

SETTENTRIONE

NUOVA SERIE

Rivista di studi italo-finlandesi



n. 32 ♦ anno 2020

SETTENTRIONE

NUOVA SERIE

Rivista di studi italo-finlandesi

n. 32 ♦ anno 2020

SETTENTRIONE *NUOVA SERIE*. Rivista di studi italo-finlandesi

ISSN 1237 - 9964

Publicata a cura della Società finlandese di lingua e cultura italiana
con contributo finanziario dell'Istituto Italiano di Cultura di Helsinki.

Fondatori • Lauri Lindgren – Luigi G. de Anna

Direzione culturale • Antonio D. Sciacovelli

Redazione • Cecilia Cimmino

Settentrione, Lingua e cultura italiana, Università di Turku, FI-20014 Turku, Finlandia
antonio.sciacovelli@utu.fi, ceccim@utu.fi

ISSN 1237 - 9964

Painosalama Oy, Turku

Italian kielen ja kulttuurin seura ry
Turku 2020

INDICE

	pagina
<i>Un anno particolare</i>	3
Alessandro Colombo, <i>de signo disegno design: un viaggio italiano</i>	5
Luigi G. de Anna, <i>Il Caravaggio da Roma alla Sicilia, passando per Malta</i>	15
Andrea Rizzi, <i>Sulle tracce di Lenin: le Lettere scandinave e il mito nordico interpretato da Luigi Barzini (1920-1921)</i>	21
Tauno Nurmela, <i>Verso l'Italia di Mussolini</i>	41
Federico Prizzi, <i>Yrjö von Grönhagen, un antropologo finlandese al servizio del III Reich nella Carelia Orientale</i>	43
Nicola Guerra, <i>The Italian SS-fascist Ideology. An ideological Portrait of the Italian Volunteers in the Waffen-SS. A Summary Essay</i>	51
Claudio Mutti, <i>L'Iran e l'Europa</i>	61
Silvio Melani, <i>Tales from ancient bog bodies: witchcraft, physical abnormality and homosexuality during the Northern Iron Age</i>	75
Giovanni Carmine Costabile, <i>'Dove sono ora Bucefalo e il prode Alessandro?' Tolkien e la leggenda di Alessandro Magno</i>	119
Cinzia Franchi, <i>La traduzione della letteratura antica ungherese</i>	155
Paula Loikala, <i>Aspetti e problemi della traduzione della letteratura finlandese in italiano</i>	165
Antonio Sciacovelli, <i>Dal mal comune al gregge immune: lessico pandemico e musica leggera</i>	171
Marina Tosi, <i>Insegnare l'italiano al Circolo Polare Artico</i>	179
<i>Il primo volume del commento ungherese alla Divina Commedia di Dante (recensione)</i>	183
Riassunti tematici in lingua inglese degli articoli di questo numero	187

Un anno particolare

Il 2020 resterà nella memoria di molti come l'„anno della pandemia“: intere popolazioni recluse in casa per giorni, settimane, mesi, bollettini giornalieri sull'andamento dei contagi, nuove abitudini, vecchi timori, le speranzose attese di un vaccino che riuscisse ad essere sperimentato e autorizzato entro l'anno, l'impazzire delle varie modalità di didattica a distanza, la soluzione di compromesso dei convegni in videoconferenza, le applicazioni informatiche per tracciare le linee di avanzamento del contagio, un nuovo capo di abbigliamento ormai sulla bocca di tutti, la mascherina!

Siamo riusciti a far tesoro del tempo che abbiamo risparmiato evitando gli spostamenti abituali, non partecipando a qualche convegno all'estero, limitando le nostre visite in biblioteca? Forse abbiamo letto più del solito, riuscendo finalmente ad affrontare letture accantonate da tempo, oppure ci siamo lanciati nella riscoperta di opere cinematografiche che non avremmo mai immaginato esistessero? Se la dimensione sempre più virtuale della nostra quotidianità – in particolar modo questo è vero per chi oggi insegna e apprende nelle scuole e nelle università – appare conferma dell'avanzare continuo del “nuovo”, dell'innovazione tecnologica, della dipendenza dall'elettronica e dalla presenza di ogni genere di mezzo di comunicazione di massa, resta forte la speranza di riuscire a riabituarci a un modo di vivere che oggi tutti definiamo, nostalgicamente, la “normalità”.

Anche quest'anno il nostro annuario propone una serie di saggi, ai nostri affezionati lettori, che toccano vari campi del sapere umano: apre il volume un articolo sulla storia del design, a firma dell'architetto Alessandro Colombo, seguito dalle riflessioni di Luigi de Anna sui veri mandanti della morte violenta di Caravaggio. Dopo la rassegna in cui Andrea Rizzi ci illustra i *reportage* del grande giornalista Barzini nella Scandinavia dell'immediato primo dopoguerra, pubblichiamo, in traduzione italiana dal francese, una pagina biografica di Tauno Nurmela, che fu rettore dell'ateneo di Turku, finissimo filologo e grande amante della lingua italiana: in questo breve scritto egli parla con accenti commossi del suo professore di italiano nella Helsinki degli anni '30 del Novecento, Luigi Salvini, ma anche del suo incontro con una personalità assai controversa del nostro secolo breve. Federico Prizzi traccia un sintetico quadro biobibliografico, illustrandone le opere di analisi antropologica, del finlandese Yrjö von Grönhagen, poi possiamo leggere il saggio riassuntivo della dissertazione dottorale di Nicola Guerra, sui volontari italiani delle SS. I tre saggi che seguono sono dedicati al passato e alla sua rilettura, sia dal punto di vista storico, che antropologico e letterario: Claudio Mutti ripercorre i rapporti storici tra l'Iran e l'Europa, descrivendo le popolazioni più importanti della regione, nelle loro relazioni con il nostro continente, Silvio Melani affronta con abbondanza di dettagli l'analisi delle caratteristiche latamente culturali che emergono dalla lettura delle documentazioni relative alle mummie di palude, infine Giovanni Costabile ripercorre la tradizione letteraria relativa alle storie di Alessandro Magno, nello specchio della eco che ebbe nell'opera di Tolkien.

Due articoli si concentrano sulla traduzione: Cinzia Franchi ci propone una riflessione sui metodi e sulle questioni, teoriche e pratiche, relative alla traduzione della letteratura ungherese antica in Italia, mentre nello scritto di Paula Loikala si traccia un quadro delle esperienze personali di traduzione della letteratura finlandese, con alcune riflessioni sul

“mestiere del traduttore”. Quest’anno, purtroppo, la professoressa Paula Loikala, docente di Lingua finlandese presso il Dipartimento di Traduzione e Interpretazione dell’Università di Bologna, è venuta a mancare.

Chiudono il volume uno scritto di riflessione sul “lessico della pandemia”, la recensione dell’edizione commentata dell’*Inferno* di Dante in lingua ungherese (a cura della Società Dantesca Ungherese) e le commosse pagine in cui Marina Tosi ci racconta le sue esperienze di insegnamento nel “nord del Nord”.

Nel corso dell’anno sono continuate le nostre collaborazioni con l’Istituto Italiano di Cultura di Helsinki, nella persona della direttrice Patrizia Gambarotta, che ci ha permesso di condividere non pochi eventi organizzati con il patrocinio del Ministero degli Affari Esteri, seppur virtualmente abbiamo tenuto vivi i contatti con vari atenei che sono lieti di collaborare con il nostro piccolo dipartimento e con le sedi della Società Dante Alighieri in Finlandia, in primis quella di Turku.

Ricordiamo che nella nostra città è stato nominato un nuovo Console onorario della Repubblica Italiana, Francesco Sturiale, e che a Helsinki si è insediato, sempre durante quest’anno, l’Ambasciatore della Repubblica Italiana Sergio Pagano, che succede all’Ambasciatore Gabriele Altana, che salutiamo con affetto, augurando nel contempo buon lavoro e proficue relazioni con la nostra piccola comunità ai due diplomatici prima citati.

Il 2021, che tutti speriamo sarà l’anno del “ritorno alla normalità”, verrà indiscutibilmente dedicato – virtualmente, fisicamente ma soprattutto spiritualmente – alle celebrazioni del settimo centenario della morte di Dante Alighieri, per questo concludiamo questa breve esortazione alla lettura del nostro annuario avvicinando la nostra attuale esperienza a quella del transito per le profondità infernali, sperando vivamente che anche a noi riesca di uscire a riveder le stelle!

DE SIGNO DISEGNO DESIGN: UN VIAGGIO ITALIANO¹

Alessandro Colombo
Politecnico di Milano
a_colombo@libero.it

design (v.)

dal latino *designare* "delimitare, tracciare, accennare, indicare, da *de-* "attorno a + *signare* "segnare," da *signum* "segno"

design (n.)

dall'italiano *disegno*, da *disegnare*, dal latino *designare*

Per disegnare il futuro in termini di sviluppo, innovazione, sostenibilità e bellezza è necessario compiere un viaggio nella storia per capire dove affondino le radici della moderna cultura del design e quali siano le ragioni del successo della visione italiana nel mondo, quali le prospettive di sviluppo.

de signo

Nel San Girolamo² di Antonello da Messina (figura 1), il Santo si trova seduto ad uno scrittoio che è parte integrante di uno studiolo/abitacolo che, leggermente rialzato, campeggia all'interno di un'architettura caratterizzata da ampi spazi e da alte volte. Abbiamo di fronte un "interno" perfettamente compiuto ove la postazione accoglie l'intellettuale al lavoro in perfetta ergonomia, il piano inclinato per leggere, gli scaffali che ospitano i libri: potremmo tranquillamente sostituire il

¹ Il testo riporta l'intervento effettuato *on line* dall'autore presso l'Istituto italiano di Cultura di Helsinki il 5 novembre 2020 nell'ambito delle celebrazioni della quarta edizione dell'Italian Design Day 2020 (indetto dal Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale, con il Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo e il supporto del tavolo permanente per l'internazionalizzazione del design, con la Segreteria Organizzativa di ADI - Associazione per il Disegno Industriale), per il quale l'autore è stato nominato Ambasciatore del Design italiano in Finlandia. Il tema dell'Italian Design Day 2020 è "Disegnare il futuro. Sviluppo, innovazione, sostenibilità, bellezza".

² *San Girolamo nello studio* è un dipinto a olio su tavola di tiglio (45,7x36,2 cm) di Antonello da Messina, datato al 1474-1475 circa e conservato nella National Gallery di Londra, che lo ha acquisito nel 1894. Una grande finestra ad arco si apre sullo studio di san Girolamo, padre della Chiesa, traduttore della Bibbia, mentre legge come un dotto umanista. Lo studio è composto da una sorta di abitacolo rialzato su tre gradini, immerso in un'ampia costruzione gotica con un portico rinascimentale a destra. Straordinariamente complesso è l'uso della luce che proviene, secondo l'uso fiammingo, da più sorgenti. La luce produce un effetto unitario che connette le diverse parti della tavola, con la collaborazione della costruzione prospettica. La ricchezza dei dettagli rimanda ai modi fiamminghi, con l'attenta descrizione dei singoli oggetti e del modo in cui ciascuna superficie rifrange la luce. La "bolla" dello scrittoio appare perfettamente organizzata ed estremamente moderna, con i suoi arredi, gli scaffali e altri oggetti minuti, come i vasi in maiolica per le erbe aromatiche. I libri aperti sulle mensole sembrano disposti casualmente, ma misurano la profondità del mobile. Il pavimento a piastrelle geometriche è perfetto nella definizione geometrica e nei giochi di luce ed ombra che variano a seconda della fonte di illuminazione. In primo piano, a sinistra, la coturnice allude alla Verità di Cristo, mentre il pavone ricorda la Chiesa e l'onniscienza divina. Sul piano su cui posa lo scrittoio del Santo, da sinistra vediamo un gatto e due piante in vaso: si tratta di un bosso, che richiama alla fede nella Salvezza divina, e di un geranio, riferimento alla Passione di Cristo. Sulla panca a destra è posato il cappello da cardinale. La scena è di un'attualità sconcertante.

libro con un laptop e saremmo in un meraviglioso ufficio moderno, la sedia che già allude ad un disegno che diverrà noto molti secoli dopo. È, ovviamente, una situazione eccezionale, che riguarda un Santo, e che poco ha a che fare con la vita di tutti i giorni, ma l'Umanesimo già introduce una visione nuova e porta l'attenzione dalle sfere celesti alla vita dell'uomo, mettendo la persona al centro.

