

# Oralità e scrittura nell'Irlanda tardolatina: *status quaestionis* e approfondimenti

*Silvia Canepa*

## ABSTRACT

The arrival of Latin Christianity in Ireland resulted in a reshaping of the indigenous social dynamics which intersected with and was also due to the diffusion of the Latin language, the official language of the western Church. Although Latin never became a linguistic *uarietas* in Ireland, the scholastic and academic study of that language led to a total upheaval of the ancient oral organization of the Hibernian society which began to use the Latin alphabet to pass on its own culture.

## 1. INTRODUZIONE

Il processo di diffusione della scrittura in Irlanda si contraddistingue per la presenza di una certa componente latina sia nella concezione del primo sistema di notazione, quello ogamico, sia nella successiva composizione di testi letterari<sup>1</sup>. Essa si realizzò inoltre in assenza di romanizzazione, non essendo infatti mai stata l'isola conquistata: il latino giunse sull'isola mediante due principali canali di diffusione, vale a dire l'immigrazione di genti, superficialmente romanizzate, in fuga dalla vicina Britannia a causa dell'invasione degli Angli e dei Sassoni (grosso modo dalla prima metà del V secolo, con differenti ondate che si protrassero per i due secoli seguenti) e, soprattutto, le missioni evangelizzatrici dei monaci cristiani, a partire da quelle di Palladio (431) e Patrizio (460)<sup>2</sup>. Il latino dei missionari era un latino già tardo che mai diede

---

<sup>1</sup> Si applichi naturalmente l'etichetta di 'letteratura' all'intero coacervo delle testimonianze scritte, ivi comprese anche quelle che, secondo la sensibilità moderna, sembrano distaccarsene.

<sup>2</sup> Cfr. Malaspina (1985a: 2-4).

origine a una *uarietas* linguistica<sup>3</sup>, appreso in maniera libresca nel contesto del monastero che, soprattutto a partire dal VII secolo, costituisce il cardine del sistema scolastico irlandese<sup>4</sup>.

Quanto all'*ogam* (IV e VI secolo), esso non adatta le *litterae*, ma attesta un certo grado di conoscenza delle teorie grammaticali latine, impiegate, con 'indipendenza di pensiero', nella riflessione linguistica sottesa alla notazione dell'irlandese arcaico (V-VI secolo)<sup>5</sup>: tuttavia l'*ogam* non fu mai impiegato per la fissazione di una produzione letteraria in lingua indigena, probabilmente anche a cagione della sua complessità. Esso testimonia i più antichi testi gaelici: circa 350 iscrizioni conservate nel *Corpus inscriptionum insularum celticarum*, la cui funzione era sostanzialmente funeraria o di delimitazione della proprietà privata<sup>6</sup>. Considerato il periodo di impiego, merita attenzione il fatto che l'*ogam* attesterebbe un certo grado di interesse per la cultura latina da parte della *intelligencija* irlandese (i druidi)<sup>7</sup> e testimonierebbe una diffusione ben al di là dei confini dell'area latinofona di teorie grammaticali latine, acquisite in Irlanda in un periodo precoce (prima cioè che il latino fosse sistematicamente studiato). Tuttavia, nonostante l'iscrizione di Killeen Cormac<sup>8</sup> testimoni già per questa altezza cronologica la conoscenza della capitale romana e il fatto che la necessità di disporre di un sistema di scrittura pratico per la corrispondenza epistolare e i documenti di carattere commerciale sia attestata in Irlanda dai ritrovamenti fatti a Tara nel Rath of the Synods<sup>9</sup>, questi testi appartengono ancora a un'epoca di transizione tra una situazione di oralità/auralità e una caratterizzata dalla scrittura, ove ancora si attribuisce a quest'ultima

<sup>3</sup> Cfr. Cuzzolin (2013); Adams (2007).

<sup>4</sup> Quanto al sistema scolastico irlandese e alle interazioni tra sistema educativo autotono e monastico cfr. almeno Zanna (1998); McCone (2000<sup>2</sup>); Picard (2003).

<sup>5</sup> Cfr. McManus (1991: 27-31). Cfr. inoltre cfr. Ahlqvist (1982: 7-10).

<sup>6</sup> Cfr. Smith (2018: 60); Malaspina (1985a: 5).

<sup>7</sup> Quanto ai riferimenti inerenti alla civiltà antico-irlandese cfr., qui come per i successivi passaggi del presente contributo, almeno Kelly (1998) e McCone (2000).

<sup>8</sup> L'unica lapide irlandese bilingue con un testo ogamico e una traduzione in capitale latina.

<sup>9</sup> Cfr. Malaspina (1984: 47; 1985a: 5-6); Bateson (1973: 69 e 72).

un valore magico esercitante potere sulla realtà circostante. La produzione scritta dell'isola sembra d'altra parte procedere attraverso fasi riconoscibili: composizione di testi in latino tra il IV e il V secolo; ricca *uarietas* eidografica e linguistica a partire dal VII secolo fino al IX, con l'irlandese che tende ad acquisire sempre maggior spazio, soprattutto per quanto riguarda i testi profani ed epici dal chiaro contenuto politico e civile<sup>10</sup>, mentre il latino viene perlopiù impiegato per la produzione religiosa; infine, i manoscritti attestano una vasta produzione testuale caratterizzata dal progressivo abbandono del latino e dall'uso pervasivo della lingua autoctona a partire dal X secolo<sup>11</sup>. L'aspetto che maggiormente interessa in questa circostanza consiste nel mettere in rilievo la peculiarità delle dinamiche di alfabetizzazione dell'Irlanda, un campo di studi che molto ha interessato la celtistica<sup>12</sup> e, in parte, la linguistica<sup>13</sup> ma, forse, ancora poco indagato sul versante della latinistica. Nondimeno uno studio puntuale sul grado di influenza delle teorie grammaticali latine sulla riflessione grammaticale autoctona e sul ruolo giocato dalla cultura latino-cristiana nella formazione di un sistema scolastico di tipo ecclesiastico, che prevedeva lo studio di autori e grammatiche continentali e che portò alla composizione di testi in lingua latina e indigena a fronte della precedente situazione di trasmissione orale del sapere, potrebbe contribuire a gettare luce sul grado di circolazione libraria da un lato e sulla particolare ricezione di opere latine anche al di là dei confini del continente<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Si intenda la nozione di 'civile' in riferimento a questa tipologia di testi come quel coacervo di valori morali fondanti e condivisi da una data comunità e trasmesse per il tramite della ποιησις sia mediante la trasmissione orale sia, spesso in una fase più tarda della trasmissione, attraverso il *medium* della scrittura. Cfr. ad esempio per il caso greco Havelock (1963; trad. it. 1973: 73-80).

