuscript tradition based on many variant versions of the same text and also based on increasing contamination of different motifs merging in similar texts.

1. *Introduzione*

I problemi di edizione sono connessi, da un lato, alle caratteristiche della trasmissione manoscritta, dall'altro, alla complessa e non ancora risolta questione del genere o tipologia testuale in cui inquadrare gli incantesimi. Parlare di "edizione critica" degli incantesimi tedeschi medievali nel solco del cosiddetto metodo Lachmann o stemmatico può sembrare un esercizio ozioso e fine a sé stesso, dal momento che la maggior parte di essi sono tramandati o da un unico testimone oppure da una quantità non ancora censita di redazioni così difformi tra loro da non sembrare riconducibili in alcun modo né ad un unico capostipite, né tantomeno ad un "originale", la cui stessa esistenza è messa in dubbio da una presunta tradizione orale. Ritengo utile invece mettere in evidenza e approfondire alcuni punti inerenti alla critica testuale degli incantesimi dal momento che, come ribadisce in maniera cristallina il Chiesa, la prima domanda che un filologo è tenuto a fare a sé stesso è proprio sulla effettiva

Filologia Germanica – Germanic Philology 13 (2021), 91-112.

FG 2021.indb 91 10/09/2021 17:51:03

necessità di una edizione critica che miri alla ricostruzione del testo originale, poiché, mentre per alcuni tipi di testo è necessario, per altre tipologie tale approccio potrebbe non essere adatto. In quest'ultimo caso bisognerà ricorrere ad altre strategie e ad altri criteri, poiché, quale che sia il metodo scelto per l'analisi critica, esso deve necessariamente essere adattato in maniera duttile alle problematiche di ogni singola opera.[1] Ed è proprio di tali specificità e caratteristiche degli incantesimi come singoli testi e nel loro insieme e delle difficoltà che queste sviluppano nella pratica della critica testuale che intendo trattare in questa sede, rinviando ad altri studi la complessa attribuzione del termine "incantesimo" ad un determinato genere. Utilizzo qui, mettendo da parte qualsiasi gerarchia o giudizio di valore, la designazione di "incantesimo" nel senso più ampio e inclusivo possibile iscrivendo in tale insieme tutti quei testi "magici" destinati a risolvere o a prevenire un problema per mezzo della forza delle parole messe in atto dal celebrante e che vengono variamente etichettati anche come scongiuri, formule magiche, rimedi verbali, fascinazioni ecc.[2]

Di tutti e tre i momenti della vita di un testo – composizione, trasmissione, ricezione – il lettore moderno ignora molti dettagli importanti, dal processo compositivo di un anonimo autore o compilatore, alle modalità di rielaborazione e traduzione nelle diverse lingue e dialetti che animano l'occidente medievale nel tempo e nello spazio. Sebbene non sia questa la sede per trattare i problemi della ricezione, va tenuto a mente che essa non deve essere intesa come un avvenimento singolo, ma deve essere immaginata come una serie di ulteriori "momenti" nel corso del tempo, poiché, mentre possiamo individuare l'emittente in un momento storico preciso, la fase di produzione del testo, la ricezione dipende dal punto di vista. Avremo quindi il "ricevente1" che coincide con il destinatario coevo al testo (per esempio il copista stesso o il celebrante dell'incantesimo), e un numero variabile di riceventi corrispondenti ai diversi momenti storici in cui il testo è stato letto e copiato, fino ad arrivare al lettore di oggi, che si trova tra le mani il "messaggio giunto in una bottiglia",[3] espressione che mai come nel caso degli incantesimi si adatta opportunamente. Tuttavia, se da un lato conoscere il processo e la storia che hanno dato vita a una certa opera è importante al fine di pubblicare un testo affidabile, nel caso di testi non letterari come i nostri incantesimi, la loro stessa "natura" ha talvolta deviato l'attenzione. La ricezione degli incantesimi, l'uso

[1] Chiesa 2012, 144.

[2] In un suo recente lavoro, Frankfurter 2019 è tornato sulla complessa definizione del termine "magia".

[3] Segre 1979, 14.

che ne veniva fatto dai suoi contemporanei, la diffusione e successiva rielaborazione sono stati a lungo considerati sopravvivenza di antiche superstizioni o, nel migliore dei casi, espressione di una letteratura popolare. Quest'ultima, insieme al folklore, ha risentito in passato di una marcata connotazione negativa specialmente in Italia, e questo nonostante proprio qui siano state prodotte importanti ricerche sul campo e illustri studiosi abbiano affermato che *egemonico* e *subalterno*, lungi dal rappresentare due ambiti culturali nettamente separati, si collocano in costante rapporto lungo una linea di confine che varia con il mutare dei contesti storici che devono essere sempre presi attentamente in considerazione.[4]

Questo pregiudizio nei confronti dell'intero genere ha di fatto ostacolato a lungo la ricerca scientifica filologica ed è solo in tempi recenti che l'interesse per queste tematiche, oltre che per gli studiosi di antropologia culturale, storia delle religioni, Medioevo, folklore, storia locale, si è finalmente acceso anche sul piano della critica testuale.[5] Resta il fatto che alcuni temi, motivi, archetipi ricorrono come "cellule" dagli incantesimi ai canti della tradizione popolare[6] e vanno a confondersi quindi con *topoi* e *leitmotiv* letterari veri e propri, rendendo talvolta l'analisi interpretativa notevolmente complessa. Ad ogni modo, un incantesimo, prima di essere un rimedio per bloccare un'emorragia o per comporre una frattura, prima di essere la rielaborazione di antichissimi motivi di matrice indoeuropea, per un filologo esso è innanzitutto un testo. Testo che egli deve comprendere in tutte le sue sfaccettature per poter stabilire la migliore metodologia di analisi.[7]

Un esempio illustre di come lo studio del contesto abbia paradossalmente limitato la ricerca sul testo ci viene dai due *Incantesimi di Merseburg*, tràditi in un omiliario latino del IX secolo (Merseburg, Domkapitel, cod. 136 (/58), f. 85r). I due testi sono certamente i più conosciuti anche tra i non specialisti e sono i primi ad essere stati studiati. Sfogliando la ricchissima bibliografia relativa non si può non osservare come fin dalla prima pubblicazione di Jacob Grimm avvenuta subito dopo la scoperta del manoscritto, le ricerche si siano concentrate quasi esclusivamente sul significato e sulla portata storico-culturale delle divinità pagane poco conosciute nominate nella *historiola* di entrambi

[4] Mi riferisco agli studiosi italiani, come per esempio Ernesto Di Martino, Carlo Ginzburg e Alfonso Di Nola.

[5] Una breve sintesi di tale pregiudizio in Barbato 2019, xi-xiv.

[6] Per una interessante disanima dei problemi relativi a temi e motivi si veda Segre 1979, 71-79.