Leonardo di Ser Pietro da Vinci (15 aprile 1452 – 2 maggio 1519) è l'autore di una delle più fortunate interpretazioni dell'uomo vitruviano, la figura che posta al centro di tutte le cose ne diventa misura disegnando con i propri arti un cerchio ed un quadrato concentrici (figura 2). Leonardo arriva a Milano da Firenze e, come faremmo anche noi tutti oggi, si fa precedere da un *curriculum* indirizzato al Duca di Milano. In questa lettera enumera in dieci punti le proprie capacità, dedicandone nove alle arti e all'ingegneria militare, la decima all'architettura e all'ingegneria idraulica, ove si dichiara di poter dare "completa soddisfazione" in tempo di pace. Da ultimo, fuori lista, quasi fosse un'aggiunta dell'ultimo minuto, suggerisce di poter scolpire e dipingere, sicuro di non essere secondo a chicchessia. Affermazione impressionante, ancor più dall'uomo che ci ha lasciato alcuni fra i dipinti più conosciuti e apprezzati al mondo ancora ai nostri giorni: basta ricordare l'*Ultima Cena*, il *Cenacolo* custodito a Milano, e la *Monna Lisa*, la signora dall'enigmatico sorriso che, vanto del Louvre a Parigi, è forse l'opera pittorica da sempre più visitata. Leonardo è anche inventore, straordinari sono i suoi progetti di macchine civili e militari, e finissimo disegnatore e studioso della natura. In un foglio, conservato presso la Biblioteca Reale del castello di Windsor (figura 3), egli indulge a ritrarre un gatto nei suoi comportamenti, quasi fotogrammi di una sequenza cinematografica *ante litteram*, ma se ben osserviamo, fra i felini affaccendati nelle proprie attività personali o nelle dinamiche sociali, spunta una piccola creatura simile ad un draghetto, una proiezione dell'immaginazione dell'artista, frutto della creatività che non esita a dare perfetta realtà e verisimiglianza a qualcosa che non esiste (ancora). Da Leonardo facciamo partire il nostro racconto che da Milano porta il disegno italiano nel mondo.

disegno

Se il processo creativo vede riuniti in progetto la cultura, il dato scientifico, la creatività e l'immaginazione umana, con l'epoca moderna la tradizione dell'umanesimo rinascimentale e la pratica sperimentale della scienza trovano un felice incontro in quella che è la cultura politecnica italiana. Il moderno stato italiano vede la sua nascita nel 1861 e già due anni dopo, nel 1863, il Politecnico di Milano vede la luce, diventando così la culla di una generazione di nuovi professionisti colti, che getteranno le basi della moderna industria italiana.³

³ Nel 2013 al Museo Nazionale della Scienza e della Tecnologia "Leonardo da Vinci" di Milano si è tenuta la mostra TECH STORIES, curata da Federico Bucci, Luisa Collina, Alessandro Colombo, Beppe Finessi, Sara Protasoni ed Edoardo Rovida e realizzata in collaborazione con il Museo Nazionale della Scienza e della Tecnologia, per raccontare, attraverso due percorsi espositivi complementari, le storie di ingegneria, di architettura, di design, di scoperte tecniche e innovazione scientifica che costellano i 150 anni del Politecnico di Milano. Sono storie che hanno lasciato un segno non solo a Milano, ma in tutto il Paese e nel mondo intero. Il Politecnico e il Museo sono strettamente connessi l'uno all'altro sin dalla nascita di quest'ultimo. L'ingegner Guido Ucelli, fondatore del Museo, non solo studiò negli anni d'inizio Novecento al Politecnico, ma fu proprio in questo fervido contesto che ebbe la grande e ambiziosa idea di un museo dedicato alla scienza, all'industria e alla tecnologia. Contribuire a creare una cultura e una consapevolezza tecnico-scientifica non discosta dall'Umanesimo è l'obiettivo che ancora oggi le due istituzioni condividono. La storia dell'industria e della ricerca, della creatività e dell'architettura, porta i nomi di Giovanni Battista Pirelli, che nel 1872 introduce in Italia la produzione industriale della gomma, di Giulio Natta, Premio Nobel per la Chimica nel 1963 con la scoperta del polipropilene isotattico che diffonde la plastica in tutte le case e cambia la vita di tutti, di Enrico

Il disegno dell'oggetto, che poi diventerà design, ha radici lontane nel tempo e trova la sua nascita moderna con le grandi Esposizioni Universali che dall'Ottocento interessano il mondo occidentale, da una parte, e dall'altra con il movimento Art&Crafts, che porta l'attenzione all'oggetto e al suo fare nel solco della tradizione plurisecolare dell'artigianato. Il Palazzo di Cristallo di Joseph Paxton (1861) costituisce un *terminus a quo* per quanto riguarda le strutture pensate per accogliere, mostrare e comunicare, mentre le possibilità di produzione industriale su grande scala, che si iniziano ad intravedere come possibile conseguenza della Rivoluzione industriale che non tardi porterà al consumo di massa, pongono la questione su un confine sottile fra architettura e design che nasce in quell'epoca e che, vedremo, è la cifra con la quale leggere la straordinaria vicenda italiana e milanese. Quello di fine Ottocento è un mondo nuovo, positivista, che guarda al progresso economico, tecnologico e sociale con fiducia, che scopre l'importanza del disegno del nostro ambiente, sia esso lo spazio della città che quello della casa e financo del lavoro. L'Italia non è estranea al processo e le esposizioni, strumento veicolo della diffusione e divulgazione del progresso e degli oggetti, delle tecnologie, delle infrastrutture ad esso legate, diventano appuntamenti importanti anche nell'Italia postunitaria. Milano diventa protagonista con l'Esposizione Universale del 1906 che, dedicata ai nuovi mezzi di trasporto, celebra il tunnel ferroviario del Sempione come straordinario risultato che permette di ridurre distanze e tempi in Europa e collega la città con Parigi con un asse che rimarrà fra i principali anche nel tempo a venire. Le due grandi aree allestite corrispondono all'attuale Parco Sempione e all'area della Vecchia Fiera Campionaria, ora City Life, a testimoniare come anche l'assetto attuale della città debba la sua ragione alla presenza nella storia di uno strumento effimero quale l'esposizione in un quasi ironico scambio di ruoli con l'urbanistica. Con il drammatico sopraggiungere della prima guerra mondiale e l'avvento delle avanguardie, l'Italia porta un contributo fondamentale, prima con il Futurismo e poi con il Razionalismo, al panorama culturale occidentale. Le *reklame architektur* di Depero e i raffinati interventi razionalisti nelle città sono i padri nobili dell'allestimento mentre con la breve, ma intensa e proficua esperienza della Bauhaus, si consolidano le discipline di quello che diventerà il design all'interno del Movimento moderno. In Italia e a Milano, grazie alla cultura politecnica milanese nata nel 1863, si consolida la figura del professionista come figura in grado di rispondere ai bisogni della società e delle città, operando in tutti i campi, dall'urbanistica all'architettura, agli interni, al design del prodotto, al design della comunicazione e dell'esporre. Depero, Pagano, Baldessari, Ponti e poi Albin, solo per fare alcuni dei migliori nomi, disegnano interni, mostre, fiere, oggetti che gettano le basi di una cultura espressiva tipica italiana. Nel secondo dopoguerra gli enormi bisogni di una nazione ferita e le necessità della ricostruzione impongono un grande impegno alle figure che si sono formate prima della guerra, figure che riescono, con la propria capacità e genialità, a ricordare e risolvere nei loro progetti l'urgenza del dover fare con la qualità di un saper fare che segna indelebilmente la storia dell'architettura, del design, della comunicazione e dell'allestimento. Tutti i temi vengono esplorati e risolti, dall'autoproduzione al rapporto con le industrie: mancando arredi e componenti, essi andavano semplicemente pensati e prodotti. Da qui le straordinarie avventure di Caccia Dominioni e Azucena, Zanuso e Arflex, Castiglioni e Cassina, Flos. Moltissimi altri potrebbero e dovrebbero essere citati e studiati. Con le aziende riprendono vita le fiere, i musei, le grandi mostre, la produzione di oggetti in una vera e propria rinascita generale. Triennale è punto di riferimento internazionale, nel 1954 nasce il *Compasso d'Oro* – premio alle rinate aziende e ai loro progettisti – e

Forlanini, che nel 1877 realizza il modello sperimentale di elicottero, primo mezzo in grado di sollevarsi in aria grazie alla spinta di un motore, di Gio Ponti, fondatore nel 1928 della rivista *Domus* e ideatore del premio *Compasso d'oro* nonché autore di architetture come il grattacielo Pirelli, degli architetti Premi Pritzker Aldo Rossi e Renzo Piano e dei designer e architetti Achille Castiglioni e Marco Zanuso, le cui creazioni sono diventate vere e proprie pietre miliari della storia dell'architettura e del design.

nel 1961 nasce il Salone del Mobile. Sono tutti luoghi ed occasioni dove il design è praticato sia negli interni che negli esterni e tende sempre più ad una sua autonomia, ma senza negare, anzi esaltandola, la sua matrice in seno all'architettura, e all'architettura moderna in particolare. È la grande stagione dei nuovi e vecchi maestri: Ponti, Albini, Helg, i Castiglioni, Zanuso, Magistretti, Mangiarotti, Morassutti, tutte figure che coniugano architettura, design e allestimento collaborando con la comunicazione, la grafica di Max Huber, Albe e Lica Steiner, dello studio Boggeri, solo per fare dei nomi di altissimo livello. Tutto concorre ad una visione unitaria del progetto e ad una creatività nella quale non si sente neanche il bisogno di distinguere gli ambiti, tanto la qualità è alta e la risposta completa al punto che, anche quando le proposte sono frutto di collaborazioni, il risultato è così buono che non ha forse senso dividere meriti fra grafica, architettura, allestimento, disegno del prodotto. In questo momento, d'altro canto, nascono tutte queste discipline. Da questo momento in poi sarà possibile parlare di architettura, grafica e comunicazione, disegno del prodotto (oggi in generale design, ma allora più precisamente *industrial design*), architettura degli interni, allestimento di mostre, musei, negozi, eventi.⁴

design

In questo momento, e con questa cultura alle spalle, ma al contempo con le necessità alle quali dare risposte nel tempo presente, avviene la nascita del moderno design che, da questo particolare frangente del dopoguerra, è possibile leggere come tracciata ed autonoma, ad avviare una riflessione sulla sua sistemazione teorica e il conseguente assetto didattico per poter creare una formazione approfondita nel campo. Questa è la storia del design italiano come lo conosciamo oggi, disciplina ampia, nata nell'alveo dell'architettura, e con una cifra inclusiva che permette a tutto il mondo di venire in Italia, a Milano, per studiare, ricercare, produrre, mostrare tutto ciò che attiene al mondo della creatività in modo sostenibile, perché colto, tecnologicamente avanzato, improntato alla qualità assoluta. Negli ultimi anni si possono evidenziare alcuni passaggi chiave in questa evoluzione. Innanzitutto l'Expo del 2015, che ha portato l'attenzione del mondo sull'Italia e su Milano, fulcro di una riflessione sulla condizione della Terra di fronte alle sfide del nuovo millennio, sfide che sono diventate ancora più ardue e urgenti col giungere della pandemia in questo travagliato 2020. *Feeding the planet, energy for life*, è il tema che più di venti milioni di visitatori hanno affrontato attraverso le interpretazioni dei paesi espositori, ma anche attraverso una tipologia espositiva e comunicativa di estrema innovazione alla quale abbiamo avuto l'onore e l'onore di partecipare, il *cluster*.

Il progetto, un vero e proprio "super-allestimento a scala urbana", è stato in realtà anche un laboratorio tematico coordinato all'interno di Expo 2015 con la collaborazione del Politecnico di Milano, al fine di esprimerne il messaggio principale in modo integrato; ha permesso di sperimentare un nuovo processo progettuale che è iniziato con un *workshop* internazionale di tre settimane, che ha coinvolto 18 fra scuole e università di tutto il mondo.⁵ Durante il *workshop* docenti

⁴ Per approfondire il tema si veda A. Colombo, *Allestimenti urbani, MILANO, Dieci anni di ricerca*, SMown Publishing, Milano 2018.

⁵ Credits Progetto Cluster / EXPO 2015 S.p.A / Divisione Event Management / Direttore Generale - Piero Galli / Direttore - Matteo Gatto / Coordinatore architettura e progetto di allestimento - Marco Chiodi / con Michele Di Santis, Dominika Sobolewska / Divisione Participants / Direttore Generale / Stefano Gatti / Direttore Progetto Cluster / Filippo Ciantia / POLITECNICO DI MILANO / Ideazione e Progetto / Responsabile scientifico - Luisa Collina Coordinatore scientifico - Davide Fassi / FIERA MILANO S.p.A. / Engineering / ITALFERR S.p.A. / Costruzione e Direzione Lavori / FONDAZIONE LA TRIENNALE DI MILANO / Coordinamento Mostra Tematica e Progetto Grafico / Coordinamento Scientifico - Luca Molinari / Collaboratori - Alessandro Benetti, Milena Sacchi / foto Pietro Baroni.

e studenti – anche stranieri –, guidati da nove coppie di docenti del Politecnico di Milano, hanno elaborato i *concept* destinati a caratterizzare l'allestimento delle parti comuni di ciascun *cluster*. I docenti del Politecnico hanno, in seguito, continuato a sviluppare l'idea scelta coadiuvando Expo sino alla realizzazione completa dei progetti e all'apertura della manifestazione. I nove *cluster* sono costruiti ciascuno attorno ad una base tematica e sono raggruppabili in due grandi famiglie:

- i sei *cluster* di Riso, Cacao, Caffè, Frutta e Legumi, Spezie, Cereali e tuberi, sono caratterizzati da tradizioni e innovazioni legate ad una specifica coltura alimentare;
- l'identità ambientale è l'elemento distintivo dei tre *cluster* dedicati a Mare e isole, Bio-Mediterraneo, Zone Aride.

A noi è toccato misurarci con il *cluster* del caffè (figura 4).⁶

Durante il *workshop* sono state elaborate tre proposte, fra le quali è stata scelta quella da sviluppare ma, in un modo molto interessante e proficuo, elementi di tutte e tre le proposte sono rimasti quali punti qualificanti del progetto finale. Il progetto deriva da una riflessione sul tema del caffè, le sue vicende storiche, sociali e geopolitiche, che vanno oltre l'immagine della bevanda nel mondo. La tradizionale tecnica di coltivazione del caffè all'ombra delle foreste pluviali in America Centrale e in Africa è la base del *concept*: la copertura richiama le chiome degli alberi e sovrasta i padiglioni, metafora dei tronchi. Il pergolato su tre livelli fa penetrare la luce con intensità differenti, ottenendo spazialità mutevoli. Il percorso offre l'occasione per esporre e degustare il caffè nelle sue molteplici caratteristiche: storia, qualità, produzione e cultura. L'immagine si traduce in un'architettura di coperture frammentate, di spazi articolati e differenti sui quali si affacciano i padiglioni uniti da un legame mutuato dalla natura.