<sup>11</sup> Cfr. Cuzzolin (2013: 139-141).

<sup>12</sup> Cfr. ad esempio Cuzzolin (2013); Löfstedt (1979).

<sup>13</sup> Tra cui cfr. ad esempio Johnston (2013); McLaughlin (2009); Ó Dochartaigh (2002).

<sup>14</sup> Sono peraltro attestati in Irlanda testi di autori latini continentali più tardi e fondamentali quali le *Etymologiae* di Isodoro di Siviglia.

## 2. IRLANDA E ORALITÀ

Un aspetto che meriterebbe attenzione riguarda l'arco temporale di circa due secoli (V-VII) che, dalla composizione dei primi testi in latino, condusse a una produzione letteraria in lingua autoctona e le modifiche culturali che si verificarono in questo lasso cronologico che resero possibile questo tipo di innovazione. Inoltre, l'impatto assai profondo che lo studio dei testi di autori quali Agostino, Prisciano e Isidoro ebbe sull'isola – soprattutto quando si consideri che i primi monaci entrarono in contatto con una società orale (il caso dell'*ogam* non può infatti essere considerato segno di una alfabetizzazione generalizzata) e che, nel giro di due secoli, depotenziata e in un certo qual modo cristianizzata l'antica organizzazione druidica, l'affermazione di una sistemazione territoriale su base monasteriale ebbe, tra i vari effetti, quello dell'uso sistematico della scrittura a livello ecclesiastico e per la lingua latina prima e per uso profano e per la lingua irlandese poi.

Le peculiarità che contraddistinguono le culture orali e quelle che si servono del *medium* della scrittura, nonché le dinamiche che caratterizzano il passaggio dalla prima condizione alla seconda, riguardano naturalmente anche l'Irlanda. Difatti, prima della cristianizzazione dell'isola, la narrativa, la poesia, il canto e la parola giocavano, presso i celti, un ruolo di fondamentale importanza<sup>15</sup> non solo nella trasmissione<sup>16</sup> del sapere e della storia della comunità, ma anche nella definizione stessa dei valori del codice di comportamento sociale<sup>17</sup>.

È possibile inscrivere la cultura irlandese precristiana in quelle che Ong definiva «culture orali primarie»<sup>18</sup>, per cui la parola si colloca *nel*

<sup>15</sup> Cfr. Campanile (1977); Campanile – Sani – Orlandi (1974); Johnson-Sheehan – Lynch (2007: 235).

<sup>16</sup> Sulla falsa riga di Lord (1960; trad. it. 2005: 174), sarebbe meglio sostituire il concetto di 'composizione' o 'creazione orale' a quello di 'trasmissione orale'.

<sup>17</sup> Con le dovute differenze, si può paragonare quella irlandese alla civiltà e alla cultura greca, su cui cfr. almeno Detienne (1967; trad. it. 1992) e Nagy (1990).

<sup>18</sup> Cfr. Ong (1982; trad. it. 1986: 27). Cfr. anche Havelock (1986; trad. sp. 1996: 97) e Lord (1960; trad. it. 2005: 52).

tempo facendosi evento<sup>19</sup>. In esse infatti la parola è «suono [che] esiste solo nel momento in cui sta morendo»<sup>20</sup>. Questo aspetto in particolare ha suscitato la maggior parte delle resistenze moderne a riconoscere, dietro a molta della produzione poetica antica, una più annosa tradizione orale. Quanto al mondo classico, è nota la *querelle* che negli anni ha riguardato la *Homerische Frage*. La testimonianza di Caes., *Bell. Gall.*, 6, 14 permette di rintracciare una situazione simile anche per l'Irlanda<sup>21</sup>, ove i *druid* (druidi) e i *filid* (poeti) avrebbero costituito una privilegiata classe di detentori del sapere, trasmesso per via orale e riconnesso alla sfera del divino – fatto che non ne permetteva la fissazione scritta. Emerge inoltre, ancora grazie a Cesare, l'opposizione tra l'oralità, che manterrebbe vivo l'esercizio della memoria, e la scrittura, che ne costituirebbe la fine<sup>22</sup>. D'altra parte, gli irlandesi, come abbiamo già avuto modo di ricordare, conoscevano la scrittura, ma se ne servivano unicamente per questioni di carattere amministrativo o per finalità rituali e religiose. Di fatto, come ricorda Campanile, «[s]olo a partire dal sec. VI, grazie al crescente influsso della cultura latino-cristiana e grazie al fatto che gli antichi detentori della tradizione culturale si erano accostati al cristianesimo [...] si iniziò lentamente nel mondo celtico insulare a porre per iscritto i testi di tradizione orale [...]»<sup>23</sup>. Proprio come i poemi omerici, anche le leggende contenute nei *Cicli* irlandesi mostrano una serie di incongruenze<sup>24</sup> che rendono assai complesso il tentativo di definirne la cronologia di composizione, in quanto si pone in essere una discrasia tra il dato culturale da essi testimoniato e quello linguistico, cronologicamente più basso del primo<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> Cfr. Ong (1982; trad. it. 1986: 59).