[7] Segre 1979, 23-25.

i testi e solo in tempi molto recenti si è ragionato lucidamente anche sugli altri problemi interpretativi sul piano fono-morfologico, lessicale e semantico.[8]

2. *Edizioni,* corpus

Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jh.[9] e *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*[10] sono certamente le antologie più note e prestigiose ed entrambe includono una ricca selezione di incantesimi, che entrano a far parte dei monumenti linguistici tedeschi più antichi. MSD separa i testi in versi da quelli in prosa in sezioni diverse, inoltre, gli incantesimi sono ulteriormente suddivisi tra *Sprüche* e *Segen*: ai primi viene riconosciuta una derivazione pagana e mitologica secondo quanto già individuato da Grimm, mentre i *Segen* vengono considerati testi di produzione e fruizione cristiani, distinzione che si riscontra anche in Steinmeyer. Entrambe le raccolte forniscono una trascrizione pulita e attenta dei testi, intervenendo con strategie editoriali tese alla maggiore chiarezza possibile per il lettore (scioglimento abbreviazioni, divisione in versi, uso di segni di interpunzione e di maiuscole, emendamento di lezioni palesemente erronee, debitamente segnalate). Interessante il fatto che la raccolta di "monumenti linguistici" databili fino al XII secolo è organizzata in ordine cronologico tranne che per gli incantesimi poiché, afferma Steinmeyer nell'introduzione, per questo tipo di testi è impossibile essere precisi proprio per via della loro secolare tradizione manoscritta frammentaria e irregolare "weil sie nur einzelne, zufällig uns bekannt gewordene, vielfach abgeleitete Glieder einer jahrhundertelang fortwirkenden Tradition darstellen".[11] Nessuna delle due raccolte si può dire completa, sebbene Steinmeyer aggiunga alla sezione *Beschwörungen und Segen* alcune ricette provenienti dalla tradizione medica.[12]

Il primo tentativo di raccogliere in un unico libro tutto il *corpus* di incantesimi tedeschi dal IX al XIV secolo lo dobbiamo ad una tesi di dottorato del 1963

[8] Impossibile in questa sede citare anche solo i riferimenti più essenziali ai *Merseburger Zaubersprüche*. Rimando agli studi e relativa bibliografia di Beck 2011 e precedenti.

[9] MSD 1892.

[10] Steinmeyer 1916.

[11] Steinmeyer 1916, V.

[12] Anche la più recente antologia *Althochdeutsche poetische Texte* di Karl Wipf 1992 contiene una ricca sezione dedicata agli incantesimi, e ne viene fornita una traduzione in tedesco moderno, oltre che una stringata ma accurata interpretazione dei passi o dei termini più controversi.

The Old High German and Old Saxon Charms,[13] in cui l'autrice fornisce una edizione diplomatica dei testi basata sulle foto dei manoscritti e riporta tutta la bibliografia scientifica allora conosciuta sui singoli incantesimi. La distinzione tra *charms* e *blessings* è basata sulla finalità dei testi, i primi sono rimedi per risolvere un male, gli altri per prevenirlo. Si tratta di un lavoro prezioso, poiché, pur rinunciando consapevolmente a qualunque tentativo di interpretazione, traduzione, datazione e classificazione, Miller fornisce di fatto la base testuale per tutti questi studi. Altrettanto ricco il corpus di incantesimi contenuto in '*Ich beswer dich wurm vnd wyrmin ...*': *Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen*[14] (fino al XVI-XVII secolo), sebbene alcune volte le indicazioni sulla segnatura dei manoscritti e la trascrizione dei testi da articoli ottocenteschi, ne renda difficoltosa la verifica. *Incantesimi e benedizioni della letteratura tedesca medievale* (IX-XIII sec.)[15] raccoglie, traduce e classifica l'intero *corpus* basandosi sulle edizioni di Steinmeyer, MSD e Miller.

3. *Il genere*

Tema particolarmente significativo per definire il *corpus* e individuare quelle proprietà di ogni incantesimo che lo qualificano e lo inquadrano come tale è il dibattito sul genere incantesimo. Esso non si è mai concluso con una definizione unanime né sul piano testuale e nemmeno su quello più genericamente culturale, in quanto un incantesimo ha molti tratti comuni (sul piano formale e fattuale), oltre che con la poesia allitterante, con preghiere, benedizioni ed esorcismi cristiani da una parte, con rimedi e ricette mediche dall'altra, oltre che, in alcuni casi, con rituali giuridici e giuramenti. Nella nota discussione sulla *Fachliteratur* medievale[16] (chiamata anche *Sachliteratur* o *Gebrauchsliteratur*), Gerhard Eis, con i contributi di altri importanti studiosi come Peter Assion, Gundolf Keil e Bernard Schnell, convinceva la comunità scientifica a includere gli incantesimi (presi nel loro insieme) tra le *Artes mechanicae* (identificate come tali dopo il XII secolo), riconoscendo loro una sorta di utilità pratica al pari dell'agricoltura, la medicina, la caccia, oppure tra le *Artes incertae*, in cui confluiscono tutti quei trattati di mantica, negromanzia, arti occulte e discipline

[13] Miller 1963.
[14] Holzmann 2001.
[15] Cianci 2004.
[16] Ricchissima la bibliografia a riguardo, per una sintesi si veda il volumetto di Eis 1967, in particolare 34-53.

esoteriche che in seguito (ma molto più tardi rispetto al periodo di cui ci stiamo occupando) finiranno nel mirino degli inquisitori nella caccia alle streghe. Ma se questo *status* si potrebbe adattare bene agli incantesimi aventi finalità curative raggiungibili attraverso l'uso di determinate parole e perciò definibili come veri e propri "rimedi verbali",[17] vergati, oltretutto, nelle stesse pagine di manoscritti medici recanti altre terapie, altri incantesimi, come per esempio il già citato *Primo Incantesimo di Merseburg* (*Eiris sazun Idisi*) per liberare i prigionieri, sul cui reale significato le ricerche sono ancora aperte, oppure il meno noto *Nu vuillih bidan*, uno scongiuro simile ad un esorcismo per allontanare il diavolo,[18] non sono definibili come tali. La discussione sul genere, pur avendo avuto il merito di aver ampliato le prospettive di riflessione ha di fatto evidenziato e dato maggiore consapevolezza dell'esistenza di questo problema.

L'incertezza dell'attribuzione degli incantesimi a un determinato genere testuale è particolarmente significativa non solo poiché riguarda l'oggetto stesso della ricerca, la cui natura si presenta in modo sfuggente ancora prima di iniziare, ma anche e soprattutto perché rende estremamente difficoltoso raggruppare e organizzare l'intero *corpus* all'interno di una determinata tradizione linguistica.[19]

4. *Problemi di datazione*

A quanto appena menzionato e oltre alle cangianti modalità della trasmissione manoscritta, si aggiungono altre variabili che incrementano l'incertezza e i problemi nell'affrontare la critica del testo, come per esempio la datazione oscillante dei singoli incantesimi. A guardare il *corpus* nella sua interezza sembra impossibile trovare un solo dato costante e questo naturalmente pregiudica qualsivoglia metodo di ricerca filologico. Come si è visto, il problema nasce prima di tutto dal considerare gli incantesimi come un genere letterario omogeneo e immutabile; a causa, invece, delle trasformazioni significative avvenute nel corso dei secoli, è importante considerare le questioni e i problemi tenendo distinti i vari momenti storici in cui gli incantesimi sono stati annotati.[20]

[17] Anche Buzzoni 1996 si riferisce agli incantesimi anglosassoni come "rimedi verbali", applicando le definizioni della pragmalinguistica.