Obiettivo del *cluster* è generare una forma di allestimento unitario, una *enclosure* coperta, che richiama la tradizionale tecnica di coltivazione del caffè all'ombra delle foreste pluviali in America Centrale e in Africa. La schermatura in legno lamellare in continuità con i rivestimenti dei prospetti crea una sorta di piazza lineare, un percorso espositivo che collega fra loro i padiglioni, organizzato in cinque stazioni principali: serre, trasporto, tostatura, bar e uno spazio incontro, oltre allo spazio verde esterno dove trovano luogo piante di caffè e una mostra fotografica di Salgado. La pavimentazione è parte integrante del *concept* e riprende le calde tonalità del caffè tostato. Il *cluster* del caffè occupa tre lotti, due principali e uno più piccolo, separati da due incroci trasversali. L'intenzione del progetto era creare uno spazio continuo, in cui scomparisse la separazione tra lotti. Il *Coffee Cluster* conduce i visitatori su un percorso espositivo "dalla terra alla tazza di caffè" attraverso cinque stazioni principali: la serra, ove sono ospitate vere piante di caffè, il viaggio del caffè, ovvero le rotte che il caffè compie per giungere dai paesi produttori ai paesi trasformatori e consumatori, l'area torrefazione, dove il caffè viene tostato fresco tutti i giorni spandendo un delizioso profumo in tutto il *cluster*, il bar e il mercato, dove finalmente il caffè può essere gustato e acquistato, e l'area eventi. Il percorso inizia fuori dal padiglione con la splendida mostra fotografica di Sebastião Salgado, straordinario interprete degli uomini e dei luoghi dove il caffè viene coltivato.

⁶ Cluster del Caffè / Expo 2015 Milano / Area complessiva: 4.427 mq / Area espositiva: 1.250 mq / Aree comuni: 3.000 mq / Area eventi: 122 mq // SVILUPPO CONCEPT / Cluster International Workshop 2012 / (Politecnico di Milano) / Università coinvolte: Politecnico di Milano (Italy) con FAU Universidade de São Paulo (Brazil) / COORDINAMENTO, IDEAZIONE E PROGETTO (Politecnico di Milano) Progettisti - Alessandro Colombo, Stefan Vieths (Politecnico di Milano), illy Collaboratori - Francesca Rapisarda, Alexandre Hepner, Maddalena Nakato Mainini, Silvia Pomodoro / COSTRUZIONE / Costruttore - Bilfinger Sielv Facility Management S.R.L / Progettazione Esecutiva - AEGIS – Cantarelli & Partners / MOSTRA TEMATICA / Contenuti Scientifici - Università Commerciale "Luigi Bocconi", Università Del Caffè / Illy / Responsabile scientifico e Coordinatore Progetto - Chiara Mauri, Università del Caffè / illy, / Ricercatori principali - Chiara Mauri, Roberto Nicolò Viganò, Università del Caffè / illy / Progetto Grafico – Leftloft.

Il Salone del Mobile, che il prossimo anno compirà 60 anni, è un altro caposaldo dello sviluppo del design a Milano, che vede nel *Compasso d'Oro* il premio più prestigioso nel campo (con il prossimo anno si avrà anche l'apertura dell'ADI Design Museum, "casa" del *Compasso d'Oro* e della sua collezione in un nuovo luogo già destinato a diventare una delle centralità di Milano).

Nel 2019 il Salone del Mobile di Milano ha coperto una superficie espositiva di 145.328,50 mq raccogliendo 1.338 espositori, 372.151 visitatori dei quali 325.500 erano operatori professionali. Nell'anno del cinquecentesimo anniversario della morte di Leonardo da Vinci, il Salone ha voluto tributare un omaggio a quello che, come abbiamo visto, è uno dei personaggi chiave della nostra cultura. *De signo_La cultura del design italiano prima e dopo Leonardo* è il titolo dell'installazione (figure 5, 6, 7) che ci ha visto coinvolti per celebrare la sua opera, ma soprattutto il suo lascito alla cultura del progettare e del saper fare, coniugando in modo coinvolgente ed emozionante i linguaggi del cinema e della scenografia teatrale, ospitando uno *show* di immagini e musica in cui si raccontava la progettualità di Leonardo e l'industriosità delle botteghe e delle officine rinascimentali in relazione al saper fare e al progettare delle imprese del design contemporaneo, tutto nel segno italiano della cultura della bellezza. L'installazione, ideata da Davide Rampello e progettata da chi scrive con Paola Garbuglio, ha occupato uno spazio di 400 metri quadri ed è stata caratterizzata da una scenografia monumentale dominata da due portali realizzati in legno, interamente a mano, da maestri scultori e pittori, ispirati a disegni e studi originali del Bramante, l'architetto più prestigioso a Milano all'epoca di Leonardo. All'interno, due palchi teatrali contrapposti hanno rappresentato studi di prospettive di città ideali rinascimentali, rispettivamente di Firenze e Milano. Questi erano incorniciati da un colonnato di lesene angolari e bassorilievi di festoni vegetali che correvano lungo tutto il perimetro ottagonale interno della struttura, a richiamo delle trame decorative della Sala delle Asse del Castello Sforzesco. Il progetto scenografico ha fatto da contraltare ai 4 schermi di dimensioni cinematografiche dove ha preso vita lo *show* di musica e immagini che ha avvolto i visitatori nella narrazione della storia del design italiano, con una voce narrante d'eccezione, quella dell'attore Diego Abatantuono. Quasi *summa* del pensiero leonardesco, compare nella *performance* la sua frase "l'amore per tutto questo". Anche 500 anni dopo è proprio l'amore per tutto questo che ci muove nell'affrontare la sfida per disegnare un futuro che, come anche l'ONU ha voluto ricordarci, non si può affrontare se non raggiungendo i 17 obiettivi che ci permetteranno di realizzare un mondo migliore e, soprattutto, sostenibile.⁷

Noi certo, come progettisti, non possiamo sicuramente risolvere tutti i problemi del mondo, ma possiamo contribuire a migliorare la qualità del nostro ambiente e delle nostre vite, anche con piccoli passi, che vadano però nella giusta direzione. Per questo motivo vogliamo qui ricordare un progetto di molti – ben 30 – anni fa, un progetto di piccolissime dimensioni, ma che reputiamo proprio per questo significativo.

Si tratta del progetto realizzato per il concorso internazionale di design indetto dalla Japan Design Foundation nel 1990, che abbiamo avuto la fortuna di vincere con una proposta semplice ma che, a

⁷ L'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile, adottata da tutti gli Stati membri delle Nazioni Unite nel 2015, fornisce un progetto condiviso per la pace e la prosperità per le persone e il pianeta, ora e in futuro. Al centro ci sono i 17 obiettivi di sviluppo sostenibile (SDGS), che sono un appello urgente all'azione di tutti i Paesi – sviluppati e in via di sviluppo – in un partenariato globale. Essi riconoscono che porre fine alla povertà e ad altre privazioni deve andare di pari passo con strategie che migliorino la salute e l'istruzione, riducano le disuguaglianze e spronino la crescita economica, il tutto affrontando il cambiamento climatico e lavorando per preservare i nostri oceani e foreste (<https://sdgs.un.org/goals>).

tanti anni di distanza, crediamo mantenga intatta la propria forza e che, forse meglio oggi di allora, trova nella cultura e nella sensibilità ambientale diffusa la propria collocazione.⁸

Una cartolina di cartone (figura 8) contiene una pastiglia di torba disidratata ed un seme. Aggiungendo un po' di acqua e seguendo le istruzioni della cartolina, è possibile in pochi giorni far nascere una piccola pianta. Lo scopo della cartolina sarà così immediatamente evidente a tutti. Una cosa viva è stata spedita e ricevuta.

Alla "cartolina Terra" viene affidato un messaggio di vita universalmente riconosciuto, seppur declinato nelle mille sfumature di una società multietnica e multiculturale. Veicolo di conoscenza tra i popoli attraverso l'uso di differenti semi, frutto di culture, territori e mondi diversi, si rivolge ad utilizzatori di ogni età, cultura e nazione, per raccontare e ricordare il principio semplice della vita sul nostro pianeta. Seguendo le istruzioni riportate sulla cartolina ripercorriamo le fasi di un rito antico per ritrovare il primitivo valore della terra. Riscopriamo l'importanza del seme da cui si genera la vita, della terra che ospita la vita, dell'acqua che alimenta la vita, del buio e della luce che regolano i ritmi della vita.

La "cartolina Terra" sottolinea e mette in relazione due aspetti tipici della vita moderna: lo sviluppo della comunicazione tra i popoli per mezzo di messaggi "leggeri" e il bisogno di riscoprire i valori della terra per mezzo di una "tecnologia colta".

Dopo l'uso la cartolina, con la sua piccola pianta, dovrà essere dispersa nell'ambiente per ritornare alla terra, svilupparsi e diventare fiore, arbusto albero, frutto. Così il senso stesso dell'oggetto sarà compiuto.

Crediamo che questo sia il miglior messaggio che possa accompagnare il disegno del futuro, in termini di sviluppo, innovazione, sostenibilità e bellezza.

⁸ TERRA: INSTRUCTIONS FOR USE / Progetto per comunicare via posta cosa sia la terra. / Major of Osaka City Prize, 1990. / Design Alessandro Colombo e Paola Garbuglio. / Terrapostcard è un prodotto industriale brevettato totalmente riciclabile. / Prodotto e distribuito da Terra srl. / www.terrapostcard.com. Questo progetto ha preso parte a molte mostre internazionali di design, fra le quali: _Re(f)use Exhibitions: San Francisco, 1997 – Stuttgart, Design Center, 1997 – Breda, Museum De Beerd, 1997 – Utrecht, 1997 – Ghent, 1998 – Los Angeles, Design Centre, 1998 – Copenhagen, Dansk Design Center, 1999. _Riusi, Partecipazioni Internazionali, ICSID, XVIII Triennale di Milano, 1992. _Cantico, Museo della Permanente, Milano, 2000.

Corredo iconografico



Figura 1: Antonello da Messina, *San Girolamo nello studio* (immagine di pubblico dominio: commons.wikimedia.org).

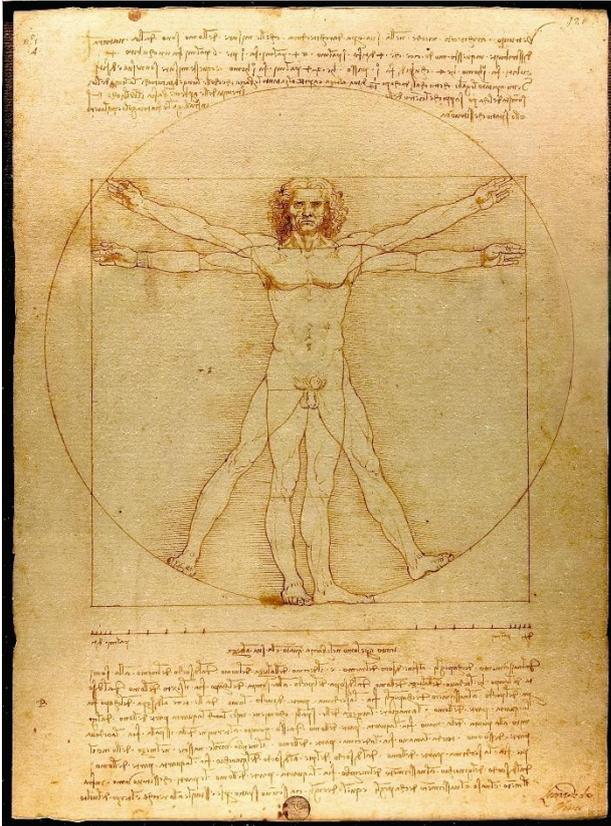


Figura 2: Leonardo da Vinci, Uomo vitruviano (immagine di pubblico dominio: commons.wikimedia.org).

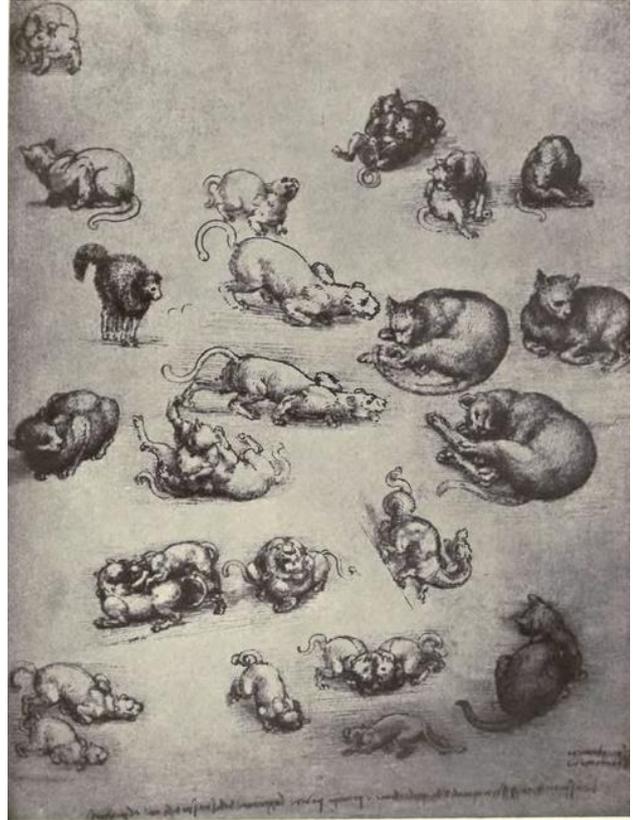


Figura 3: Leonardo da Vinci, Studi di animali (immagine di pubblico dominio: commons.wikimedia.org).