<sup>20</sup> Cfr. *id.*

<sup>21</sup> Cesare si riferisce ai celti continentali, ma la testimonianza può essere impiegata per il caso dell'Irlanda a cagione dell'omogeneità della cultura celtica *tout court*. Cfr. Campanile (1992: 219); Kelly (1988: 60).

<sup>22</sup> Si ricordi Plat., *Fedro*, 274e-275b; *id.*, 275d; *id.*, 275e.

<sup>23</sup> Cfr. Campanile (1992: 219-220).

<sup>24</sup> Posta la storia testuale dei testi orali, il termine *incongruenza* viene qui naturalmente impiegato in maniera impropria.

<sup>25</sup> Cfr. Campanile (1992: 222-223).

Quanto all'apprendimento mnemonico<sup>26</sup>, testimoniato da Cesare e ben descritto tra gli altri da Lord<sup>27</sup> e da Ong<sup>28</sup>, esso è richiesto dalla trasmissione orale stessa e non si fonda sulla memorizzazione di un testo verbale<sup>29</sup> fisso, ma sull'evocazione di temi per loro stessa natura riconnessi l'uno all'altro, sostanziandosi in un andamento formulare che ha nel ritmo la cellula fondante della memoria<sup>30</sup> e della struttura sintattica e, in definitiva, del pensiero e dei processi intellettivi stessi del cantore<sup>31</sup>. In questo processo (ri-)creativo, il poeta non solo esegue una performance ma produce simultaneamente un testo nuovo di un canto già vivo nella tradizione, rivivificato dall'attività poetica del cantore che detiene il sapere e conosce il passato. Nondimeno il significato e la memoria di quel testo si perpetuano fintantoché i garanti della trasmissione orale continuino a riprodurlo. Va da sé che la formula è anche, per sua natura, elemento ritmico e che, in una società scandita dal fisiologico succedersi dei tempi della vita e della natura, la narrazione orale e il canto, divenuti essi stessi principi di computo e scansione temporale, hanno nel ritmo la scaturigine del ricordo e del proprio perpetuarsi. Pertanto «[n]ella mente del poeta-cantore la storia è una storia in forma di canto»<sup>32</sup>. Ma c'è di più: in quanto legata ai momenti salienti

<sup>26</sup> Che la memoria sia connessa alla sfera del divino è dimostrato anche dalla cultura greca, ove le Muse, divinizzazione della parola cantata, sono figlie della dea della memoria, Μνημοσύνη. Cfr. almeno Detienne (1967; trad. it. 1992: 1-16).

<sup>27</sup> Cfr. Lord (1960; trad. it. 2005: 63-201).

<sup>28</sup> Cfr. Ong (1982; trad. it. 1986: 198-207).

<sup>29</sup> Si pensi anche a Cic., *de orat.*, 2, 86 e a Quint., *Inst.*, 11, 2, 11 riguardo alla mnemotecnica di Simonide di Ceo.

<sup>30</sup> In assenza del *medium* della scrittura, l'unico modo per poter richiamare alla memoria qualcosa consiste nell'impiego di moduli mnemonici appositi. Il ritmo costituisce un elemento indispensabile sia nel caso di un pensiero non espresso in versi sia viceversa. Da simili processi mnemonici risulteranno influenzati anche gli schemi sintattici della trasmissione orale e la creazione della formula stessa. Cfr. Lord (1960; trad. it. 2005: 85-90); Ong (1982; trad. it. 1986: 63); Havelock (1963; trad. it. 1973: 40 e 109-117).

<sup>31</sup> Cfr. Ong (1982; trad. it. 1986: 61-64).

<sup>32</sup> Cfr. Lord (1960; trad. it. 2005: 172).

del tempo astronomico e della vita umana e, segnatamente ai momenti di transizione, il canto, ritmico e formulare, si fa anche elemento rituale e magico in quanto fondato sulla diretta identità tra parola e realtà denotata<sup>33</sup>.

Il valore della parola parlata giustifica anche l'importanza, nelle formule e nei canti, del nome (in particolare di quello proprio, degli epiteti e delle epiclesi) che, soprattutto se ripetuto, assume una valenza segnatamente simbolica<sup>34</sup>. Di fatto, la δύναις che la parola pronunciata esercita sulla realtà è veicolata non solo dalla realtà da essa evocata, ma anche dalla sua struttura fonetica: ecco allora l'importanza delle allitterazioni, delle ripetizioni, delle onomatopee e dell'ossessività ritmata di un canto 'epico' «che è insieme un linguaggio e un incantesimo»<sup>35</sup>. Con ciò non si vuole affermare che la produzione orale *tout court* abbia sempre una valenza magica; ma è tuttavia vero che essa ha quasi sempre un carattere rituale (sociale o culturale). Quanto alle leggende irlandesi, un episodio emblematico è, ad esempio, quello narrato nel *Ciclo delle invasioni*, ove il poeta dei figli di Míl, Amhairghin, per dissolvere la nebbia che i Túatha Dé Danann avevano gettato sulle coste d'Irlanda dopo aver disperso la flotta degli aggressori, recita un incantesimo e poi, raggiunte le sponde iberniche, canta un *rann*<sup>36</sup> da cui si evince come egli cerchi di affermare mediante la parola la propria *uirtus* sugli elementi e sulle forze della natura con cui si identifica e, di conseguenza, il fatto che egli fosse il depositario e il detentore della *sapientia*. Nell'Irlanda precristiana insomma, come in tutte le società orali, emettere un suono dotato di σῆμα, vale a dire una parola, equivale ad esercitare un potere: il suono, soprattutto se emesso da un organismo vivente, esercita un potere di fatto, possiede cioè una *uirtus* e la parola parlata è perciò intrinsecamente potente; al contrario, laddove si imponga la scrittura, la

---

<sup>33</sup> Cfr. Bouisson (1992; trad. it. 1994: 120).

<sup>34</sup> Cfr. *id.* (1992; trad. it. 1994: 128-132).