[18] Cianci 2004, 213-214; <https://handschriftencensus.de/8871>.

[19] Per una sintesi della questione si veda Cianci 2004, 51-56 e 218-227.

[20] Per una visione d'insieme delle modalità di trasmissione si veda Cianci 2007, inoltre l'intero studio di Haeseli 2011 è incentrato sulla *mise en page* degli incantesimi e il suo significato.

Per stabilire dei criteri condivisi sul metodo di critica testuale da preferire è importante prendere in esame un arco temporale tale da poter individuare quella che Stock definisce una "comunità testuale" di riferimento che sia sufficientemente omogenea e stabile.[21] Possiamo dire che, grosso modo, fino all'anno Mille la modalità di trasmissione testuale degli incantesimi presenta delle caratteristiche abbastanza uniformi. Nell'XI secolo si comincia infatti a verificare un mutamento nella modalità di trasmissione che diventerà ancora più evidente nel XII e cambierà nuovamente a partire dal XIII. Questi cambiamenti riflettono, come è noto, altrettanti importanti trasformazioni storico-culturali nella società dell'epoca.[22] Gli incantesimi aumentano in varietà e quantità, l'annotazione frammentaria e marginale gradualmente lascia il posto all'inclusione a pieno titolo nella pagina scritta nel corpo del manoscritto, segno che nuovi spazi mentali e fisici permettono agli incantesimi di trovare il loro spazio vitale nella società che essi riflettono e raccontano. Inoltre, sempre dopo il XIII secolo si assiste alla proliferazione di redazioni diverse dello "stesso" testo[23] e a quella di temi e motivi che si intrecciano negli incantesimi tedeschi ormai totalmente affrancati dai modelli latini sia sul piano linguistico che sul piano dei contenuti.

L'incantesimo, pur non obbedendo in maniera rigida a un genere, se analizzato in un arco temporale circoscritto a un preciso contesto storico-culturale, permette di essere comparato con testi analoghi di epoca coeva aventi caratteristiche simili sul piano formale e culturale. In questa sede, andremo a esaminare più da vicino solo gli incantesimi del periodo più antico.

Gli incantesimi tedeschi più antichi del IX e X secolo sono stati copiati in un momento diverso, successivo alla scrittura del testo principale del manoscritto, perciò quando parliamo di datazione bisogna tenere conto di almeno tre momenti distinti, il primo, relativo alla fase di creazione dell'incantesimo stesso, poi quello della stesura del testo principale nel manoscritto e infine il momento in cui il nostro incantesimo è stato effettivamente vergato. Raramente la datazione di un incantesimo ha visto concordi gli studiosi. Torniamo a prendere come esempio il testo citato sopra. L'opinione degli studiosi sulla datazione di *Nu vuillih bidan*, basata prevalentemente su osservazioni di natura paleografica, oscilla tra il IX e il XII secolo. L'incantesimo si trova, senza

[21] Per il concetto di comunità testuale si veda Stock 1995, 157-174.

[22] Si veda anche Haeseli 2011, 61-86.

[23] Un esempio della moltiplicazione di redazioni diverse di uno stesso testo si può osservare nelle decine di versioni nelle lingue volgari del *Drei Brüder Segen/ Tres boni fratres* (Cianci 2013, 39-150).

apparenti connessioni con il testo principale, nel margine inferiore del f. 65v nel codice 564 proveniente dall'abbazia benedettina di S. Mattia di Treviri (nel X secolo l'abbazia era dedicata al primo vescovo di Treviri S. Eucario). Il codice è un manoscritto composito, che per sua stessa natura ha una datazione crescente, con fascicoli databili a partire dal IX fino al XIV secolo contenenti una miscellanea di testi scritti in latino di argomento religioso di provenienza monastica. Inoltre, il testo *Nu vuillih bidan*, o più propriamente *Nxvukl lkh bidbn*, è stato copiato utilizzando un alfabeto conosciuto come *Notae bonifatii* o anche *bfk*, sorta di cifrario in cui ogni vocale si sostituisce con la consonante successiva dell'alfabeto. Steinmeyer lo aveva collocato nell'XI secolo, mentre Schützeichel, analizzandone i versi rimati in stile otfridiano e alcuni elementi fono-morfologici del francone centrale della zona di Treviri (e non francone renano come indicato da Steinmeyer), lo attribuisce all'inizio del X secolo.[24] Sulla base di una più approfondita analisi paleografica ed extratestuale, in un suo recente contributo, Müller stabilisce il IX secolo, regalando al nostro incantesimo il doppio primato di più antico testo tedesco "cifrato" conosciuto e anche di incantesimo più antico agli albori della tradizione scritta alto-tedesca,[25] sempre che, come si è detto, lo si possa attribuire al genere incantesimo. Inoltre, il fatto che l'incantesimo sia scritto in questo modo, con una scrittura segreta che però era agevolmente decifrabile da tutta la comunità testuale di riferimento, ha portato gli studiosi a formulare le più svariate ipotesi sulle motivazioni di tale scelta.

5. *Trasmissione manoscritta degli incantesimi tedeschi del IX-X secolo*

Prima di esaminare da vicino le problematiche della critica testuale degli incantesimi, è necessario passare molto brevemente in rassegna i pochi studi specifici che sono stati fatti sulla trasmissione manoscritta e a questo proposito non si può che menzionare un articolo del 1987 di Stuart e Walla in cui per la prima volta viene fatto il tentativo di censire e sistemare il *corpus* partendo dai manoscritti esistenti e sottolineando quanto le caratteristiche della trasmissione possano informarci su vari altri aspetti del testo tràdito. Nel caso specifico, gli studiosi individuano come unica categoria di incantesimi che al momento della stesura avrebbero potuto avere un effettivo uso pratico quelli copiati nei margini o nei fogli di guardia, mentre tutti gli altri e a maggior ragione quelli

[24] Schützeichel 1965, 242.
[25] Müller 2015, 170.

tradotti dal latino o dal greco sarebbero stati copiati "per puro gusto antiquario". Con l'articolo di Hellgardt del 1997, *Die deutschen Zaubersprüche und Segen im Kontext ihrer Überlieferung (10. bis 13. Jahrhundert). Eine überlieferungsgeschichtliche Skizze*, diventa chiaro quanto sia importante e urgente lo studio approfondito sulla trasmissione manoscritta. Egli individua un'ulteriore tipologia di incantesimi a cui poter attribuire un uso pratico, quelli cioè vergati nei libri ad uso didattico. Al centro dell'attenzione c'è il tentativo di capire a che scopo i contemporanei mettessero per iscritto gli incantesimi, se e in che modo venissero usati e recitati e se venissero considerati "altro" rispetto al Cristianesimo. Un mio precedente contributo, *Emarginati o clandestini: modalità di annotazione degli incantesimi nei manoscritti medievali di area tedesca*, prende in esame gli incantesimi scritti nei margini, negli spazi vuoti e nei fogli di guardia con l'obiettivo di comprendere se questa "emarginazione" potesse riflettere un giudizio di valore nei confronti del testo e dei suoi contenuti e come si potesse quindi spiegare la "migrazione" dai margini al corpo principale del codice che investe gli incantesimi successivi all'XI secolo.[26]

La recente monografia di Haeseli, *Magische Performativität. Althochdeutsche Zaubersprüche in ihrem Überlieferungskontext*, indaga più a fondo la trasmissione manoscritta e cerca di evidenziare alcune dinamiche della progressiva migrazione dai margini al corpo del manoscritto. L'autrice considera la *mise en page* dell'incantesimo come una sorta di *performance* scribale ed esemplifica questa idea analizzando tre manoscritti recanti caratteristiche diverse tra loro.