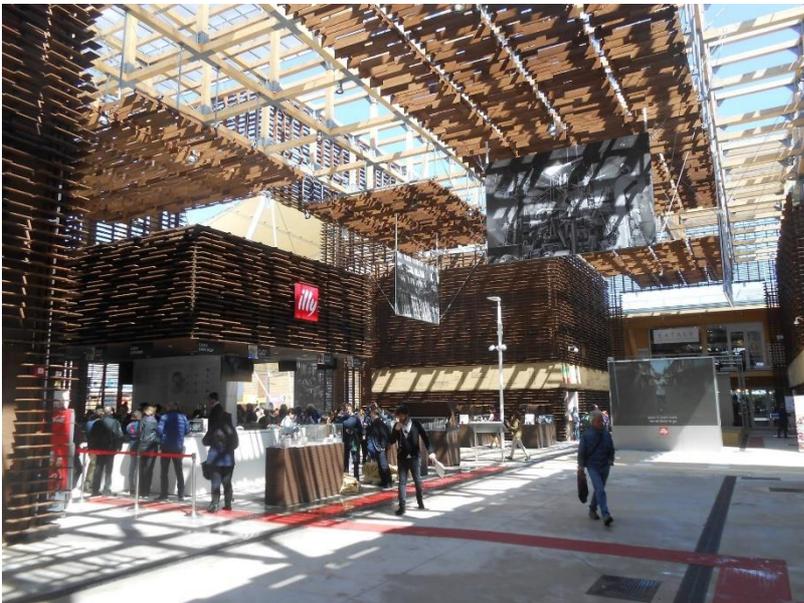


Figura 4: Cluster del Caffè, Expo 2015 Milano.

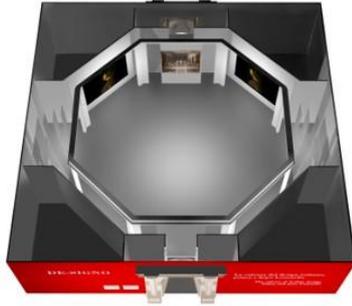


Figura 5: Installazione DE-SIGNO.



Figura 6: Installazione DE-SIGNO.



Figura 7: Installazione DE-SIGNO.

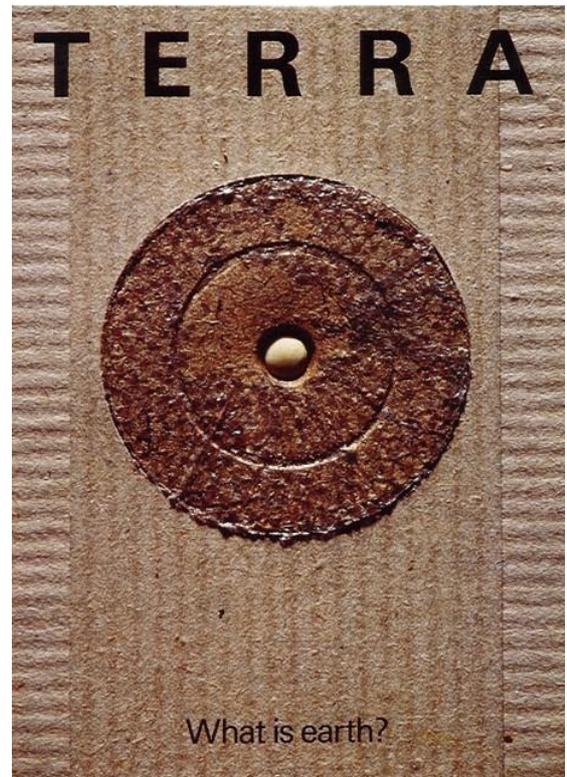


Figura 8: "Cartolina Terra".

IL CARAVAGGIO DA ROMA ALLA SICILIA, PASSANDO PER MALTA

Luigi G. de Anna

Università di Turku

deanna@utu.fi

In Italia è stato annunciato un nuovo film sul pittore Michelangelo Merisi, detto *il Caravaggio*, nato a Milano il 29 settembre del 1571, di cui nel 2010 si è celebrato il quattrocentesimo anniversario della morte. Le riprese de *L'Ombra di Caravaggio* sono iniziate il 21 settembre del 2020 a Napoli. Il film, in formato televisivo, è scritto, diretto e interpretato da Michele Placido con la sceneggiatura di Sandro Petraglia, Fidel Signorile e dello stesso Placido. Il pittore è interpretato da Riccardo Scamarcio. Caravaggio era già comparso sui teleschermi nel 2008 in una miniserie con la regia di Angelo Longoni. Il personaggio si presta bene alla ricostruzione cinematografica, avendo tutti gli elementi dell'avventura e della passione.

Il periodo più felice nella vita di Michelangelo Merisi fu certamente quello romano (1600-1606), ricco di commissioni e di affermazioni, ma anche di polemiche e di ostilità dei colleghi. Il Caravaggio a Roma si lascia infatti dominare dal suo carattere, «fiero, irrequieto, turbolento, sensuale, attaccabrighe», come lo definisce il biografo Fortunato Bellonzi¹.

L'evento che segnerà definitivamente la vita del Caravaggio è l'uccisione, da parte del pittore, di Ranuccio Tomassoni nella primavera del 1606. Michelangelo e Ranuccio si incontrano in quel composito ambiente di ex militari, veri e propri bravi, e artisti dalla vita sregolata, che fiorisce nella Roma di fine Cinquecento. Frequentano gli stessi potenti, le stesse osterie e le stesse prostitute e cortigiane. Il primo documento che mette in relazione Michelangelo con Ranuccio è del 5 settembre del 1599, quando il pittore è accusato di aver infastidito e insolentito Felice Silani, probabilmente una cortigiana, presso la cui abitazione scoppiano spesso litigi che coinvolgevano il Caravaggio e Ranuccio Tomassoni, oltre al pittore Onorio Longhi².

La rissa tra il Merisi e il Tomassoni scoppia per futili motivi il 28 maggio del 1606 in Campo Marzio a Roma. I due si battono con la spada e Ranuccio muore per la ferita riportata. Uccidendo Ranuccio, il Caravaggio si espone all'ira e alla vendetta dei suoi fratelli, che costituivano a Roma un vero e proprio clan di violenti. Quella dei Tomassoni è una famiglia di notabili di Terni, originariamente facente parte dei *popolari* o *Banderari*, e cioè del ceto medio. In conseguenza di questo, il Caravaggio dovrà lasciare Roma in tutta fretta, rifugiandosi a Napoli, da dove proseguirà per l'isola di Malta, dove giunse il 12 luglio del 1607. Quando esattamente sia nata l'idea di trasferirsi nell'isola non sappiamo, certamente essa non era però dovuta ad una sua improvvisa vocazione, lontani come erano il suo stile di vita e la sua spiritualità da quelli degli Ospedalieri. A Malta il Caravaggio dipinse alcune importanti opere, tra cui la famosa *Decollazione di San Giovanni Battista*. In virtù dei suoi meriti artistici venne ammesso nell'Ordine come *Cavaliere di Obbedienza (in gradum obedientiae)* il 14 luglio del 1608, e non *di Grazia*, come spesso indicato da chi si è occupato di lui. La sua militanza come Cavaliere fu però breve, infatti prima della fine di agosto è rinchiuso nel Forte S. Angelo. Il 6 ottobre del 1608 Fra' Hieronymus Varays, procuratore fiscale, in pratica il pubblico ministero, informa l'Ordinario Venerabile Consiglio che il Cavaliere Fra' Michelangelo Merisi da Caravaggio era evaso dal Forte S. Angelo ed era fuggito all'estero.

¹ F. Bellonzi, *Pittura italiana*, 4 voll., Milano 1960, IV, p. 53.

² S. Macioce, *Michelangelo Merisi da Caravaggio. Documenti, fonti e inventari 1513-1875* (II ed. corretta, integrata e aggiornata), Roma 2010, p. 112.

Che cosa era successo di così grave da portare Michelangelo nella prigione del Forte? Per molto tempo non si è saputo con sicurezza che cosa avesse provocato il suo arresto. La responsabilità è comunque ancora una volta del turbolento pittore, infatti già il suo biografo secentesco Pietro Bellori aveva scritto che Michelangelo aveva offeso e ferito un nobile confratello in occasione di una rissa.³ Oggi sappiamo con sicurezza che cosa realmente avvenne in quella calda notte d'estate. Il merito va a un docente dell'università di Malta, Keith Sciberras, il quale nel 2002 pubblicò sul *Burlington Magazine* i risultati di una ricerca condotta negli archivi dell'Ordine, custoditi presso la Biblioteca Nazionale di Malta. Il suo studio dimostra chiaramente come la colpa del Caravaggio consistesse semplicemente nell'aver partecipato verso la metà di agosto ad una rissa: si cita a riguardo un documento dell'Ordine, frutto di una inchiesta ordinata dal Gran Maestro e dal venerabile Consiglio il 19 agosto del 1608, che riguardava un *tumulto* notturno accaduto la notte precedente, cui avevano partecipato sei Cavalieri. Costoro avevano cercato di sfondare la porta della residenza di un confratello, Fra' Prospero Coppini. Non sono dati altri dettagli, ma in seguito si preciserà che nella chiassata l'astigiano Fra' Giovanni Rodomonte Roero, conte della Vezza, era rimasto ferito⁴. Grazie a Sciberras, siamo informati anche sui nomi degli altri partecipanti, che sono il diacono Giovanni Pietro de Ponte, i novizi Giovanni Pecci e Francesco Benzi, e due Cavalieri, Fra' Giulio Accarigi e Fra' Giovanni Battista Scaravello.

Per investigare sull'accaduto venne istituita una commissione, di cui facevano parte Fra' Philiberto de Matha, Fra' Giovanni Gomes de Azevedo e Antonio Turrensi J.U.D⁵. Il 27 agosto 1608 essa sottopose il suo primo rapporto al Venerabile Consiglio: la commissione dichiara l'esistenza di sufficiente evidenza per giustificare un procedimento contro «Fratres Joannem Petrum de Ponte diaconum [et] Michaellem Angelum». Su richiesta del procuratore fiscale, il Venerabile Consiglio invita la Commissione a raccogliere ulteriori prove in modo da poter iniziare la procedura contro il de Ponte e il Caravaggio, ma anche altri che potessero aver con loro concorso all'aggressione. La conclusione cui giunge la Commissione porta la data del 27 novembre. Il Diacono Giovanni Pietro de Ponte, giudicato essere il capo del gruppo di facinorosi e feritore del conte Roero (quindi tale non era Caravaggio), viene condannato alla privazione dell'abito, cioè all'espulsione dall'Ordine. Si procedette rapidamente alla *privatio habitus* di Giovanni de Ponte e lo stesso giorno la scena si ripeté con il Caravaggio⁶, il quale però non venne privato dell'abito per la sua partecipazione alla rissa, ma per avere abbandonato l'isola senza permesso. Quella della privazione dell'abito era una prassi in uso già dal XIII secolo, quando il Gran Maestro Nicholas de Lorgue (1278-1288) aveva decretato che «Gli è cosa indegna, che coloro, che s'imbrattano di gravissima scelleratezza, vadino ornati dell'Habito dell'Ordine nostro»⁷.

Di conseguenza il 1° dicembre del 1608 venne pubblicamente messa in atto la *privatio habitus*, che si concludeva con l'espulsione del Caravaggio dall'Ordine «tamquam membrum putridum et foeditum». Michelangelo dunque, ancora una volta, si era messo nei guai. Guai seri, perché aveva ora a che fare con un'autorità tra le più severe dell'Europa cristiana. Se è vero che l'artista godeva

³ G. P. Bellori, *Vita di Michelangelo Merigii da Caravaggio pittore*, in: *Vite dei Pittori, Scultori ed Architetti moderni*, 3 voll., Pisa 1821 (1ª ed. 1672), I, p. 217.

⁴ K. Sciberras, *Frater Michael Angelus in tumultu: the cause of Caravaggio's imprisonment in Malta*, *The Burlington Magazine*, vol. 145 (April 2002), pp. 229-232, in particolare v. p. 229.

⁵ Citato in Sciberras, *Frater Michael Angelus*, cit., p. 232; anche in P. Farrugia Randon, *Caravaggio Knight of Malta*, Malta 2006 (1ª ed. 2004), p. 287 e Macioce, *Michelangelo Merisi*, cit., p. 248.

⁶ Citato in Farrugia Randon, *Caravaggio*, cit., pp. 290-291; cfr. anche Macioce, *Michelangelo Merisi*, cit., p. 251. L'originale è in J. Azzopardi, *Documentary Sources on Caravaggio's stay in Malta*, in: P. Farrugia Randon (ed.), *Caravaggio in Malta*, Malta 1989, p. 36

⁷ Citato da E. Sammut, *The Trial of Caravaggio*, in: P. Farrugia Randon (ed.), *Caravaggio in Malta*, cit., p. 61.

del favore non solo del Gran Maestro Alof de Wignacourt (1547-1622) ma anche di importanti dignitari dell'Ordine, suoi committenti, è palese che Wignacourt non poteva far finta che nulla fosse successo. Il Caravaggio aveva infranto la disciplina dell'Ordine, il quale, non dimentichiamolo, oltre ad essere religioso è anche militare. È proprio questa esigenza di mantenere la disciplina tra soldati che imponeva rigide regole di comportamento, comprensibili se pensiamo alla necessità di conservare l'ubbidienza sulle navi che compivano le *carovane* nel Mediterraneo e in genere nelle spedizioni militari e poi, a terra, quando i Cavalieri prestavano servizio nell'isola con lunghi periodi di rilassamento.