<sup>35</sup> Cfr. *id.* (1992; trad. it. 1994: 121).

<sup>36</sup> Una forma metrica, generalmente una quartina o una composizione di cinque strofe di quattro versi ciascuna. Cfr. *eDIL online s.v. 2rann, rand*: [http://dil.ie/search?q=rann&search\\_in=headword](http://dil.ie/search?q=rann&search_in=headword).

parola si astrae dalla realtà contingente e, facendosi significante, diviene un'etichetta applicata ai *Realien*<sup>37</sup>. Non sorprende quindi che anche presso la società ibernica l'attività poetica fosse basata su un lungo periodo di apprendistato e che le professioni di *fili* e di *druí*, fossero considerate vere e proprie τέχνη e che, in quanto tali, venissero riconosciute alla sfera del magico e del divino<sup>38</sup> – anche l'etimologia dei termini che indicano queste attività rimanda d'altra parte alla conoscenza e alla preveggenza<sup>39</sup>. Anche in Irlanda, dunque, il canto e l'ἔπος si fanno *artes* e chi amministri l'*ars* poetica detiene la conoscenza *tout court*. La parola diviene dunque elemento distintivo all'interno della comunità<sup>40</sup>: nella fattispecie, nella società irlandese il poeta, al pari dell'aedo omerico<sup>41</sup>, godeva di un'altissima considerazione sociale<sup>42</sup> in quanto detentore del sapere tradizionale e della *ars rhetorica* per mezzo della quale perpetuare questo sapere: un vasto repertorio di *dréchta* (racconti), un'ampia *uarietas* di forme metriche e ritmi e, essendo versato in tutto il patrimonio storico-mitologico, la capacità di comporre *ex nouo* (con un grado di preparazione direttamente proporzionale allo *status* gerarchico del poeta)<sup>43</sup>. Nondimeno, i poeti non erano solamente i detentori del patrimonio tradizionale: la funzione sacrale della memoria e il suo ruolo alla base della formazione del cantore denotano un canto poetico avulso dalla nozione di temporalità e se è vero che la parola parlata si differenzia da quella scritta perché, essendo suono, si colloca *solo nel tempo*; è altrettanto vero che la parola cantata, eternizzando il ricordo, sconfinava nel campo del divino e, consegnando il passato al ricordo dei posteri, lo rende eterno. Per questo motivo, ricorda Detienne,

<sup>37</sup> Cfr. Ong (1982; trad. it. 1986: 144-145).

<sup>38</sup> Cfr. Kelly (1988: 43-45 e 59-61).

<sup>39</sup> Dalla radice \**uid-*, comune ad altre lingue indoeuropee per cui si veda ad esempio Chantraine s.v. εἶδος; *id.* s.v. ἰδεῖν; *id.* s.v. ὀράω. Cfr. *REW* s.v. *uidere* (9319).

<sup>40</sup> Rispetto all'Irlanda, cfr. in particolare Chapman Stacey (2007: 95-ss.).

<sup>41</sup> Cfr. ad esempio Canfora (2013: 32-33). Cfr. Hom., *Od.*, 3, 265-271, ma si pensi anche alle figure di Demodoco e Femio così come descritte nell'*Odissea*.

<sup>42</sup> Cfr. Kelly (1988: 44); Chapman Stacey (2007: 107).

<sup>43</sup> Cfr. Kelly (1988: 43-49); Johnston (2013: 138).

«[...] la memoria sacralizzata è privilegio di alcuni gruppi di uomini organizzati in confraternite; come tale si differenzia radicalmente dal potere di ricordarsi degli altri individui. In questi ambienti di poeti ispirati, la memoria è un'onniscienza di carattere divinatorio; come il sapere mantico, si definisce attraverso la formula *ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu*»<sup>44</sup>. Risulta allora con evidenza la funzione religiosa e divinatoria rivestita dai cantori e dai druidi irlandesi e l'importanza che essi assumono anche a livello politico nell'affiancare il sovrano nella propria attività di governo della *túath*: essi, attraverso il loro canto ispirato, cui si conferisce uno statuto magico-religioso, veicolano messaggi necessariamente veri<sup>45</sup>.

L'attività poetica si collega inoltre alla lode o al biasimo, il che permette di identificare quella irlandese come una società della colpa e della vergogna. È noto che «[o]ne of the poet's most important functions is evidently to satirize and to praise. His high status thus reflects early Irish society's deep preoccupation with honour (*enech* lit. "face"): it is damaged through satire and increased through praise»<sup>46</sup>.

Accanto a questo uso magico della parola, vi è infine un ambito 'laico', che riguarda taluni ambienti che paiono da sempre rimasti avulsi

<sup>44</sup> Cfr. Detienne (1967; trad. it. 1992: 5); inoltre *id.* (1967; trad. it. 1992: 5-7). Per la formula *ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu* cfr. *Il.*, 1, 70; Hes., *Theog.*, 32 e 38. Sul valore di questa formula rispettivamente in Omero e in Esiodo cfr. tuttavia Velardi (2014).

<sup>45</sup> Cfr. ad esempio con gli attributi di Nereo in Hes., *Theog.*, 233-236, rispettivamente ἀψεudής (che non mente), ἀληθής (veritiero), νημερτής (verace, che non s'inganna). Cfr. tuttavia West (1966: 232-235), che ritiene che in questi versi Esiodo stia ponendo in essere soprattutto un'opposizione rispetto alle caratteristiche dei figli di Ἔρως (Contesa). Egli sottolinea tuttavia come i termini ἀψεudής e ἀληθής siano legati anche all'azione profetica e, d'altra parte, l'associazione di questi tre epiteti con la parola mantica è stata spiegata da Detienne (1967; trad. it. 1992: 17-33).