Infine, punto di riferimento da più di un decennio per tutta la tradizione manoscritta è il portale *Handschriftencensus.de* da cui è possibile trarre informazioni sempre aggiornate sui manoscritti recanti testi tedeschi medievali, incantesimi inclusi.

Andiamo ora a esaminare più da vicino, con l'aiuto di una tabella, gli undici incantesimi del IX e X secolo così come ci appaiono nei manoscritti. Nella prima colonna a sinistra è indicata la segnatura del codice, in ordine alfabetico secondo il nome della città che conserva il manoscritto, seguono: la probabile sede di produzione e la datazione del codice, l'argomento, la tipologia e la lingua in cui è scritto il testo principale. Poi, andando verso destra, nelle ultime tre colonne seguono gli incantesimi denominati con l'incipit oppure il "titolo", quando esistente, la lingua e la presunta datazione del testo e infine, il luogo fisico in cui l'incantesimo è stato annotato sulla pagina. Le note a piè di pagina

[26] Cianci 2007.

forniscono un link per ulteriori rimandi e informazioni sul manoscritto e sul testo ivi contenuto.

SEGNATURA	DATAZIONE MS. PROVENIENZA	ARGOMENTO/ LINGUA MS.	INCANTESIMO	DATAZIONE/ LINGUA INCANTESIMO	POSIZIONE
Città del Vaticano, BAV, cod. pal. lat. 220, f. 58r[27]	inizio IX (già nel IX a Lorsch)	misc. rel (omelie) latino	1. *Krist imbi ist huze*[28]	X ata.	Margine sup. Testo rovesciato
Merseburg, Domkapitel, cod. 136 (/58), f. 85r	IX Fulda	misc rel. latino	2. *Eiris sazun Idisi* I 3. *Phol ende Wodan* II [29]	X ata.	Foglio di guardia
München, BSB, clm. 18524b, f. 203v	IX Salzburg	misc. rel. latino	4. *Pro Nessia*[30]	X metà ata. (Tegernsee?)	Foglio di guardia
Trier, SB, cod. 564, f. 65v	VIII-XIV Trier (abbazia S. Mattia)	(composito) misc. rel. latino	5. *Nu vuillih bidan*[31]	IX (?) ata. (Trier?)	Margine inf. Testo criptato
Trier, SB, cod. 40/1018	fine X? Trier? (presso Himmerod dopo il XII)	misc. rel. didattico? Glosse latino	6. f. 19v: *Ad catarrum dic* 7. ff. 36v-37v: *Incantacio contra equorum egritudinem quam nos dicimus spurihalz*[32]	X ata. con tracce basso-ted. titoli latino/ ata.	Margine inf. con glosse lat. e altri incantesimi e rimedi lat.
Wien, ÖNB, cod. 552, f. 107r	IX-X Baviera	misc. rel. latino	8. *Christ uuart gaboren er uuolf ode diob*[33]	X ata.	Spazio libero con altri incantesimi lat.

[27] <https://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/bav/bav_pal_lat_220/0121/scroll>.
[28] <https://handschriftencensus.de/10478>.
[29] <https://handschriftencensus.de/6099>.
[30] <https://handschriftencensus.de/15162>.
[31] <https://handschriftencensus.de/8871>.
[32] <https://handschriftencensus.de/8843>.
[33] <https://handschriftencensus.de/11049>.

SEGNATURA	DATAZIONE MS. PROVENIENZA	ARGOMENTO/ LINGUA MS.	INCANTESIMO	DATAZIONE/ LINGUA INCANTESIMO	POSIZIONE
Wien, ÖNB, cod. 751 (Theol. 259),[34] f. 188v	fine IX-inizio X Köln, Domkapitel	(composito) misc. rel. latino	9. *Contra vermes* 10. *De hoc quod spurihalz dicunt*[35]	X antico sassone titoli latino-ata.	Spazio libero ultimo foglio con altri incantesimi lat.
Zürich, ZB, cod. 51 Rheinau, f. 23v	2ª metà IX-X Abbazia di Rheinau	misc. rel. (omelie) latino	11. *Longinus miles lango zile*[36]	X latino-ata.	Margine inf. con altri incantesimi lat.

Anche ad un primo sguardo, è facile notare che questo piccolo *corpus* costituito dagli undici incantesimi anteriori all'anno Mille, scritti in otto codici, ha degli elementi costanti nella modalità di trasmissione. La comunità testuale di riferimento è quella monastica e tutti i manoscritti comprendono testi unicamente in latino di contenuto religioso (prevalentemente liturgico). Già a partire dall'XI sec. le biblioteche si arricchiscono con miscellanee di testi di argomento medico che conterranno anche incantesimi in latino e in volgare. Un altro dato che può essere considerato una costante in questa fase storica è che tutti gli undici incantesimi sono stati aggiunti in un secondo momento rispetto alla realizzazione del testo principale, ma, pur non appartenendo alla originaria pianificazione dei contenuti del codice e non avendo apparentemente alcuna connessione con le tematiche trattate, non sembrano affatto essere stati aggiunti a caso. Si trovano nei margini, è vero, oppure in uno spazio rimasto vuoto alla fine del codice, ma non sono gli unici testi "aggiunti", anzi creano una piccola folla insieme ad altri testi in latino come benedizioni, preghiere ed esorcismi canonici che condividono la stessa finalità benefica di un incantesimo.

La tensione costante tra latino e volgare che, come vedremo, è in questa epoca direttamente proporzionale al rapporto tra testo e paratesto, è talvolta presente persino all'interno della stessa frase, come nell'incantesimo che se-

[34] <https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_7949538&order=1&view=SINGLE>.

[35] <https://handschriftencensus.de/11053>.