Aver perdonato il Caravaggio avrebbe rappresentato uno strappo intollerabile alle regole della convivenza religiosa e militare. Per di più, a Malta tutti sapevano del trattamento di favore concesso al Merisi, non nobile di nascita, ammesso nell'Ordine in virtù di una particolare deroga. Caravaggio non resterà molto in prigione e verrà fatto evadere grazie proprio al favore del Gran Maestro. Possiamo ben immaginare il colloquio avvenuto in carcere tra il suo inviato e Michelangelo, al quale veniva offerta la possibilità di fuga, che avrebbe comportato la dolorosa espulsione, in alternativa ad una detenzione di alcuni anni; di conseguenza, è giustificabile la scelta fatta da Michelangelo di accettare l'offerta e di abbandonare l'isola.

D'altra parte, cosa poteva attendersi il Wignacourt da Michelangelo Merisi? Costui, all'atto dell'investitura cavalleresca, aveva giurato di fronte alle sante reliquie di difendere e onorare la Santa Fede, i poveri, le vedove e gli orfani. L'uomo che aveva peccato innumerevoli volte con le donne, e forse non solo con esse, che aveva estratto la spada non per battersi contro gli Infedeli, ma in baruffe da strada, che aveva rappresentato i Santi servendosi di corpi segnati dal peccato o dall'ignominia; poteva insomma quest'uomo veramente redimersi e diventare quello che la Sacra Religione gli imponeva di essere?

Ovviamente non vi riuscì, anche se certamente, affascinato dall'atmosfera del convento giovanita, ci provò. In realtà il crimine di cui si macchiò a Malta fu ben poca cosa, considerato che non fu neppure direttamente responsabile del ferimento, o comunque non fu il solo ad esserlo: sotto altri cieli se la sarebbe cavata con una notte in guardina. Ma a Malta era diverso. A Malta egli era un Cavaliere, e come tale doveva comportarsi.

È stato supposto che Caravaggio si fosse macchiato addirittura di un qualche nuovo crimine: Vincenzo Pacelli affermò nel 1996 che la sua detenzione sarebbe avvenuta per un crimine la cui natura non può essere neppure indicata⁸. Probabilmente qui si vuol far riferimento alla supposta omosessualità del Caravaggio, o addirittura alla pedofilia, che però, sicuramente per il periodo maltese, non ha alcun riscontro documentario. Andrebbe invece colta con maggiore evidenza la ragione che potremmo definire 'ideologica' dell'espulsione del Caravaggio. A parte il crimine effettivamente commesso, a parte il desiderio della gerarchia di liberarsi di un imbarazzante testimone della propria imprevidenza nel fare ammissioni, resta il rigetto di un organismo cavalleresco nei confronti di chi ad esso per natura, comportamento e vocazione, non apparteneva. Se esiste indubbiamente un senso di esagerato orgoglio per l'onore, offeso dal Caravaggio nella ferita inflitta ad un conte, esiste anche un tentativo molto articolato nella cultura cavalleresca del tempo di recuperare i valori e le idealità del *miles* medievale. Luigi Michele de Palma, in un suo bellissimo

⁸ Secondo Vincenzo Pacelli, professore ordinario di Storia dell'Arte moderna presso la facoltà di lettere e filosofia dell'università Federico II di Napoli, Caravaggio venne espulso dall'Ordine senza che ne fosse data una motivazione (ma sappiamo che questo non corrisponde al vero) e prosegue: «Il sospetto è quello di un'omertosa pruderie, tesa a velare un crimine di natura sessuale o comunque commesso sullo sfondo di pratiche illecite (prostituzione, concubinato, pederastia), ufficialmente proibite dal voto di castità, ma di fatto ampiamente diffuse in tutta la casta» (V. Pacelli, *L'ultimo Caravaggio. 1606-1610. Il giallo della morte: omicidio di Stato?* Todi 2002, p. 227).

saggio, cita un documento che tratteggia il tipo dell'ideale cavaliere moderno, animato dallo spirito della nuova crociata: è uno scritto dato alle stampe nel 1623 da Fra' Tommaso da Novara, Custode del Monte Sion, riguardante il rito di investitura dei Cavalieri del Santo Sepolcro. Sono elencate le virtù che il neofita deve possedere: tra i suoi compiti spiccano quello della difesa della Chiesa dai nemici interni (eretici e scismatici) ed esterni (gli infedeli). Il Cavaliere deve rifiutare il gioco d'azzardo e i duelli e le altre passioni 'diaboliche'⁹. A questo modello il Caravaggio non corrispondeva affatto.

Michelangelo evade dal carcere di Forte S. Angelo verso la fine di settembre, ma solo il 6 ottobre il Venerabile Consiglio è informato della fuga, cioè quando il pittore con tutta probabilità era già al sicuro, a Siracusa. Questo ci conferma nell'ipotesi che egli sia stato fatto tacitamente allontanare: solo quando era ben lontano da Malta la sua evasione venne ufficialmente comunicata. È la logica a confermarci che l'Ordine, una volta andatosene il Caravaggio da Malta, non avesse più alcun interesse a perseguirlo.

Invece, a cominciare da alcuni dei suoi biografi secenteschi, per finire con studi e articoli comparsi o ristampati in occasione delle celebrazioni del 2010, è stata avanzata la tesi che dopo la fuga del Caravaggio da Malta i Cavalieri si siano messi al suo inseguimento per fare giustizia oppure, secondo alcuni, addirittura per ucciderlo. Questa tesi è stata in tempi recenti sostenuta soprattutto da Vincenzo Pacelli e da Andrew Graham-Dixon¹⁰, le cui argomentazioni hanno trovato larga eco in scritti che appaiono nel *mare magnum* dell'internet. In sintesi, il Caravaggio sarebbe stato, già al suo arrivo in Sicilia, minacciato dai Cavalieri, che nel 1609 lo avrebbero raggiunto a Napoli, ferendolo gravemente mentre si trova nell'osteria del Cerriglio. È stata anche avanzata l'ipotesi che i sicari dei Cavalieri continuassero a inseguirlo quando cercò di raggiungere Roma via mare. Come è noto, il Caravaggio muore, probabilmente a Porto Ercole, il 18 luglio del 1610, dopo essere partito da Napoli alla volta di Roma, dove lo attendeva il perdono per il delitto commesso. Questa teoria non poggia né su documentazioni attendibili, né sulla logica. Perché mai i Cavalieri, se davvero avessero voluto punire il pittore, non lo fecero mentre si trovava a Malta? Se, come sostiene Pacelli, ci fu una congiura di Stato ordita dall'Ordine di Malta e dalla Chiesa di Roma, perché lo lasciarono evadere dall'isola? È assurdo pensare che prima gli si permise di fuggire, poi ci si mise ad inseguirlo per mezza Italia. Eppure il Caravaggio fu veramente minacciato e, arrivato in Sicilia, ebbe tutte le ragioni di temere di essere raggiunto e ucciso. A minacciarlo non erano però i Cavalieri, bensì i fratelli di quel Ranuccio Tomassoni che egli aveva ucciso a Roma qualche anno prima: in quel momento essi ritenevano di poter finalmente attuare la loro vendetta, non essendo l'assassino di Ranuccio più difeso dall'Ordine dei Cavalieri¹¹.

Alla Sicilia ci riporta un episodio poco conosciuto, legato sempre al pittore. Dobbiamo premettere, come c'informa uno studioso del Caravaggio, Michele Cuppone, che i più recenti studi tendono ad escludere quanto avevano asserito i biografi Giovanni Baglione e G.P. Bellori, e cioè che il pittore si era fermato a Palermo «perché la *Natività* dell'oratorio di San Lorenzo è per tutta una serie di motivi (anche tecnico-oggettivi) da identificarsi con il quadro, di analoghe misure ma soggetto non specificato, richiesto a Caravaggio a Roma, nel 1600, da un personaggio (Fabio Nuti) in contatto con l'oratorio palermitano»¹². Il quadro fu dunque dipinto a Roma e poi mandato a Palermo e non eseguito in Sicilia. Il soggiorno siciliano del Caravaggio fu sostanzialmente messinese e non

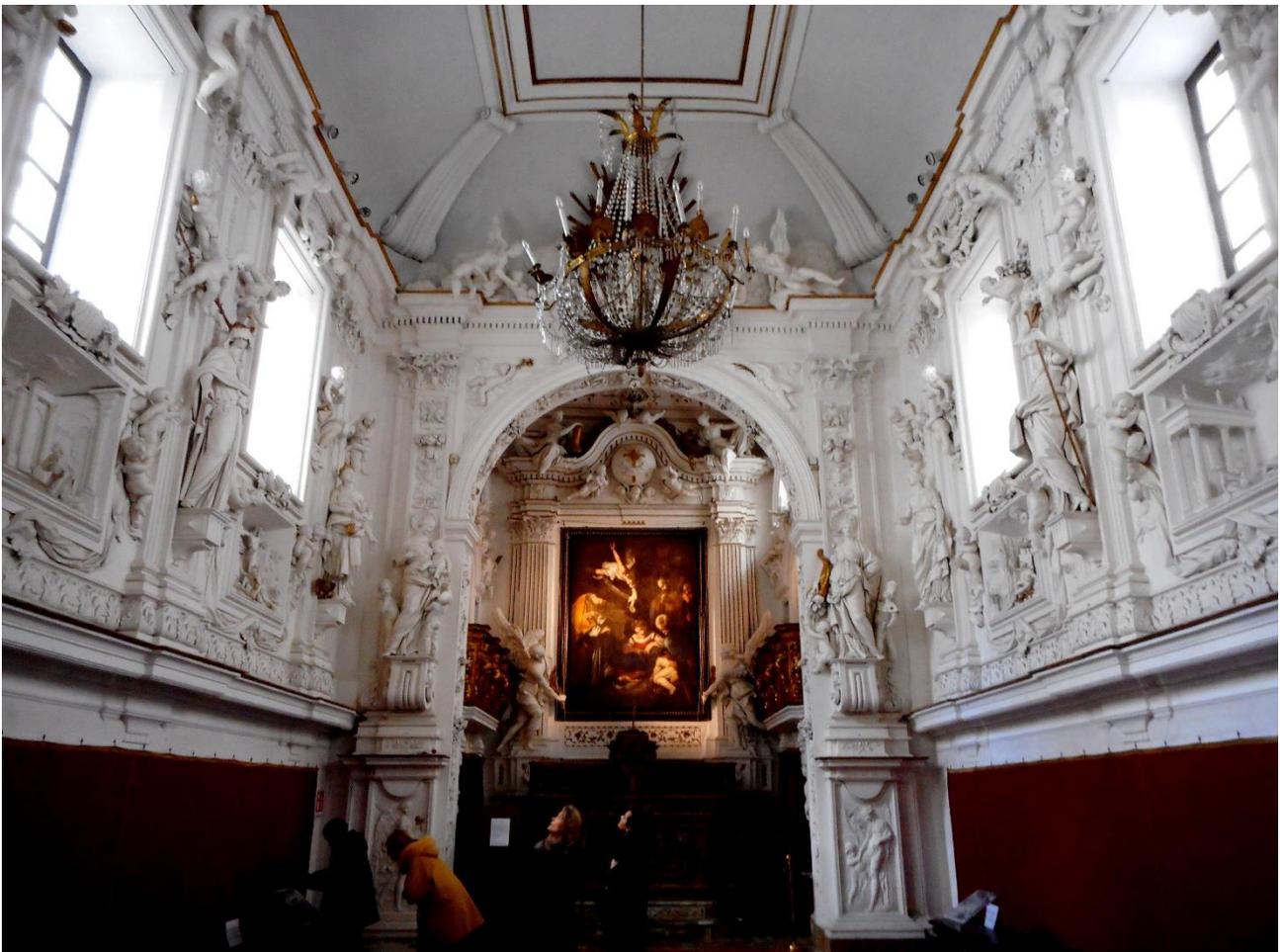
⁹ L. M. De Palma, *Il Frate Cavaliere. Il tipo ideale del Giovannita fra medioevo ed età moderna*, Bari 2007, pp. 67-68.

¹⁰ A. Graham-Dixon, *Caravaggio. A Life Sacred and Profane*, London 2010.

¹¹ Su questa nostra ipotesi vedi quanto abbiamo scritto in: L. G. de Anna, *Il Caravaggio e l'Ordine di Malta*, Chieti 2015.

¹² Lettera di Michele Cuppone del 3 maggio 2018; v. il suo articolo *La Natività di Palermo: prima pala d'altare per Caravaggio?*, Valori Tattili, 9, 2017, pp. 61-83.

palermitano¹³. Questa *Natività*, conservata a Palermo nell'Oratorio di San Lorenzo, ebbe un triste destino. Il dipinto venne trafugato nella notte tra il 17 e il 18 ottobre del 1969 e non è stato più ritrovato. Sulla sua scomparsa ha indagato la Commissione parlamentare antimafia. È stata avanzata l'ipotesi che sia stato parcellizzato e che alcune parti siano finite nel Sud-est asiatico o in Giappone¹⁴. Secondo altri, il quadro fu invece bruciato dagli sprovveduti ladri perché sarebbe stato da loro danneggiato così da divenire, di conseguenza, invendibile. Il furto era stato commesso da alcuni ladruncoli, che avevano facilmente aggirato i quasi inesistenti sistemi di protezione. La mafia, nella persona del boss della cupola siciliana Gaetano Badalamenti, venuta a conoscenza, tramite la stampa, del valore del dipinto, con eccezionale rapidità identificò i malviventi e si fece cedere il quadro, che nei primi mesi del 1970 prese la via della Svizzera, caricato su un camion che portava frutta¹⁵. Qui venne frazionato in più parti. Questo è quanto ha potuto appurare la Commissione antimafia. Non corrisponde quindi al vero che la *Natività* venisse esposta a mo' di stendardo nelle riunioni della cupola mafiosa. Purtroppo anche la copia posseduta dal gerarca fascista Luigi Federzoni è andata perduta a causa delle ruberie che seguirono l'8 settembre. *Habent sua fata libelli*, dicevano gli antichi, ma anche i dipinti hanno un loro destino...