<sup>46</sup> Cfr. Kelly (1988: 43). Cfr. anche Breatnach (2006). La situazione in Irlanda può essere confrontata con la funzione del giambo e dell'elegia greci o dei *fescennini uersus* e dei *carmina triumphalia* latini.

dalla dimensione del divino, che Detienne identifica nella «parola-dialogo»<sup>47</sup>, sempre complementare all'azione. La veridicità di questa parola si fonda sulla base di un patto sociale: essa è efficace in quanto unanimemente condivisa secondo i paramenti dell'approvazione o della disapprovazione. È d'altra parte noto l'uso di differenti codici linguistici quale mezzo di distinzione sociale; di conseguenza, anche l'ingaggio di dispute verbali può essere segno, per chi le vinca, di superiorità, sicché si può affermare che le società orali sono profondamente agonistiche<sup>48</sup>. Numerosi sono gli esempi relativi all'Irlanda precristiana e pre-letteraria conservati nei *Cicli*, quali le innumerevoli schermaglie verbali nel corso dei banchetti, preludio a veri e propri scontri armati<sup>49</sup>: per fare due soli esempi, sia nel racconto del *Fled Bricrend* (VIII secolo) che nel *Scél muicce Meic Dá Thó* (IX secolo) compare, come momento centrale della vicenda, la contesa per l'assegnazione del *curadmír*<sup>50</sup>, l'equivalente irlandese del γέρασ greco (premio, onore), la parte migliore spettante all'eroe più valoroso. Dopo una serie di provocazioni verbali, come ricorda Martin, «[l]e storie si concludono con l'affermazione del campione, il κράτιστος del banchetto, attraverso scontri e risse violente, che confermano così il rispetto del codice etico celtico dell'onore, sul quale si fonda il prestigio sociale e il potere del singolo individuo»<sup>51</sup>. Nel *Táin*, inoltre, Medb, la regina del Connacht, e Cuchulainn, il campione dell'Ulster, si incontrano in un campo e la regina tenta di persuadere il giovane a schierarsi dalla sua parte: i due

<sup>47</sup> Cfr. Detienne (1967; trad. it. 1992: 59; *id.*: 59-78).

<sup>48</sup> Cfr. Ong (1982; trad. it. 1986: 73).

<sup>49</sup> Cfr. Martin (2011: 179-183); *id.* (2008); *id.* (2002: 5-10).

<sup>50</sup> Il termine è composto da *caur* («eroe», «campione»), che nei composti assume la forma *curad-*, e *mír* («porzione»). È sovente impiegato nella poesia tarda. Cfr. *eDIL online s.v. caur*: [http://dil.ie/search?search\\_in=headword&q=caur](http://dil.ie/search?search_in=headword&q=caur); e *id. s.v. mír*: [http://dil.ie/search?q=mír&search\\_in=headword](http://dil.ie/search?q=mír&search_in=headword). L'azione del rivaleggiare per ottenere il *curadmír* viene spesso indicata mediante il nome verbale *comardad*, che indica la contesa agonale per l'assegnazione del *curadmír*, ma viene anche applicato in ambito legale e metrico. Cfr. *eDIL online s.v. comardad*: [http://dil.ie/search?q=comardad&search\\_in=headword](http://dil.ie/search?q=comardad&search_in=headword).

<sup>51</sup> Cfr. Martin (2002: 10).

intonano un *laíd*<sup>52</sup>, un canto alternato composto di stanze da quattro versi ciascuna, nel corso del quale Medb tenta di persuadere Cuchulainn con la sola arma della parola retoricamente organizzata<sup>53</sup>.

### 3. EVANGELIZZAZIONE E SCRITTURA

L'inizio delle missioni evangelizzatrici costituisce il punto di rottura con la tradizione orale. Il cambiamento fu comunque lento, tanto che la produzione letteraria irlandese si caratterizza per una sostanziale penuria di testi fino all'incirca al VI secolo e poi soprattutto al VII, quando vennero composte, ad esempio, la *Vita sanctae Brigitae* attribuita a Cogitosus e i testi isperici quali, ad esempio, gli *Hisperica famina*. Questa situazione potrebbe essere dovuta al fatto che, nonostante la diffusione dell'alfabeto ogamico e la conoscenza della capitale romana in epoca precristiana, ancora al tempo di Patrizio, che pure produsse opere in latino, l'organizzazione su base druidica della società godeva ancora di grande prestigio e, di conseguenza, si attribuiva ancora alla scrittura un valore negativo: le opere ascritte a Patrizio<sup>54</sup> non sono infatti destinate alla comunità autoctona, alla quale si sarà invece rivolto in irlandese<sup>55</sup>, ma sono dettate dalla necessità di interfacciarsi con la comunità britannica dei seguaci di Corotico in un caso (*Epistula*) e con l'esigenza di destinare alla lettura personale il resoconto della sua esperienza cristiana nell'altro (*Confessio*). Proprio il carattere orale della società irlandese avrebbe inibito la fissazione scritta delle omelie e delle riflessioni dei missionari pre-patriciani: fatto che spiegherebbe altresì la pressoché nulla documentazione sulle missioni di Palladio e dei monaci a lui contemporanei. *Patricius* si rivela insomma una figura centrale nella dinamica che comportò il passaggio alla cultura scritta<sup>56</sup>, in quanto

<sup>52</sup> Cfr. *eDIL online s.v. laíd*: [http://dil.ie/search?search\\_in=headword&q=la%C3%ADd](http://dil.ie/search?search_in=headword&q=la%C3%ADd). L'espressione è antesignana del *lai* medievale.

<sup>53</sup> Cfr. Johnson-Sheehan and Lynch (2007: 240).

<sup>54</sup> Sulle opere patriciane cfr. Malaspina (1985b).

<sup>55</sup> Cfr. *id.* (1985b: 27).

<sup>56</sup> Cfr. Tírechán, *Collect.*, 13, 1 e *id.*, 37, 3.

il latino era la lingua per mezzo della quale si aveva accesso alle Scritture e «perché le lingue celtiche erano sostanzialmente orali: del resto in quanto cristiano Patrizio si contrapponeva naturalmente alla cultura locale, eminentemente elitaria, tanto che la tradizione agiografica ci presenta l'*indoctus* vescovo d'Irlanda impegnato nella diffusione della cultura scritta e perciò dell'alfabeto latino [...]»<sup>57</sup>.