[36] <https://handschriftencensus.de/18613> segnato erroneamente come f. 23r; anche la foto a colori del manoscritto è quella errata: l'incantesimo si trova sul f. 23v.

gue (n. 11 *Longinus miles*) dove la maggiore difficoltà interpretativa sta proprio nello stabilire quali parole sono latine e quali tedesche (Zürich, ZB, cod. 51 Rheinau, f. 23v, margine inferiore):

> Longinus miles lango zile.
> Christes thegan ast astes.
> Adiuro sanguis per Patrem et Filium et Spiritum Sanctum
> ut non fluas plus quam Iordanis aha quando Christus in ea baptizatus est a Spiritu Sancto.
> III uicibus Pater Noster cum gloria.[37]

Come si è visto, una delle caratteristiche che accomuna gli incantesimi di questo segmento temporale è la loro unicità. Si tratta cioè di attestazioni uniche, tramandate negli spazi vuoti in un unico codice. In un recente dibattito sulla critica del testo, si è tornato a parlare dell'edizione del codice unico, una condizione che a ben vedere non semplifica ma amplifica le istanze delle attestazioni plurime. Ma se il metodo stemmatico non è applicabile, questo non giustifica automaticamente il ricorso alla edizione diplomatica come unica soluzione possibile.[38] Del resto, il filologo può far ricorso ad altre strategie editoriali non lachmaniane anche nel caso di attestazioni plurime, metodi che diano maggiore evidenza al manoscritto come testimone sempre unico di quel preciso atto scribale di un testo storicamente inteso, senza che questa scelta debba essere concepita come una rinuncia alla sua capacità di giungere ad un testo univoco e criticamente emendato dalle lezioni errate.

L'unicità delle attestazioni appena menzionata non è tuttavia una condizione assoluta. Certamente non è possibile affermare di avere due testimoni dello stesso testo in questa epoca, ma nemmeno possiamo considerare questi incantesimi come dei sopravvissuti solitari. Sempre limitandoci al segmento più antico, troviamo versioni quasi identiche tra loro nella sostanza, ma diverse nella *facies* linguistica (alto/basso tedesco), oltre a versioni "simili" in latino che possono aver costituito il modello di partenza se non la vera e propria traduzione (cosa che in mancanza di un manoscritto recante quel testo latino resta una semplice ipotesi).

Per esemplificare il problema possiamo osservare da vicino due redazioni diverse (alto tedesco-antico sassone) del noto incantesimo contro i vermi *Contra vermes/Pro Nessia* (n. 9 e n. 4 della tabella precedente). A sinistra la

[37] Miller 1963, 115; Cianci 2004, 139-140.
[38] Digilio 2019, 91.

versione sassone conservata a Vienna sull'ultimo foglio del codice adeguatamente predisposto, rigato e scritto con grafia regolare. Il nostro testo condivide questa pagina con altri incantesimi: *Ad vermes occidendos, Ad apes conformandos, Ad pvllos de nido, Contra sagittam diaboli, De hoc quod spurihalz dicunt*, *Contra vermes*. A destra nella tabella, la redazione in tedesco superiore annotata sull'ultimo foglio del clm. 18524b, un codice latino di argomento religioso conservato a Monaco. Le due redazioni, a prescindere dai dialetti in cui sono scritti, differiscono sul piano semantico solo per un elemento: *ben/adra.* Il verme/Nesso dovrà uscire dal corpo dell'animale seguendo il percorso midollo-ossa-carne-pelle nella redazione sassone, oppure il percorso midollo-vene-carne-pelle nella redazione alto tedesca. Le ultime parole *strala/tulli,* secondo le ricerche di Eis[39] significherebbero la stessa parte anatomica dello zoccolo del cavallo, quindi tutto l'incantesimo andrebbe interpretato come una terapia veterinaria.

Ulteriori differenze riguardano esclusivamente il paratesto: il cosiddetto "titolo" che in questo caso funge da indicazione terapeutica e la preghiera/invocazione finale.

Wien, ÖNB, cod. 751 (Theol. 259), f. 188v (ultimo foglio) – redazione antico sassone	München, BSB, clm. 18524b, f. 203v (spazio libero ultimo foglio) – redazione tedesco superiore
Contra Vermes[40]	Pro Nessia
Gang ut, Nesso, mit nigun nessiklinon ut fana themo marge an that **ben**, fan themo **bene** an that flesg, ut fan themo flesge an thia hud, ut fan thera hud an thesa **strala**.	Gang uz, Nesso, mit niun nessinchilinon, uz fonna marge in deo **adra**, vonna den **adrun** in daz fleisk, fonna demu fleiske in daz fel, fonna demo velle in diz **tulli**.
Drohtin uuerthe so!	Ter Pater noster

Allo stato attuale delle ricerche non è ancora possibile dire se questi due testi siano stati tradotti l'uno dall'altro (traduzione orizzontale o infralinguistica[41]) o se invece siano entrambi traduzioni da una o due redazioni latine. Sarebbe anche lecito chiedersi fino a che punto alto e basso tedesco nel X secolo possano essere considerate lingue differenti o mere varianti dialettali della stessa lingua.

[39] Eis 1964, 7-30.
[40] Steinmeyer 1916, 374 entrambe le redazioni.
[41] Folena 1991, 12-13.

Certamente sono riflessioni che vanno prese in considerazione per una corretta interpretazione ed edizione del testo; inoltre, queste due redazioni potrebbero essere messe a confronto con una ipotetica versione latina, la cui esistenza è solo ammessa nel ragionamento, ma che potrebbe aiutare a comprendere meglio il processo con cui si sarebbero potute formare le varianti nel volgare.

Un ulteriore esempio della difficoltà di valutazione della *facies* linguistica ci viene dal numero 6 della tabella (*Ad catarrum*), dal codice di Treviri: Trier, SB, cod. 40/1018, i cui margini superiori e inferiori sono popolati da una gran quantità di testi distribuiti e organizzati per argomenti. Gli incantesimi si trovano insieme ad altri testi curativi in latino, sempre nel margine inferiore: f. 19v: *Ad catarrum* e ff. 36v-37v: *Incantacio contra equorum egritudinem quam nos dicimus spurihalz*. Come si è detto, sia il codice che gli incantesimi non mettono d'accordo gli studiosi circa la datazione, ma nemmeno riguardo all'attribuzione linguistica.

Ad catarrum.	latino
Dic:	latino
Crist uuarth giuund, tho uuarth he hel gi ok gisund. That bluod forstuond So duo thu bluod	elementi sassoni: he: pronome 'egli' hel: aggettivo 'santo, sano, salvo' gi: congiunzione 'e' ok: congiunzione 'anche' elementi sassoni oppure franconi: bluod, uuarth, tho, that, gisund, fostuond, duo
Amen ter. Pater noster ter	latino

Se osserviamo il testo possiamo osservare che, a parte gli elementi in latino, la lingua usata può essere considerata antico sassone ma anche francone centrale con influsso sassone. Data la contiguità culturale e geografica del francone centrale con l'area sassone, non è da escludere una reciproca influenza e questo rende difficile la collocazione. Sia questo che il precedente *Contra vermes*, sono infatti inseriti sia negli studi di alto-tedesco che in quelli sassoni.[42] Il materiale linguistico non è sufficiente a valutare con esattezza il periodo e la *facies* linguistica di riferimento come si è potuto osservare anche nell'esempio del *Longinus miles*.