**Interno dell'Oratorio di San Lorenzo (immagine di pubblico dominio: commons.wikimedia.org):
al centro la copia della *Natività* di Caravaggio, trafugata nel 1969 e mai più ritrovata.**

¹³ Cuppone, *La Natività di Palermo*, cit., p. 71.

¹⁴ Lettera di Michele Cuppone del 4 maggio 2018.

¹⁵ Su Badalamenti, vedi S. Lupo, *Storia della mafia dalle origini ai giorni nostri*, Roma 1993, passim.



Caravaggio, *Decollazione di San Giovanni Battista* (immagine di pubblico dominio: commons.wikimedia.org). L'opera è conservata nell'Oratorio di San Giovanni Battista dei Cavalieri nella Concattedrale di San Giovanni a La Valletta (Malta)

SULLE TRACCE DI LENIN: LE LETTERE SCANDINAVE E IL MITO NORDICO INTERPRETATO DA LUIGI BARZINI (1920-1921)

Andrea Rizzi

Università di Turku

andrea.rizzi980@gmail.com

1. La Scandinavia tra guerra e dopoguerra: da transito a osservatorio e confine

C'era una volta un inglese che andava matto per le rivoluzioni. Quando sentiva che una città minacciava di fare le barricate, fissava una camera con una finestra che desse sulla piazza principale, prendeva il treno e correva là a godersi lo spettacolo. Calata la tela egli rifaceva le valigie e ripartiva; andava magari agli antipodi, pure di ritrovarsi in mezzo alle schioppettate e alla sassaiuola. Quell'inglese non deve essere mai stato in Scandinavia, mai nelle cittadine pacifiche, che si levano tra la solitudine delle pinete e dei fjordi¹.

Con questo aneddoto e una punta di ironia Mario Borsa, giornalista e corrispondente del quotidiano «Il Secolo», in viaggio per le regioni nordiche nel lontano 1899, interpretava correttamente le scarse pulsioni rivoluzionarie che attraversavano, più di un secolo fa, la Scandinavia.

Nella realtà quei luoghi conosciuti e ammirati per la loro straordinaria natura incontaminata, le lunghe notti boreali, le brevi e vivaci stagioni estive, la generale agiatezza della popolazione, con il nuovo secolo e con lo scoppio del primo conflitto mondiale, pur in assenza di tali passioni politiche, divennero zona franca di transito per idee e uomini propriamente rivoluzionari.

Del resto, gli itinerari dei viaggiatori durante il conflitto 1914-18 erano pressoché obbligati e la Scandinavia rappresentava il passaggio necessario al collegamento tra l'Europa occidentale, la Russia e l'Asia.

Proprio per la regione scandinava era transitato uno dei più noti rivoluzionari della storia del XX secolo. Il 9 aprile 1917 Vladimir Ilyich Ulyanov, conosciuto come Lenin, accompagnato da sua moglie Nadezhda Krupskaya e da un gruppo di trenta fedelissimi del suo *entourage*, dopo essere partito dalla stazione di Zurigo, dove si trovava in esilio, si diresse verso il Nord Europa, per raggiungere Pietrogrado (ora San Pietroburgo). L'itinerario del convoglio, che per i vagoni occupati dai rivoluzionari aveva ottenuto i benefici dell'extraterritorialità dalle autorità tedesche, interessate a fomentare l'indebolimento interno del fronte russo, seguì un percorso obbligato: da Zurigo il treno si mosse all'interno dei territori tedeschi fino a Sassnitz e all'isola di Rügen, dove il gruppo si imbarcò per Copenaghen, per poi giungere a Stoccolma. Dalla capitale della neutrale Svezia, Lenin e i suoi compagni si diressero al nord del golfo di Botnia. In diverse tappe, transitando per la recentissima linea ferroviaria di Haparanda, entrarono in territorio russo a Tornio – ancora facente parte della Russia fino al 6 dicembre 1917, data di indipendenza della Finlandia – raggiungendo prima Helsinki e quindi la Stazione (di) Finlandia di Pietrogrado: si celebrava così, il 16 aprile 1917, la fine di un esilio durato dodici anni².

Il seguito è cosa nota: l'arrivo di Lenin in una Russia in piena fase rivoluzionaria, dopo i moti del febbraio 1917 (marzo nel calendario gregoriano) che avevano portato all'abdicazione dello Zar Nicola II, dove si era insediato un debole governo provvisorio – guidato fino al luglio dal principe L'vov e successivamente da Kerenskij – con lo scopo di mantenere la Russia fra i belligeranti dell'Intesa, favorì un nuovo atto rivoluzionario che, nell'ottobre 1917 (novembre nel calendario

¹ Borsa, 1902: 64.

² Gerwarth, 2016: 38-65.

gregoriano), porterà al potere i bolscevichi, sulle basi teoriche tracciate da Lenin nelle cosiddette "tesi di aprile"³.

La dimensione di transito, acquisita dalla Scandinavia durante la Grande Guerra, venne descritta anche da altri viaggiatori meno noti, costretti ad aggirare le linee dei combattimenti, percorrendo i neutrali territori scandinavi.

Guelfo Civinini, corrispondente itinerante del «Corriere della Sera» tra il 1915 ed il 1916, narrava che per raggiungere Milano da Bucarest era necessario passare per la Lapponia e come questo viaggio contribuì alla realizzazione di un vero e proprio *melting pot* di uomini ed etnie, nelle piccole e sperdute stazioni ferroviarie svedesi e russo-finlandesi:

Il breve fiume di Lapponia fin allora ignorato si fece un nome: balzò d'un tratto dalla geografia alla storia. Alla sua foce la guerra avviò e congiunse le strade di mezzo mondo. Haparanda è oggi una piccola cosmopoli che si rinnova ogni giorno. Tutte le lingue si incrociano dinanzi ai banchi della dogana, ai tavoli dei funzionari della polizia di frontiera, nelle conversazioni dei viaggiatori che passeggiano sul marciapiede della stazioncina ancora in costruzione. Si fanno degli incontri inattesi, ma che non meravigliano. A Tornea⁴ ho ritrovato il commendatore Cucchi Boasso, che lasciai pochi mesi fa nostro ministro a Sofia, e che ora, per la transiberiana, va ambasciatore a Tokio. Vi ho ritrovato due colleghi inglesi che lasciai due anni fa a Uskub, e che vanno al Caucaso. Con me viaggiano due amici serbi, che vidi quest'estate a Nisc e che vanno a Corfù: e tornano in Italia quei due bravi figliuoli, i soldati Angella e Noè, che fatti prigionieri dagli austriaci sul Monte San Michele e, portati a lavorare nelle trincee nell'interno della Serbia invasa, fuggirono... Ci sono belgi, francesi, americani, giapponesi: c'è persino un indiano: chi sa di dove viene⁵.

Con la Rivoluzione russa la situazione geopolitica della Scandinavia si evolse gradualmente, a seguito dei cruciali eventi che segnarono la regione. L'affermazione del bolscevismo nell'ex Impero russo, portò notevoli conseguenze politiche, la più rilevante delle quali fu l'uscita della Russia dalla guerra, sancita dalla stipula del Trattato di pace separata di Brest-Litovsk, firmato il 3 marzo 1918 con le potenze degli Imperi centrali⁶.

Come parziale conseguenza del Trattato, nei mesi che seguirono si costituirono gli Stati Baltici⁷, mentre la Finlandia si era proclamata indipendente già ai primi di dicembre del 1917: l'indipendenza era stata confermata dallo stesso Lenin⁸.

I mutamenti geopolitici dell'ultimo anno di guerra e dei traumatici giorni di un dopoguerra che, per l'area baltica, è difficile definire tale, trasformarono la regione scandinava da terra di transito a terra di confine ideologico e militare.

L'utilizzo dei nuovi Stati, sorti dalla guerra quali tasselli di un "cordone sanitario" che si estendeva dal Mar Baltico al Mar Nero, mirante a contenere la diffusione nell'Europa centrale e occidentale del bolscevismo, fu uno dei capisaldi della politica perseguita dall'Intesa già nelle trattative di pace in corso a Parigi dal gennaio 1919, quale alternativa all'intervento militare⁹.

In quei mesi la Svezia e, non secondariamente, la Danimarca erano nazioni divenute centri politici e sociali che vedevano contrapposto tutto quel sistema di forze che si confrontava nel Nord Europa e

³ Graziosi, 2007: 67-131.

⁴ Tornio.

⁵ Civinini, 1917: 272-273.

⁶ Werth, 2000: 157-160; Graziosi, 2007: 102-114.

⁷ Bottoni, 2011: 58-60.

⁸ Jussila, Hentilä, Nevakivi, 2004: 106-133; Kirby, 1975: 203; Longo Adorno, 2014: 14-28.

⁹ Hovi, 1975; Duroselle, 1972: 32-33.

nella Russia rivoluzionaria. Stoccolma, con la fine della guerra, era divenuta centro di affluenza dei profughi provenienti dai diversi fronti. Nella capitale svedese si contrapponevano i rappresentanti della vecchia Russia zarista e gli emissari bolscevichi, i quali godevano di una notevole libertà d'azione, potendo utilizzare per la loro propaganda il giornale del locale Partito Comunista, il «Folkets Dagblad - Politiken», edito in svedese. Per le capitali scandinave transitavano gli emissari di Wilson e di tutte le Potenze occidentali che, necessariamente, volevano entrare in contatto *de facto* con i rappresentanti del bolscevismo. Accanto alle ragioni politiche, infatti, la regione scandinava e baltica presentava un indubbio interesse commerciale, nel tentativo di costituire posizioni privilegiate negli empori baltici, in attesa della riapertura di normali relazioni con l'ambito mercato russo¹⁰.

La Scandinavia quindi, tra il 1918 e il 1920, appariva un laboratorio politico e un mercato in piena evoluzione, dalle molteplici opportunità, in cui gli attori propriamente scandinavi avevano una parte comprimaria rispetto agli interessi e alla propaganda delle maggiori potenze mondiali.

Essa rappresentava soprattutto un'area non più periferica e impalpabile negli scacchieri della diplomazia internazionale, bensì uno snodo nevralgico che per politici, militari, diplomatici e giornalisti, divenne in pochi mesi un ideale osservatorio del caotico scenario russo e, a tutti gli effetti, una delle privilegiate porte d'accesso alla Russia rivoluzionaria.

Proprio l'interesse per la Rivoluzione russa, ormai istituzionalizzata, indusse Luigi Albertini, direttore del «Corriere della Sera», a concepire nella tarda estate del 1920 una serie di corrispondenze redatte da uno dei suoi più esperti inviati: Luigi Barzini. Irto di difficoltà era l'itinerario per ottenere i necessari permessi di ingresso nella Russia bolscevica, che passava ancora una volta per la Germania e attraverso le capitali scandinave.

2. Luigi Barzini e la storia di una corrispondenza mancata

Luigi Barzini (1874-1947) non era nuovo a corrispondenze da zone di guerra o da Paesi in rivoluzione. La sua carriera di giornalista e inviato per il «Corriere della Sera» gli aveva consentito di girare il mondo, per raccontare i principali rivolgimenti delle prime due decadi del Novecento, con inchieste e reportage giornalistici di prim'ordine¹¹. Nel primo dopoguerra – siamo nel 1920 – Barzini era ormai un giornalista esperto, un veterano della professione, conosciuto in Italia e nel mondo sia per i suoi articoli, sia per la frequentazione di un ambiente giornalistico elitario, con cui periodicamente si confrontava nel narrare i grandi fatti di guerra o di semplice cronaca. Era entrato nel quotidiano milanese nel 1899, giovanissimo e con scarsa esperienza della professione, per volontà e scommessa dell'allora segretario di redazione Luigi Albertini.

Grazie alla paterna tutela di Albertini e a un indubbio talento, Barzini era divenuto in pochi anni una delle firme più note del quotidiano milanese, riuscendo a conquistare con corrispondenze memorabili la fiducia di un vasto pubblico – si pensi a quella del terremoto di Messina, alle corrispondenze cinesi e giapponesi o al primo superamento in volo delle Alpi dello sfortunato Geo Chavez –, contribuendo a far divenire la testata milanese la maggiore in Italia, superando nella tiratura «Il Secolo»¹².

La capacità di precorrere la notizia, l'arguzia nell'ottenere informazioni riservate, l'abolizione del taccuino, l'uso della fotografia, unite a un'indubbia tenacia, furono alcuni degli elementi che consentirono al giornalista di realizzare *reportage* di grande eco, in grado di presentare al pubblico

¹⁰ Stoker, 2012.

¹¹ Colarizi, 2017.

¹² Murialdi, 1986: 97-104; Magrì, 2008: 21-164.

italiano, con eleganza e stile, un ventennio travagliato da guerre ed eventi, oltre che di saper illustrare con efficacia culture, aneddoti e modi di vita di popoli lontani, allora scarsamente presenti nei quotidiani e negli stessi testi scolastici del Regno d'Italia.

Con un moderno senso della professione, appreso dai colleghi anglosassoni agli inizi della carriera, Barzini aveva imparato ad associare le corrispondenze sul quotidiano a raccolte in volume, veri e propri *instant book* contemporanei agli eventi narrati, che diffondevano le notizie ad un pubblico più vasto ed eterogeneo che andava oltre i lettori del «Corriere».