Una figura emblematica è, secondo il nostro parere, Columba di Iona: figlio del re Níall Noígiallach, Columba rappresenta il raccordo naturale tra la cultura autoctona e quella latino-cristiana, in quanto, formatosi alla scuola di San Finnian di Clonard (470-549 o 552), decise di prendere i voti. La sua importanza si lega alla circostanza che lo vide coinvolto nella disputa con il vescovo Finnian di Moville per la copia di un salterio posseduto dal vescovo. Poiché quest'ultimo non consentì al santo di copiare il volume, egli decise di procedere di nascosto. Scoperto, si rifiutò di consegnare al vescovo la copia e dalla disputa nacque una contesa che venne rimessa al giudizio del re Diarmait mac Cerbait, che costrinse il monaco a riconsegnare la copia del salterio. L'affronto subito da Columba fu tale che, con il sostegno militare degli Uí Néill, si mise a capo di una ribellione che sfociò nella cosiddetta battaglia di Cúl Dreimhne o battaglia del libro (560 o, secondo gli *Annali di Tighearnach*, 559).

La diffusione della fede cristiana in Irlanda ha inciso in maniera irreversibile sull'antico assetto druidico e orale e la testimonianza delle iscrizioni ogamiche potrebbe fornire elementi assai importanti circa la fase di transizione alla scrittura. Il fatto che sia attestato un certo grado di conoscenza delle teorie grammaticali latine presso un gruppo, pur ristretto, di esponenti dell'élite politico-culturale, quali erano i druidi, ben rappresenta la situazione di una società orale in cui inizi a diffondersi l'uso della scrittura. La funzione stessa cui erano generalmente preposte le iscrizioni ogamiche sarebbe giustificata dalla concezione negativa che i *druid* attribuivano a questo *medium* e si può dire che «i dotti ibernici immisero nell'alfabeto da essi creato l'arcana simbologia

---

<sup>57</sup> Cfr. Malaspina (1985b: 27).

con cui essi accompagnavano lo studio delle dottrine grammaticali latine»<sup>58</sup>. Benché le fonti ci informino del fatto che la scrittura rientrasse tra le normali competenze dei *filid*<sup>59</sup>, si nota una certa resistenza da parte dei druidi ad accettarla e impiegarla: *apertis uerbis*, la scrittura veniva percepita come qualcosa in grado di bloccare la realtà e il flusso della vita<sup>60</sup>: la menzione del nome del defunto specificato con il patronimico presente sulle iscrizioni ogamiche ne avrebbe garantito la permanenza nel luogo di sepoltura. L'impermeabilità dei druidi alla scrittura spiegherebbe altresì la ragione per cui i testi mitologici irlandesi sono stati scritti solo in seguito all'arrivo del cristianesimo e, precipuamente, a partire dall'epoca (c.ca VII secolo) in cui si assiste al definitivo depotenziamento della figura del *druí*. Il mutamento nella concezione della parola che ne conseguì fu profondo: con l'imporsi in Irlanda di una cultura chirografica, la parola cessa di essere evocativa per farsi elemento visivo (la *facies* delle *litterae*) e finisce per essere 'imprigionata' nelle *litterae* che ne simboleggiano graficamente il suono.

Con l'introduzione della scrittura si producono inoltre profondi mutamenti nelle strutture mentali degli uomini, giacché la formularità e la paratassi cedono il passo a una organizzazione ipotattica del pensiero, che abbandona quegli espedienti della trasmissione orale che consentono di memorizzare il testo<sup>61</sup>. La conseguenza in Irlanda fu non solo la composizione di opere come quelle patriciane, che hanno nella citazione biblica l'elemento costitutivo della frase<sup>62</sup>, o come gli *Hisperica famina*, che celano la conoscenza di modelli letterari continentali assai importanti<sup>63</sup>, ma anche la mescolazione di tradizioni bibliche e autotone, come avvenne ad esempio nel contesto della produzione legale

---

<sup>58</sup> Cfr. Malaspina (1985a: 6).

<sup>59</sup> Cfr. Le Roux – Guyonvarc'h (1983; trad. it. 1990: 341).

<sup>60</sup> Cfr. *id.* (1983; trad. it. 1990: 342); Malaspina (1984: 43-44).

<sup>61</sup> Cfr. Ong (1982; trad. it. 1986: 65-68 e 88). Cfr. inoltre Lord (1960; trad. it. 2005: 203-222).

<sup>62</sup> Cfr. Malaspina (1985b: 30); *id.* (1984: 257-329).

<sup>63</sup> Cfr. ad esempio Corrigan (2013-2014); Orchard (2000: 3-4); Wright (1995); Herren (1974: 19-32).

irlandese o in relazione alla rilettura del mito della Torre di Babele in ambito grammaticale.