[42] Si vedano Braekmann 1997 e Digilio 2008, 91-96.

6. *Il paratesto*

Si è accennato sopra all'esistenza di alcuni "titoli" degli incantesimi. Tale questione è un'altra di quelle che in questo primo gruppo di incantesimi antichi presenta una situazione piuttosto omogenea, destinata a cambiare in maniera radicale nei secoli successivi. Di questi undici testi, 5 hanno almeno il cosiddetto "titolo", 5 hanno l'indicazione finale di recitare l'*Amen* e almeno un *Padre Nostro* sempre in latino. La presenza/assenza di questi elementi paratestuali è qui piuttosto discreta, quasi impercettibile, ma il rapporto tra testo e paratesto in incantesimi analoghi si trasforma totalmente nei secoli successivi. Dalle ricerche svolte negli ultimi anni, emerge che è proprio l'elemento paratestuale a cambiare letteralmente i connotati agli incantesimi nel corso del tempo. In questo gruppo di incantesimi più antichi esso è quasi del tutto assente, ma diventa sempre più ingombrante e importante nei secoli successivi. Se riuscissimo per un momento a isolare ciò che è testo, cioè l'incantesimo vero e proprio, da ciò che con Genette abbiamo imparato a chiamare convenzionalmente "paratesto", viene fuori che *in nuce* l'incantesimo è costituito da un imperativo pronunciato da un "io" celebrante nei confronti di un complemento oggetto che può essere o il male da sconfiggere oppure il questuante: Es. (n. 6 della tabella): *so duo thu bluod* "tu, sangue, fai così".

Tale atto linguistico performativo *può* essere preceduto o meno da una *historiola* allo scopo di conferire maggiore autorità e forza alle parole pronunciate: Es. (6): *Crist uuarth giuund, tho uuarth he helgi ok gisund* "Cristo venne ferito, poi egli fu sano e anche salvo".

A questo nucleo testuale possono essere aggiunti vari elementi, la cui quantità e modalità varia notevolmente in base a diversi fattori. Ritengo classificabili come elementi paratestuali, oltre al titolo, anche tutte quelle "istruzioni per l'uso" paragonabili a delle indicazioni di regia che descrivono i gesti e il rituale e che indicano quantità, qualità e modalità di recitazione di preghiere e invocazioni aggiuntive che il celebrante e il paziente devono recitare prima o dopo l'atto.[43]

[43] Per una panoramica e un primo censimento delle istruzioni e degli elementi paratestuali negli incantesimi tedeschi (IX-XIII sec.) si veda Cianci 2008, in particolare 138-145.

Es. (n. 6 della tabella):

Ad catarrum.	Contro l'epistassi	Paratesto: Indicazione terapeutica
Dic:	Di':	Paratesto: Istruzione (l'incantesimo va recitato ad alta voce)
Crist uuarth giuund, tho uuarth he helgi ok gisund. That bluod forstuond	Cristo venne ferito, poi egli fu sano e anche salvo. Il sangue si arrestò.	Testo: *Historiola*. Conferisce forza e autorità alle parole del celebrante, si riallaccia ad un evento miracoloso e potente.
So duo thu bluod	Tu, (flusso di) sangue, fai allo stesso modo.	Testo: Formula incantatoria. Imperativo rivolto al flusso di sangue.
Amen ter. Pater noster ter	(Di') tre volte un Amen e tre volte il Padre Nostro	Paratesto: Istruzioni per la conclusione del rituale. Numero esatto di ripetizioni: 3 volte

Mi preme sottolineare che l'attribuzione di queste "istruzioni" al "paratesto" non significa affatto svilirne l'importanza sul piano dell'efficacia magica del rito, poiché si tratta in ogni caso di atti linguistici performativi che anzi mirano, insieme alla prossemica,[44] a potenziare ulteriormente le parole del testo.

L'attribuzione di queste parti del discorso al paratesto non ha a che fare con lo studio del contesto rituale e non inficia il valore dell'analisi pragmalinguistica del testo, l'importanza di questo approccio, consente dunque di reinterpretare tali "istruzioni" che possono guidare il filologo a districare il complesso intreccio di redazioni diverse e contaminate, avendo constatato che sono proprio gli elementi del paratesto che maggiormente subiscono modifiche, accrescimenti e contaminazioni tra incantesimi diversi. Non è di questa opinione la Haeseli, che, pur prendendo in considerazione l'ipotesi di "status" paratestuale di questi elementi del discorso, considera poi il problema sul piano della *performance* magica e dell'efficacia e quindi attribuisce all'ordine di recitare un *Padre Nostro* una importanza troppo grande per essere considerato un testo di serie b.[45]

Credo di poter affermare che questi due punti di vista non siano in realtà in contrasto ma semplicemente complementari, a seconda del tipo di analisi che si sta facendo e del fine da raggiungere. Sul piano della critica testuale questi elementi entrano a pieno titolo nel paratesto, poiché è il copista/compilatore stesso che si sente libero di modificarli, verosimilmente contaminandoli con

[44] Roper 2003.
[45] Haeseli 2011, 101-102.

altre redazioni in suo possesso. Sul piano dell'analisi pragmalinguistica, se al posto un *Padre Nostro* trovo l'ordine di recitare un *Gloria*, l'efficacia dell'atto linguistico viene comunque garantita. Il paratesto può essere dunque modificato senza andare a diminuire l'efficacia magica del testo, tanto che la sua azione perlocutoria è prevista nella definizione di Genette.

Quando invece questi elementi sono assenti dalla pagina scritta, non significa che non esistano nella *performance*, anzi pare abbastanza evidente che l'autore li abbia ritenuti superflui perché già noti alla comunità testuale (l'ambiente ecclesiastico/monastico), così come si dà per scontato che si conosca il testo intero del *Padre Nostro* senza bisogno di riscriverlo, o che si sappia come e quando fare il segno della croce (spesso indicato con un piccolo segno nel testo, ma solo negli incantesimi del secolo successivo). Infatti, sempre secondo Genette, il paratesto, in quanto membrana tra interno ed esterno, tra significati impliciti ed espliciti, può riguardare anche la conoscenza implicita di un fatto che concerne il testo e che è patrimonio comune e condiviso tra i fruitori di quel testo.[46] Un'altra conseguenza evidente di questo fatto è che questi segmenti sono destinati ad essere *letti* dal celebrante ma non *ascoltati* dal "paziente". Questo conferma ciò che viene spesso dato per scontato, cioè che il destinatario del paratesto, il suo "ricevente1", è diverso dal ricevente del testo, cioè l'incantesimo vero e proprio.