La caratteristica che differenziava Barzini dagli altri colleghi era il suo peculiare stile giornalistico, detto *barzinismo*, che lo portò ad innovare il giornalismo italiano al punto da divenire un vero e proprio modello stilistico per generazioni di giornalisti, tanto da far scrivere a Indro Montanelli che egli era stato «il più grande maestro italiano del reportage»¹³. La cifra stilistica di Barzini era costituita da un linguaggio semplice e immediato, di facile lettura, prossimo al punto di vista del lettore, che illustrava gli avvenimenti con colori nitidi, alternando vivide descrizioni di uomini e cose a considerazioni profonde di carattere generale, spesso frammiste ad un fine umorismo, superando in tal modo quel giornalismo italiano, diaristico e letterario, di fine Ottocento.

Nei mesi del primo dopoguerra però, l'astro di Barzini si stava affievolendo. Egli viveva forse il primo momento di seria difficoltà professionale e di disagio morale da quando era entrato al «Corriere della Sera»: aveva dovuto subire aspre critiche, come tutta la categoria del resto, a causa degli scritti dal fronte che, dopo la disfatta di Caporetto dell'ottobre 1917, erano parsi ai più e agli stessi soldati, eccessivamente enfatici, talvolta insopportabili, tanto da far esclamare a un ignoto fante italiano: «se vedo Barzino gli sparo»¹⁴. La tragica ritirata aveva creato una profonda crepa morale in quei giornalisti, tra cui Barzini, che si sentivano più o meno giustamente corresponsabili del disastro, per la retorica profusa che non aveva saputo mantenere una prudente visione delle operazioni di guerra, anche se a parziale giustificazione esistevano le limitazioni imposte dalla censura militare e dagli accordi tra quotidiani e comando supremo¹⁵.

Al brusco risveglio dopo Caporetto, che aveva minato alcune delle certezze del giornalista, si era aggiunta la controversa missione alla Conferenza di Pace del 1919, nella quale Barzini aveva preso posizione contro l'azione di Wilson, a favore del nazionalismo corridoniano e dannunziano in chiave antislava, sulla linea dello stesso Mussolini, aprendo in questo modo una crisi tra il proprio indirizzo e quello del «Corriere della Sera» e del suo direttore Albertini¹⁶.

La scelta, condivisa con Albertini, di partire alla metà del 1920 in missione per la Russia bolscevica, rispondeva probabilmente, oltre che all'interesse di documentare in prima persona lo stato della rivoluzione a tre anni dal suo scoppio, anche alla necessità di allontanarsi dalle discussioni sulla Pace, rilanciando al contempo la sua fama di autorevole inviato, con una corrispondenza di grande impatto mediatico.

Del resto, chi meglio di Luigi Barzini avrebbe potuto scrivere della Russia, di cui era stato uno dei pochi e maggiori conoscitori italiani durante la reggenza dello Zar Nicola II?

Il legame tra Barzini e la Russia era forte: le sue imprese giornalistiche più note avevano riguardato infatti proprio aspetti e territori della Russia zarista. Nel 1903, in occasione della visita di Vittorio Emanuele III a Pietroburgo, il giornalista orvietano aveva seguito gli sviluppi diplomatici delle tensioni russo-giapponesi poi sfociate nel conflitto del 1904-5, iniziando ad occuparsi della società russa e redigendo corrispondenze di colore, che indagavano aspetti della cultura, delle tradizioni e

¹³ Corucci, 2000: 167; Magrì, 2008: 121-134.

¹⁴ Forno, 2012: 76-78.

¹⁵ Murialdi, 1986: 116-121; Colarizi, 2017: 46:60.

¹⁶ Magrì, 2008: 229-235; Corucci, 2000: 134.

della stessa mentalità del popolo russo¹⁷. Se la serie dei servizi dal campo giapponese e in particolare il lungo pezzo del 1904 sulla battaglia di Mukden, gli avevano garantito l'onore di venir chiamato *Pintor di battaglie* da D'Annunzio, oltre a una diffusa fama, fu la partecipazione al *raid* automobilistico Pechino-Parigi del 1907, con corrispondenze bilingui redatte per il «Daily Telegraph» e il «Corriere della Sera», a consacrare Barzini nell'olimpo del giornalismo dell'epoca¹⁸.

Questa seconda impresa a bordo dell'*Itala*, automobile italiana guidata dal principe Scipione Borghese e iscritta alla gara automobilistica organizzata dal quotidiano parigino «Le Matin», oltre alla notorietà internazionale per la vittoria, gli consentì un'approfondita conoscenza dei luoghi più remoti e inaccessibili dell'immenso Impero russo che, tra il giugno e il luglio 1907, attraversò per intero nel tragitto verso Parigi¹⁹.

Nel 1920 il ritorno di Luigi Barzini in Russia doveva sottostare alle difficoltà d'ingresso e agli arbitri che un governo come quello bolscevico, in quel momento non ancora riconosciuto dal Regno d'Italia, avrebbe frapposto. Proprio per tale ragione, dopo la partenza da Milano il 27 luglio 1920, Barzini dovette impegnarsi nella ricerca dei giusti contatti informali con gli emissari bolscevichi allo scopo di ottenere i necessari permessi²⁰.

Dopo un primo soggiorno a Berlino durante il quale riuscì, grazie all'ambasciata italiana, a presentare domanda d'ingresso all'incaricato d'affari russo, Barzini, per accelerare i tempi, si trasferì prima a Reval (oggi Tallinn), poi a Stoccolma e infine a Copenaghen, dove giunse ad incontrare lo stesso Maksim M. Litvinov per perorare la sua causa e ridurre così i tempi di attesa per il nulla osta da parte delle autorità russe.

Passate alcune settimane nei dispendiosi Paesi scandinavi, Barzini ricevette il diniego alla sua richiesta di ingresso; ciò significava per il giornalista il definitivo fallimento della sua missione.

La necessità di recuperare parte del denaro perduto impose a Barzini la decisione di prolungare il proprio soggiorno nel Nord Europa, cambiando l'oggetto delle proprie corrispondenze: dalla Russia bolscevica alla Scandinavia, in cui in quel momento si trovava.

Da una corrispondenza mancata, nasceva così un nuovo capitolo nella prolifica carriera del giornalista orvietano; al pubblico del «Corriere» si offriva la possibilità di approfondire la conoscenza di popoli e tradizioni del mondo scandinavo, allora periferico e poco conosciuto.

Sarebbe però rimasta una corrispondenza priva di particolari riferimenti politici e sociali perché, come ha riportato Colarizi, gli era stato scritto che “essendo il giornale ingombro di roba seria” sarebbe stato più opportuno attenersi alla sola varietà²¹.

3. La Scandinavia apolitica di Luigi Barzini

Le *Lettere scandinave* o *Appunti scandinavi* iniziarono a comparire sul «Corriere della Sera» il 15 settembre 1920 con un primo articolo dal titolo *Domenica danese* a cui seguirono, con periodicità discontinua, altre 23 corrispondenze: l'ultima, *La base*, venne pubblicata il 21 aprile 1921.

Barzini, come era solito fare in occasione dei suoi *reportage*, decise di raccogliere le proprie corrispondenze in un unico volume, di poco successivo agli articoli, dal titolo *Impressioni boreali*, edito dai Fratelli Treves, ai quali aveva affidato la pubblicazione di gran parte dei suoi scritti, con lo scopo di ottenere dai suoi testi profitti aggiuntivi.

¹⁷ Barzini, 1915.

¹⁸ Corucci, 2000: 59.

¹⁹ Barzini, 2006.

²⁰ Magrì, 2008: 235-236.

²¹ Colarizi, 2017, 68.

Ad uno sguardo d'insieme le corrispondenze raccolte in *Impressioni boreali*²², apparivano delineate nello stile tipico di Barzini, che usava la sua maestria nel raccogliere spunti etnografici, analisi di personaggi, descrizioni di paesaggi naturali, di traversie di viaggio e curiosità sulle nazioni visitate che, nell'insieme, riuscivano a tratteggiare pienamente l'atmosfera della Scandinavia e il carattere degli scandinavi.

Si trattava di corrispondenze non dissimili da quelle scritte dalla Russia zarista di inizio Novecento, che presentavano al lettore un quadro idilliaco, per certi versi immutabile e fuori dal tempo, senza tener conto, se non marginalmente e volutamente, del presente.

Il «Corriere della Sera» aveva peraltro ospitato anche in altre epoche delle *Lettere scandinave*, scritte da inviati nelle regioni nordiche, in occasione di particolari rivolgimenti. Per limitarci al Novecento, ricordiamo le prime corrispondenze di Felice Ferrero dell'agosto 1905 sulla crisi politica che attraversava il Regno di Svezia e che avrebbe condotto alla fine del dominio svedese e alla separazione pacifica del Regno di Norvegia²³; a queste seguirono nel luglio 1913 le *Lettere* di Arnaldo Fraccaroli, incentrate sulla visita dei Sovrani d'Italia alla monarchia svedese²⁴, per poi proseguire con le corrispondenze di Guelfo Civinini del marzo 1916, dalle neutrali Svezia, Danimarca e Norvegia, nel suo *Viaggio intorno alla guerra*²⁵.

Barzini però, a differenza dei colleghi che lo avevano preceduto, decise di non trattare, se non marginalmente, le tensioni tipiche di quel momento storico e la stessa centralità geopolitica delle regioni scandinave, in quel turbolento primo dopoguerra.

Egli, da grande giornalista qual era, descrisse piuttosto una Scandinavia *standard*, rispondendo così a precise istruzioni o, sarebbe più corretto dire, ingiunzioni, del suo giornale che, come confidava alla moglie, gli imponeva restrizioni alla lunghezza e agli argomenti stessi delle corrispondenze: «Mi dicono di stringermi sempre di più. Al massimo sette cartelle. Non c'è posto. Siamo ingombri di roba seria, mi dicono, proibendomi di toccare la politica»²⁶.

Gli articoli subivano dei ritardi più o meno marcati nella pubblicazione e solo raramente trovavano spazio nell'articolo di spalla in prima pagina, causando l'avvilimento di Barzini che, sebbene mantenesse buoni rapporti con Albertini, vedeva scemare in redazione il suo prestigio di inviato. Nonostante queste difficoltà, a cui si univa lo scrupolo di non soddisfare adeguatamente i costi sostenuti dal giornale per la sua trasferta, Barzini con le sue *Lettere* riuscì comunque a far conoscere molteplici aspetti del mondo nordico, favorendone una conoscenza che sarebbe riduttivo definire di facciata, bensì scrupolosa e attenta, su temi di portata generale.

4. Danimarca: la terra delle "tre dimensioni"

Raccontare la Danimarca fu per Luigi Barzini narrare la storia del successo economico e sociale di una nazione priva di risorse, ricca solamente del proprio ingegno e della propria posizione geografica, favorevole al commercio marittimo.

Ad affascinare Barzini era la "democrazia sociale" danese fondata "su quattro pilastri: l'onestà, la disciplina, l'educazione, il lavoro", oltre alla parità tra i sessi e all'esistenza di un mondo femminile che lo aveva incantato²⁷.

²² Barzini, 1921.

²³ «Corriere della Sera», *Lettere scandinave*, 13 agosto 1905.

²⁴ «Corriere della Sera», *Le giornate italiane di Stoccolma*, 11 luglio 1913.

²⁵ Civinini, 1917.

²⁶ Corucci, 2000: 129; Magrì, 2008: pp. 236-237.

²⁷ Colarizi, 2017: 67.

La prima corrispondenza di Barzini, *Domenica danese*²⁸, riservava al pubblico del «Corriere» un pittoresco affresco di questa nazione. Protagonista non era evidentemente il flebile sole d'agosto – «illusione in questa fosca stagione nella quale io, italiano, riconosco ad occhi chiusi il Novembre»²⁹ – ma la prosperità del popolo danese senza distinzione di classe, che emergeva nell'eleganza nel vestire e nell'abbondanza gastronomica incarnata dallo *smørrebrød* (nel danese odierno *Smørrebrød*), cioè burro (*smørre*) e pane (*brød*), generalmente di segale, che il giornalista italiano definiva «una distesa di roast-beef, o di lingua, o di cacio, di tutto quello che si vuole, sopra una crosticina invisibile», che rispetto al *sandwich* inglese «ha soppresso quasi tutto il di fuori, ha ridotto il pane ad una rappresentanza trascurabile, ed ha sviluppato l'interno fino alle proporzioni di una mano (danese) aperta»³⁰.

La bicicletta era per i danesi, allora come oggi, il mezzo di trasporto per eccellenza. La Copenaghen del 1920 – rilevava Barzini – poteva contare un esercito di trecentomila velocipedi, dotati di tintinnanti campanelli, che accompagnavano gli abitanti nella loro quotidianità, dando l'impressione al giornalista che tutta la cittadinanza della capitale corresse «a qualche immensa festa, alla quale io, che vado a piedi, arriverò fatalmente troppo tardi»³¹.

Nel panorama danese, accanto ai suoni, risaltavano i colori: Copenaghen era il paradiso dei fiori, coltivati con cura da tutte le famiglie, per poi essere esposti su finestre, balconi, verande, rispondendo a quello che veniva definito «un bisogno scandinavo»³².

La lingua era l'elemento centrale per comprendere la storia e la forza dei danesi, in quanto la sua difficoltà di apprendimento, aveva conservato l'indipendenza di questo popolo, relativamente poco numeroso, «in uno dei punti più importanti del mondo, fra vicini potenti e avidi»³³.