#### 4. CONCLUSIONI

Al momento dell'introduzione della scrittura, la sua adozione pervasiva per la produzione scritta non è, come è naturale, né semplice né immediata, ma produce una vera e propria 'collisione'<sup>64</sup> tra la recitazione e la memorizzazione da un lato e la lettura e la scrittura dall'altro. Il ruolo decisivo giocato in Irlanda dalla diffusione della fede cristiana e dalla cultura libraria latino-cristiana fu evidente e irreversibile e come tale percepito dalla tradizione stessa, che icasticamente consacra alla nostra memoria tale passaggio attraverso l'episodio storico del concilio di Druim Cét (c.ca 590), allorquando venne ratificata la fine della prassi magico-druidica e del culto pagano: di conseguenza, secondo Campanile, «non vi fu più spazio operativo né libertà d'azione per i continuatori di una tradizione culturale precristiana»<sup>65</sup>. Potrebbe però essere più cauto attestarsi, sulla falsa riga di Nebbia<sup>66</sup> e Malaspina<sup>67</sup>, su posizioni meno radicali giacché, se un cambio di paradigma risulta evidente, è altresì vero che la cultura irlandese, depotenziati o eliminati gli aspetti più apertamente pagani o in contraddizione con il cristianesimo, mantenne elementi di spiccata originalità, senza mai soffocare sotto alle imposizioni della nuova cultura latino-cristiana. È un dato di fatto che, al di là delle prime comunità di cristiani individuabili negli schiavi rapiti dagli irlandesi nelle terre britanniche, la cristianizzazione riguardò gli abitanti autoctoni dell'isola e furono i figli dei nobili a studiare nelle scuole dei monasteri e, dunque, ad apprendere il latino e ad accedere alle nozioni contenute nei *codices*. Irlandesi cristiani e pagani apparte-

---

<sup>64</sup> L'espressione è di Havelock (1986; trad. sp. 1996: 44).

<sup>65</sup> Cfr. Campanile (1977: 33).

<sup>66</sup> Cfr. Nebbia (2013: 6).

<sup>67</sup> Cfr. Malaspina (1984: 165).

nevano insomma a un medesimo *milieu* culturale e avranno perciò condiviso il medesimo retaggio tradizionale. Questa situazione assicurò, secondo il nostro parere, la sopravvivenza nei testi letterari dell'immaginario irlandese accanto a riferimenti alla Bibbia, dando origine a una tradizione del tutto originale.

In conclusione, preme sottolineare come l'incontro tra queste due culture abbia dato esiti di grande interesse. La ricezione di idee e concetti contenuti nei testi latini studiati in Irlanda a seguito dell'evangelizzazione diede avvio alla composizione di opere letterarie sia in latino che, successivamente, in irlandese che, nei contenuti, attestano la costruzione mitopoietica e artificiale di un passato cristiano che precede i tempi della reale evangelizzazione dell'isola – chiaro tentativo di retrodatazione con la consueta finalità di ammantare di *auctoritas* una recente conversione e immissione nella Storia della Salvezza<sup>68</sup>. In *Hibernia*, dunque, la collisione provocata dall'incontro di due differenti metodi di trasmissione della *sapientia*, quello orale da un lato e quello scritto dall'altro, provocò uno sconvolgimento tale da sovvertire completamente la secolare organizzazione sociale che vedeva nel druido il potente amministratore e il depositario di un sapere magico e ispirato. Forse, il fatto che nemmeno il cristianesimo, che pure ha nel libro il fondamento della propria speculazione teologica ed esegetica, non rinunci del tutto a elementi di oralità<sup>69</sup>, potrebbe aver almeno in parte agevolato questo proficuo incontro culturale<sup>70</sup>. Nondimeno, i cambiamenti che ne conseguirono furono tali da portare l'Irlanda da civiltà orale a civiltà di scrittura. Ne risultò un'idea nuova di verità, non più

---

<sup>68</sup> Su cui si veda almeno Olivieri (2011).

<sup>69</sup> Si pensi ad esempio all'imposizione dei nomi agli animali da parte di Adamo in *Gen.*, 2, 20, alle numerose parabole contenute nel Vangelo e al fatto che la diffusione del messaggio evangelico passi attraverso la predicazione. Lo stesso rito della messa (*Vetus ordo*), conclude il *Congedo e Benedizione* con la formula '*ite, missa est*', come invito ai fedeli all'evangelizzazione orale.

<sup>70</sup> In fondo, anche per i cristiani la verità ha origine divina (cfr. *Gv.*, 14, 6) e la parola, come dimostra l'esempio dei profeti, è una parola ispirata: il nome continua a esercitare la sua δύναμις ogniqualvolta venga pronunciato (*Gen.*, 2, 19; *id.*, 22-23; *Gv.*, 14, 13-14).

veicolata dal canto ispirato: insieme di significanti, la memoria si laicizza e la verità diviene documentaria e documentata – tant'è che ai monaci che tentarono di riscrivere il passato degli avi irlandesi<sup>71</sup> non fu sufficiente comporre racconti orali, ma tentarono di approntare un *corpus* di documenti a sostegno della propria mitopoiesi. – Sta di fatto che, con la diffusione della fede cristiana, si mantiene altresì una concezione divina della verità fondata sull'identificazione di Cristo con il *Verbum*.

Chi scrive è consapevole di aver tracciato un quadro appena sommario dei profondi cambiamenti culturali avvenuti in seguito all'evangelizzazione dell'isola. Nondimeno, l'auspicio conclusivo consiste nella speranza di suscitare un dibattito in merito alle modalità e al grado di ricezione della lingua e della cultura tardolatina e degli effetti che esse provocarono in territori esclusi dai processi della romanizzazione.

*Università degli Studi di Pavia*  
*Dipartimento di Studi Umanistici*  
*cnpslv91@gmail.com*

#### BIBLIOGRAFIA

Bateson, J.D.

1973 *Roman Material from Ireland: A Re-Consideration*, in «Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature», 73, pp. 21-97.

Bouisson, M.

1994 *I riti della magia*, trad. it. Donatella Cerutti (a cura di Suggarco Edizioni), Carnago – Varese (1<sup>a</sup> ed. 1992; ed. orig. *Le magie*, Nouvelle Édition Debresse).

---

<sup>71</sup> Cfr. Olivieri (2011: 132-134); Smyth (2018: 96).

- Breatnach, L.  
2006 *Satire, Praise and the Early Irish Poet*, in «Ériu», 56, pp. 63-84.
- Campanile, E.  
1992 *La cultura celtica*, in *Lo spazio letterario del medioevo 1*, I/1, pp. 219-243.  
  