Un altro fatto direttamente conseguente dalla presenza/assenza di paratesto è che esso serva a delimitare i confini testuali, a far capire cioè, dove inizia e dove finisce un incantesimo, cosa non di secondaria importanza per il lettore moderno che si trova davanti a incantesimi copiati uno di seguito all'altro. Nello studio critico di un testo dobbiamo anche considerare che, sebbene non abbiamo la prova certificata che gli incantesimi tedeschi siano stati tradotti dal latino, abbiamo però il dato oggettivo che in area tedesca, accanto (proprio negli stessi manoscritti) ai nostri testi sono stati copiati anche quelli in latino, e quindi il copista aveva di fatto una competenza in entrambe le lingue. Questo spiegherebbe anche la situazione apparentemente ovvia della presenza di elementi paratestuali in latino e non direttamente in tedesco come il resto dell'incantesimo. Sembra esserci una maggiore familiarità e disinvoltura nel maneggiare gli incantesimi latini.

Negli incantesimi dei secoli successivi, il paratesto acquista sempre maggiore spazio, e aumentano gli incantesimi in cui la parte sulla descrizione del rito è preponderante rispetto alla formula magica da pronunciare. A partire dal

[46] Anche chiamato "epitesto". Si veda Genette 1997, 344-403.

XIII secolo, poi, queste parti non vengono più espresse in latino, ma direttamente in tedesco, andandosi anche talvolta a confondere con l'incantesimo vero e proprio.

Questo processo di vera e propria testualizzazione di un originario paratesto merita un approfondimento che non può essere fatto in questa sede, ma ci si può fare un'idea osservando l'evoluzione anche cronologica nelle ventisei versioni tedesche delle "istruzioni mediche e rituali" inserite nel dialogo che costruiscono la cornice narrativa della *historiola* nell'incantesimo dei tre fratelli (*Drei Brüder Segen*), in cui viene "incastonata" la formula vera e propria, quella di Longino.[47]

Chi si cimenta con la critica testuale degli incantesimi dovrà tenere conto di fattori e problemi che sono specifici di questa tipologia. Le operazioni che riguardano il *corpus* o una parte di esso vanno eseguite con ulteriore attenzione, perché incantesimi apparentemente simili tra loro, ma di periodi diversi, producono problemi differenti. Individuare un preciso segmento temporale e la comunità testuale di quel momento è importante anche per capire meglio la tensione, sempre presente ma che tende a scemare con il passare dei secoli, tra latino e tedesco. Per selezionare i testi del *corpus*, inoltre, applicare rigidamente i criteri con cui distinguere incantesimi da benedizioni e rimedi medici può dare risultati deludenti, poiché come si è detto, si tratta di un confine fluido che è impossibile irrigidire con le categorie del pensiero contemporaneo. Si è detto, inoltre, che anche in presenza di un *codex unicus* possiamo avere delle attestazioni non del tutto isolate, in cui redazioni in lingue volgari affini possono in qualche modo guidare il filologo verso la corretta comprensione di una lezione. Infine, credo che l'approccio che vada ad approfondire il rapporto tra testo e paratesto possa davvero essere un utile strumento per isolare l'incantesimo vero e proprio e distinguerlo da quelle altre parti che maggiormente subiscono contaminazioni e interferenze, al fine di ricostruire o almeno avvicinarsi al testo originale. Questo criterio non impedisce ovviamente di concentrarsi invece solo sugli elementi paratestuali se lo scopo fosse quello di approfondire lo studio che riguarda l'uso, i fruitori e la *performance* dell'incantesimo stesso.

[47] Sulla questione della formula di Longino e i vari moduli della cornice narrativa si veda Cianci 2013, in particolare 203-213.

Bibliografia

Assion, Peter. 1974. "Fachprosaforschung und Volkskunde". In: G. Keil, P. Assion (Hrsgg.). *Fachprosaforschung*. Berlin: Erich Schmidt, 140-166.

Barbato, Marcello. 2019. *Incantamenta latina et romanica. Scongiuri e formule magiche dei secoli V-XV.* Roma: Salerno editrice.

Beck, Wolfgang. 2011. *Die Merseburger Zaubersprüche*. Zweite, korr. Aufl. Wiesbaden: Reichert (Imagines Medii Aevi, 16). [Erste Aufl. 2003]

Braekman, Willy L. 1997. *Middeleeuwse Witte en Zwarte Magie in het Nederlands Taalgebied. Gecommentarieerd compendium van incantamenta tot einde 16de eeuw*. Gent: Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal-en Letterkunde.

Braune, Wilhelm, Ebbinghaus, Ernst. 1994. *Althochdeutsches Lesebuch*, zusammengestellt von W. Braune, fortgeführt von K. Helm, 17. Aufl. bearb. von E.A. Ebbinghaus. Tübingen: Niemeyer.

Buzzoni, Marina. 1996. *Il "genere" incantesimo nella tradizione anglosassone: aspetti semantico-pragmatici e sviluppo diacronico.* Firenze: La Nuova Italia Editrice.

Canettieri, Paolo *et al*. (edd.). 2019. *La Filologia Medievale. Comparatistica, critica del testo e attualità. Atti del Convegno (Viterbo, 26-28 settembre 2018)*. Roma/Bristol: L'Erma di Bretschneider.

Chiesa, Paolo. 2012. *Elementi di critica testuale*. 2ª ed. Bologna: Pàtron.

Cianci, Eleonora. 2000. "La tradizione manoscritta degli incantesimi tedeschi medievali". *Merope* 31, 207-228.

Cianci, Eleonora. 2004. *Incantesimi e benedizioni nella letteratura tedesca medievale (IX-XIII sec.).* Göppingen: Kümmerle Verlag.

Cianci, Eleonora. 2007. "Emarginati o clandestini: modalità di annotazione degli incantesimi nei manoscritti medievali di area tedesca". In: Elisabetta Fazzini, Eleonora Cianci (edd.). *I Germani e la scrittura. Atti del XXXIII Convegno dell'Associazione italiana di Filologia Germanica (Pescara 7-9 giugno 2006)*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 51-67.

Cianci, Eleonora. 2008. "I rimedi verbali nel Medioevo tedesco: istruzioni per l'uso". *Itinerari* 3, 123-145.

Cianci, Eleonora. 2013. *The German Tradition of the Three Good Brothers Charm*. Göppingen: Kümmerle Verlag.

Contini, Gianfranco. 1990. *Breviario di Ecdotica*. Torino: Einaudi 1990.

Crossgrove, William. 1994. *Die deutsche Sachliteratur des Mittelalters.* Bern: Peter Lang.

De Martino, Ernesto. 2017. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli. [1ª ed. 1959]

Digilio, Maria Rita. 2008. *Thesaurus dei saxonica minora. Studio lessicale e glossario*. Roma: Artemide.

Digilio, Maria Rita. 2019. "Il *codex unicus*: teorie e prassi editoriali". In: Paolo Canettieri *et al*. (edd.). *La Filologia Medievale. Comparatistica, critica del testo e attualità. Atti del Convegno (Viterbo, 26-28 settembre 2018)*. Roma/Bristol: L'Erma di Bretschneider, 91-110.

Eis, Gerhard. 1964. *Altdeutsche Zaubersprüche.* Berlin: de Gruyter.

Eis, Gerhard. 1967. *Mittelalterliche Fachliteratur.* Stuttgart: Metzler.