1977 *Ricerche di cultura poetica indoeuropea*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa.
- Campanile, E. – Orlandi, C. – Sani, S.  
1974 *Funzione e figura del poeta nella cultura celtica e indiana*, in «Studi e saggi linguistici», XIV, pp. 228-251.
- Canfora, L.  
2013 *Storia della letteratura greca*, Nuova edizione ampliata, Editori Laterza, Bari.
- Chapman Stacey, R.  
2007 *Dark Speech. The Performance of Law in Early Ireland*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Corrigan, S.  
2013-2014 *Hisperic Enigma Machine: Sea Creatures and Sources in the Hisperica Famina*, in «Peritia», 24/25, pp. 59-73.
- Cuzzolin, P.  
2013 *Bilinguismo e diglossia nelle isole britanniche tra il V e il X secolo: il ruolo del latino*, in *Plurilinguismo e diglossia nella tarda antichità e nel medioevo*, a cura di P. Molinelli e F. Guerini, Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 119-147.

Detienne, M.

1992 *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. a cura di A. Fraschetti, Mondadori, Cles (ed. or.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, François Maspero, Paris, 1967).

Havelock, E.A.

1996 *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, trad. sp. a cura di L. Brediow Wenda, Paidós, Barcelona (ed. orig.: *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Heaven – London, 1986).

1973 *Cultura orale e civiltà di scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. a cura di M. Carpitella, Editori Laterza, Roma – Bari (ed. orig.: *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1963).

Herren, M.W.

1974 *The Hisperica Famina I. The A-Text*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.

Johnson-Sheehan, R. – Lynch, P.

2007 *A Prolegomena to Ancient Irish Rhetoric*, in «Rhetoric Review», 26/3, pp. 233-252.

Johnston, E.

2013 *Literacy and Identity in Early Medieval Ireland*, Boydell & Brewer, The Boydell Press, Woodbridge.

Kelly, F.

2016 (1988<sup>1</sup>) *A Guide to Early Irish Law*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin.

- Le Roux, F. – Guyonvarc'h, Ch.-J.  
1990 *I Druidi*, trad. it. a cura di C. Ferretto, ECIG, Genova (ed. or.: *Les Druides*, Ouest-France, Rennes, 1983).
- Löfstedt, B.  
1979 *Linguistic Remarks on Hiberno-Latin*, in «*Studia Hibernica*», 19, pp. 161-169.
- Lord, A.B.  
2005 *Il cantore di storie*, trad. it. a cura di G. Schilardi, Argo, Lecce (ed. or.: *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1960).
- Malaspina, E.  
1985a *Agli albori della cultura latina in Irlanda*, in «*Rivista trimestrale di Studi Romani*», XXXIII, pp. 1-10.  
  
1985b *Gli scritti di san Patrizio, Alle origini del cristianesimo irlandese*, Borla, Città di Castello.  
  
1984 *Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda*, Japadre, Roma.
- Martin, M.  
2002 *Suggerzioni omeriche nell'etnografia d'età ellenistica ed in quella tardo-settecentesca*, in «*Itineraria*», I, pp. 1-65.  
  
2008 *“La parte del campione” nei banchetti celtici da un punto di vista greco alla tradizione gaelica*, in «*Miscellanea di Storia delle esplorazioni*», XXXIII, pp. 9-12.  
  
2011 *Posidonio d'Apamea e I Celti. Un viaggiatore greco in Gallia prima di Cesare*, ARACNE, Roma, pp. 179-183.

- McCone, K.  
2000 (1990<sup>1</sup>) *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, Department of Old Irish, National university of Ireland, Maynooth.
- McLaughlin, R.  
2009 *Fénius Farsaid and the Alphabets*, in «Ériu», 59, pp. 1-24.
- McManus, D.  
1991 *A guide to Ogam*, An Sagart, Maynooth.
- Nagy, G.  
1990 *Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concepts of Theory*, in *Poetry and Prophecy*, a cura di J.L. Kugel, Cornell University Press, Ithaca-London, pp. 56-64.
- Nebbia A.  
2013 *Il monachesimo irlandese e le resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa celtica tra Tarda Antichità e altomedioevo*, in «Chaos e Kosmos», XIV, [www.chaosekosmos.it](http://www.chaosekosmos.it).
- Ó Dochartaigh, C.  
2002 *Language and Identity in Early Medieval Ireland*, in «Études Irlandaises», 27/2, pp. 119-131.
- Olivieri, L.M.  
2011 *Nota sulle matrici mediterranee dell'identità cristiana irlandese*, in «Vetera Christianorum», 48, pp. 127-137.
- Ong, W.J.  
1986 *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it. a cura di A. Calanchi, il Mulino, Bologna (ed. or.: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London – New York, 1982).

- Orchard, A.  
2000 “*Hisperica famina*” as Literature, in «The Journal of Medieval Latin», 10, pp. 1-45.
- Picard, J.M.  
2003 *The Latin Language in Early Medieval Ireland*, in *The Languages of Ireland*, a cura di M. Cronin e C. Ó Cuilleanáin, Four Courts Press, Dublin, pp. 44-56.
- Smith, B.  
2018 *History of Ireland. Volume I, 600-1500*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smyth, M.  
2018 *Monastic Culture in Seventh-Century Ireland*, in «Eolas: The Journal of the American Society of Irish Medieval Studies», 12, pp. 64-101.
- Velardi, R.  
2014 *Presente, futuro, passato: il sapere del “mantis” e dell’aedo (Hes. “Theog.” 38; Hom. “Il.” 1, 70)*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», Nuova serie 107/2, pp 27-44.
- West, M.L.  
1966 Hesiod, *Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Clarendon Press, Oxford.
- Wright, N.  
1995 *The Hisperica Famina and Caelius Sedulius*, in *History and Literature in Late Antiquity and the Early Medieval West. Studies in Intertextuality*, Variorum, Aldershot – Brookfield, pp. 65-76.

Zanna, P.

1998 *Lecture, écriture et morphologie latines en Irlande aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles. Nouveaux matériaux, nouvelles hypothèses*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 56, pp. 179-191.