Ferraces Rodríguez, Arsenio. 2010. "La restitución del Texto De dos Fórmulas Mágicas del *Liber Medicinae Ex Animalibus* de Sexto Plácido". In: Ivan Garofalo *et al*. (edd.). *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci. Le traduzioni.* Pisa/Roma: Fabrizio Serra Editore, 33-43.

Fleischmann, Suzanne. 1990. "Philology, Linguistics and the Discourse of the Medieval Text". *Speculum* 65, 19-37.

Folena, Gianfranco. 1991. *Volgarizzare e tradurre.* Torino: Einaudi.

Frankfurter, David. 2019. "Ancient Magic in a New Key". In: Id. (ed.). *Guide to the Study of Ancient Magic.* Leiden/Boston: Brill, 3-20.

Franz, Adolph. 1909. *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* Bde. I-II. Freiburg im Breisgau: Herder.

Genette, Gerard. 1997. *Paratext. Thresholds of Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Genette, Gerard, Maclean, Marie. 1991. "Introduction to the Paratext". *New Literary History*, 22/2, 261-272.

Haeseli, Christa M. 2011. *Magische Performativität. Althochdeutsche Zaubersprüche in ihrem Überlieferungskontext*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Philologie der Kultur, 4).

Hälsig, Friedrich. 1910. *Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des XVI Jahrhundert*. Leipzig: Seele.

Hellgardt, Ernst. 1997. "Die deutschen Zaubersprüche und Segen im Kontext ihrer Überlieferung (10. bis 13. Jahrhundert). Eine überlieferungsgeschichtliche Skizze". *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti* 71, 5-62.

Hellgardt, Ernst. 1988. *Die deutschsprachigen Handschriften im 11. Und 12. Jahrhundert. Bestand und Charakteristik im chronologischen Aufriß.* In: Volger Honemann, Nigel F. Palmer (Hrsgg.). *Deutsche Handschriften 1100-1400.* Tübingen: Niemeyer, 35-81.

Hellgardt, Ernst. 2015. *Althochdeutsche Texte in liturgischen und kanonistischen*

Handschriften (8.-12. Jh.). In: Cornelia Herberichs *et al.* (Hrsgg.). *Liturgie und Literatur*. Berlin/München/Boston: de Gruyter, 23-46.

Holzmann, Verena. 2001. *Ich beswer dich wurm vnd wyrmin...". Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen.* Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt/New York/Oxford/Wien: Lang.

Jacoby, Adolf. 1913. "Der Bamberger Blutsegen". *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 54, 200-209.

Langosch, Karl (Hrsg.). 1964. *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur.* Bd. II. *Mittelalter.* Zürich: Atlantis.

Maas, Paul. 2017. *La critica del testo.* Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Masinovic, Jasmin. 2003. "La tradizione manoscritta della benedizione di Tobia mediotedesca (*Tobiassegen*). Con un saggio di edizione della redazione di Uppsala". *Quaderni del Dipartimento di Linguistica Università di Firenze* 13, 101-116.

McGann, J.J. 1985. *A Critique of Modern Textual Criticism*. Charlottesville/London: The University Press of Virginia.

Miller, Carol Lynn. 1963. *The Old High German and Old Saxon Charms. Text, Commentary and critical bibliography.* Unpublished PhD Diss. Washington University, St. Louis.

MSD = Müllenhoff, Karl, Scherer, Wilhelm. 1892. *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jh*. Bd. I-II. Berlin: Weidmann.

Müller, Stephan. 2015. "Warum mittelalterliche Geheimschriften keine Geheimschriften sind. Am Beispiel des ‚*Trierer Teufelsspruchs*' (Trier Stadtbibliothek Hs. 564/806 8°)". In: Annette Kehnel, Diamantis Panagiotopoulos (Hrsgg.). *Schriftträger – Textträger. Zur materialen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften*. Berlin/München/Boston: de Gruyter, 169-178.

Pasquali, Giorgio. 1962. *Storia della tradizione e critica del testo.* Firenze: Le Monnier.

Roper, Jonathan. 2003. "Towards a Poetics, Rhetorics and Proxemics of Verbal Charms". *Folklore* 24, 7-49.

Santoli, Vittorio. 1968. *I Canti popolari italiani. Ricerche e questioni.* Firenze: Sansoni.

Schnell, Bernhard. 2008. "Varianz oder Stabilität? Zu den Abschriften mittelalterlicher deutscher Medizinliteratur". *Zeitschrift für deutsche Philologie* 127, 27-47.

Schulz, Monika. 2003. *Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und* Überblick. Heidelberg: Winter.

Schützeichel, Rudolf. 1965. "Zu einem ahd. Denkmal aus Trier". *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 94/4, 237-243.

Scragg, Donald G., Szarmach, Paul E. (eds.). 1994. *The Editing of Old English*. Cambridge: Brewer.

Segre, Cesare. 1979. *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali.* Torino: Einaudi.

Segre, Cesare. 1981. "Testo". In: *Enciclopedia Einaudi*. Vol. XIV. Torino: Einaudi, 269-291.

Stackmann, Karl. 1971. "Grundsätzliches über die Methode der altgermanistischen Edition". In: Gunter Martens, Hans Zeller (Hrsgg.). *Texte und Varianten. Probleme ihrer Edition und Interpretation.* München: Beck, 293-299.

Steinmeyer von, Elias (Hrsg.). 1916. *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*. Berlin: Weidmann.

Saibene, Maria G. 1985. "Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico. Analisi linguistica, stilistica e formale." *ACME. Annali della Facoltà di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Milano* 38, 23-62.

Stuart, Heather. 1980. "*Das ist der rechte und wahrhafte Tobiassegen*: The Tobiassegen of Vienna Codex 2817". *Euphorion* 74, 95-112.

Stuart, Heather, Walla, Fred. 1987. "Die Überlieferung der mittelalterlichen Segen". *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 116, 53-79.

Stock, Brian. 1983. *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press.

Stock, Brian. 1990. *La voce del testo. Sull'uso del passato*. Roma: Jouvence.

Stussi, Alfredo. 1985. *La critica del testo.* Bologna: Il Mulino.

Stussi, Alfredo (ed.). 1998. *Fondamenti di critica testuale.* Bologna: Il Mulino.

Trovato, Paolo. 2009. *Critica testuale e ideologia. Riflessioni ed esperienze di un filologo italiano*. In: Fulvio Ferrari, Massimiliano Bambi (edd.). *Storicità del testo, storicità dell'edizione*. Trento: Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Filologici (Collana Labirinti, 122), 23-42.

Wipf, Karl A. 1975. "Die Zaubersprüche im Althochdeutschen". *Numen* 22, 42-69.

Wipf, Karl A. 1992 (Hrsg.). *Althochdeutsche poetische Texte.* Stuttgart: Reclam.

Sitografia

Handschriftencensus. Eine Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung deutschsprachiger Texte des Mittelalters: <http://handschriftencensus.de>.

Österreichische Nationalbibliothek: <https://www.onb.ac.at/>.

Bibliotheca Laureshamensis – digital: Biblioteca virtuale del Monastero di Lorsch: <https://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/>.