Il socialismo scandinavo veniva presentato da Barzini come una lezione di eguaglianza, da cui trarre insegnamento in Italia. Egli ne ricavava l'impressione che nella società danese fosse impossibile distinguere le classi dato che «a prima vista i danesi appaiono equivalenti». Se Barzini non riusciva a notare differenze nell'eleganza del vestire tra l'industriale e il suo operaio, il banchiere e il fattorino, la dama e la cameriera, con fine ironia descriveva il proletario danese nella sua rinuncia alla lotta di classe:

Da buon socialista concepisce così l'eguaglianza. Esso non umilia con un profondo e orgoglioso distacco quegli infelici che, spesso senza loro colpa, hanno avuto la disgrazia di essere costretti a degli studi od a subire una educazione per cui si trovano ridotti a lavorare con la testa - condizione inferiore a un'epoca in cui si ragiona così spesso con i piedi. La verità è che il proletariato danese non odia. È una deficienza, lo so: gli manca così il vero sentimento della politica. Non si può essere perfetti³⁴.

Il popolo danese, in senso lato, era per Barzini più materiale che spirituale, non avendo ricevuto le influenze del misticismo slavo o della dogmaticità tedesca, della sentimentalità britannica o della passione latina. Ecco perché, facendo propria una definizione offertagli da uno scrittore irlandese, definiva la Danimarca la "terra delle tre dimensioni", in quanto «qui non si capiscono e non si

²⁸ «Corriere della Sera», *Domenica danese*, 15 settembre 1920.

²⁹ Barzini, 1921: 1.

³⁰ Barzini, 1921: 13.

³¹ Barzini, 1921: 8.

³² Barzini, 1921: 10.

³³ Barzini, 1921: 5.

³⁴ Barzini, 1921: 4.

considerano che le cose atte ad essere percepite con qualcuno dei cinque sensi, ossia che hanno una superficie o un volume, una larghezza, un'altezza una lunghezza: le tre dimensioni insomma»³⁵.

L'elogio della concretezza si estendeva nei danesi alla battaglia politica, che veniva descritta come un fatto amministrativo, lontana dalle passioni mediterranee, costituita da elementi concreti e definibili di fronte ad uditori taciturni, ma attenti.

In *La Danimarca insegna*³⁶, Barzini elencava gli elementi che giudicava decisivi per la prosperità del popolo danese costituiti dalla scienza, dalla cooperazione e dai programmi di educazione. Se la scienza aveva consentito di sfruttare al meglio il poco territorio a disposizione, sviluppando un'agricoltura d'avanguardia, la cooperazione invece era stata un fattore fondamentale per la Danimarca nel garantire, attraverso l'unione dei produttori, la prosperità nell'accesso ai mercati³⁷.

La società danese beneficiava della pace di classe, con evidenti differenze dal clima di guerra civile che in quei giorni tormentava il Regno d'Italia, anche grazie ad attente riforme che avevano consentito negli ultimi secoli di eliminare i latifondi, secondo il principio che «nessun campo è coltivato così bene come dal suo padrone» e grazie a una politica di prestiti statali che coprivano fino al 90% del valore della proprietà, a fronte di requisiti di onestà e industriosità dell'acquirente³⁸. Da qui l'importanza della piccola proprietà terriera nello sviluppo florido dell'agricoltura e la convinzione che la nazione scandinava fosse troppo sinceramente democratica e socialista per subire le influenze del bolscevismo e dei suoi emissari, in soggiorno nella capitale³⁹.

All'interno delle otto corrispondenze redatte in Danimarca, a Copenaghen, tra il settembre e l'ottobre 1920, non poteva mancare in Barzini uno degli elementi tipici di quella Scandinavia descritta con gli occhi dell'uomo mediterraneo: le donne.

In *Donne, donne, donne*⁴⁰ il giornalista raccontava come la società danese fosse dominata dalla grazia femminile che occupava gran parte delle professioni, anche quelle tradizionalmente affidate ai maschi, una volta abbandonate le occupazioni tradizionali del gentil sesso.

Tale invasione di «gonnelle» era dovuta non solo alla maggioranza relativa del sesso femminile nel totale della popolazione danese, ma all'educazione impartita che insegnava alle ragazze «l'utopia dell'uguaglianza dei sessi»⁴¹.

La conseguenza di tale assunto era, per Barzini, la disgregazione del ruolo tradizionale svolto dalla donna nel focolare domestico: nella sua interpretazione, l'uguaglianza dei sessi portava con sé la conseguenza che «come l'uomo ha il dovere di lavorare, anche ogni donna sente il dovere di lavorare»; perciò l'ingresso della donna nell'universo professionale favoriva la perdita di significato della casa, assimilabile ad un alveare dove a sbrigare le faccende domestiche arrivava gente mercenaria «perché la donna fa troppe cose per poter fare la donna»⁴².

La disamina proseguiva attorno al tema dei rapporti tra i sessi. Nell'articolo *C'è del marcio in Danimarca?*⁴³ Barzini raccontava come la Danimarca avesse l'onore di possedere uno strano record, quello dei divorzi, visto che il matrimonio appariva «un incidente, una specie di contratto di affitto

³⁵ Barzini, 1921: 18-19.

³⁶ «Corriere della Sera», *La Danimarca insegna*, 2 ottobre 1920.

³⁷ Barzini, 1921: 25-29.

³⁸ Barzini, 1921: 35; «Corriere della Sera», *Una rivoluzione con la pace di classe*, 16 ottobre 1920.

³⁹ Barzini, 1921: 55; «Corriere della Sera», *Come scomparvero le siepi*, 29 ottobre 1920.

⁴⁰ «Corriere della Sera», *Donne, donne, donne*, 22 ottobre 1920.

⁴¹ Barzini, 1921: 61.

⁴² Barzini, 1921: 62-63; Magrì, 2008: 226.

⁴³ «Corriere della Sera», *C'è del marcio in Danimarca?*, 10 dicembre 1920. Il titolo pubblicato nella raccolta *Impressioni boreali* è stato variato in *Flirtations*.

o di locazione d'opera, che scade quando si vuole» in cui lo Stato danese si assumeva la responsabilità paterna dei figli, garantendone il sostentamento⁴⁴.

Un mio amico danese mi ha raccontato che essendo tornato in un salotto della buona borghesia dopo una lunga assenza, vi ha trovato la stessa società che vi aveva lasciato con questa variante: che la signora Jensen (una buona parte dei danesi si chiama Jensen) è nel frattempo diventata la signora Hansen (e un'altra parte si chiama Hansen) e che la signora Hansen è diventata la signora Jensen. L'armonia dell'insieme non era turbata dal lieve spostamento. Come dicono i matematici: mutando l'ordine dei fattori il prodotto non cambia⁴⁵.

Barzini, accanto ai divorzi, sottolineava a suo modo il fenomeno preoccupante dell'illegittimità che colpiva il trentacinque per cento dell'intera popolazione di Copenaghen, aggiungendo che l'altra peculiarità sociale danese era data dal fatto che i tre quarti dei primogeniti, nati da matrimoni regolari, veniva alla luce pochi mesi dopo la celebrazione del matrimonio.

Fu Gandolin, mi pare, che scoprì che il modo più antico per farsi il ritratto era quello di avere un figlio (infatti, come avviene per i migliori ritratti, il figlio non sempre somiglia). Ebbene i danesi commettono la loro effigie all'antica, qua e là, con una sbadataggine straordinaria, e la conseguenza è che il numero dei ritratti che entra in circolazione senza il nome dell'autore è impressionante. Il trentacinque per cento dell'intera produzione di Copenaghen. Francamente la proporzione è esorbitante per delle – è il caso di dire – riproduzioni anonime⁴⁶.

A questo singolare primato si aggiungeva l'alta percentuale di suicidi, dovuti alla malinconia, che lo stile elegante del giornalista – carico del miglior *humor* inglese, appreso nella Londra di fine Ottocento – descriveva come «quella tendenza preoccupante ad affacciarsi a quel finestrino sull'eternità che è il nodo scorsoio, per dare un'occhiata dall'altra parte»⁴⁷.

5. Lo spirito danese tra divertimenti ed educazione

Dopo questi primi articoli descrittivi dei diversi aspetti della Danimarca, dedicati evidentemente ad un pubblico eterogeneo quale quello italiano, il giornalista poteva ora prodigarsi in uno dei suoi scritti preferiti di carattere etnografico, atti a descrivere l'animo e il carattere dei popoli.

Il modo d'essere dei danesi, il loro spirito, la loro «temperatura morale», vennero magistralmente tratteggiati nell'articolo *Stemning*⁴⁸.

Il «Tivoli», parco divertimenti aperto nel 1843, oggetto della sua corrispondenza, rappresentava per Barzini non solo Copenaghen, ma lo spirito stesso di un popolo che in quei giardini e divertimenti collettivi, a cui aveva accesso solo durante la bella stagione, si formava nelle conviviali feste tra i tavoli dei ristoranti, nelle pagode orientaleggianti, negli spazi verdi. Nelle folle del «Tivoli», in cui il danese si sentiva come «particella di una massa omogenea di umanità», veniva a crearsi quel sentire identificato con il termine *stemning*, che Barzini paragonava «al liquido di un vaso nel quale si immergano delle spugne: ognuna s'impregna della stessa sostanza»⁴⁹.

⁴⁴ Barzini, 1921: 70-71.

⁴⁵ Barzini, 1921: 70.

⁴⁶ Barzini, 1921: 72.

⁴⁷ Barzini, 1921: 78.

⁴⁸ «Corriere della Sera», *Stemning*, 18 novembre 1920.

⁴⁹ Barzini, 1921: 91.

In *Stemming*, Barzini proponeva, con la descrizione del popolo felice del «Tivoli», una sua analisi del carattere dei danesi visti, non senza eccessi retorici, come un popolo giovane, che utilizzava, con il massimo profitto, una «civiltà di seconda mano»⁵⁰.

Con una punta di amarezza, egli riteneva che l'italiano potesse essere catalogato tra i popoli "vecchi", mentre il danese sembrava tutto teso verso il progresso, perché diversamente da quelle «vecchie terre» in cui l'idea era sorta, esso utilizzava fino agli estremi limiti i benefici delle moderne invenzioni: «passano avanti a tutti nella gran corsa verso l'avvenire perché non sono stanchi dall'aver cercato la strada»⁵¹.

La giovane Danimarca appariva come un fanciullo felice che, ricevuto un pasticcino, «comincia col leccare la crema» mettendo «sopra ogni giorno un po' di festa come mette del burro sul suo pane»⁵² e che poteva godere di questo benessere diffuso, grazie alle scoperte e agli influssi provenienti dall'esterno.

Nel gigantesco parco dei divertimenti, in cui era raccolta una moltitudine indistinta di venti o trentamila persone che riempivano i ristoranti, «cattedrali del Dio Appetito», o i giardini e le pagode cinesi, Barzini vedeva delle masse anonime, senza passione alcuna, che rivelavano quei tratti posati e composti tipici dell'uomo scandinavo, meno comprensibili all'uomo mediterraneo:

Alle dieci di sera non c'è più un posto disponibile. Le lampade rosse che annunziano il «tutto pieno» potrebbero essere accese ovunque. Del resto si vedono certi occhi rossi che sembrano dare lo stesso annunzio. La Danimarca è al colmo della gioia: essa compie il sesto pasto della giornata. Ma è una gioia raccolta, corretta, discreta, misurata. La nera fiumana di popolo che scorre nei viali non grida, non ride, non si agita, non manda il rombo delle nostre moltitudini in festa, fa più rumore con le scarpe che con la voce, va composta, ordinata, lenta, sussurrando e sorridendo. La folla si accalca, guarda s'interessa a tutto; vuol provar tutto, ma con una curiosità senza eccitamento, senza calore, senza emozione. Nessun clamore conviviale si spande dai tavoli gremiti. Vien fatto di chiedersi se per caso tutta questa gente non si annoi. Essa accorre in massa ad ogni richiamo, ma ai nostri occhi ha l'aria proprio di non farlo apposta⁵³.

Barzini concludeva osservando come i danesi raggiungessero il loro «punto di disgelo» in coincidenza con il «punto di ebullizione» dei mediterranei, ricordando però che sarebbe stato un errore e un'ingiustizia giudicare il danese come «un essere decisamente festaiolo, assetato di piaceri molteplici a tutte le ore del giorno e della notte», non comprendendo che il differente temperamento era in fondo solo una «questione di latitudine»⁵⁴.

All'educazione, altro pilastro del sistema danese, Barzini dedicò il pezzo *Le raffinerie dell'intelligenza*⁵⁵, in cui era evidente l'intento di descrivere il sistema d'educazione danese confrontandolo con quello italiano, colpevole di non aver saputo finora forgiare cittadini refrattari alle ideologie, educandoli al progresso e alla pace sociale. Il giornalista vedeva infatti nell'istruzione obbligatoria – introdotta in Danimarca da Cristiano VI – una delle chiavi del benessere danese, in grado di fornire al popolo una cultura nazionale e, con il suffragio universale, una classe politica preparata e capace. Il primo beneficio di questa educazione diffusa era stato la scomparsa del concetto di "terza classe". Raccogliendo l'assioma di La Palisse secondo cui «ogni popolo agisce a

⁵⁰ Barzini, 1921: 84-85.

⁵¹ Barzini, 1921: 85.

⁵² Barzini, 1921: 85-86.

⁵³ Barzini, 1921: 89-90.

⁵⁴ Barzini, 1921: 92-93.

⁵⁵ «Corriere della Sera», *Le raffinerie dell'intelligenza*, 6 novembre 1920.

seconda di come pensa»⁵⁶ e arguendo che questo pensiero collettivo potesse essere modificato solo mediante il sistema educativo, Barzini giungeva alla conclusione che «una nazione a suffragio universale, in un certo senso, è come la fa la scuola» e che quindi, quando si osserva il benessere sociale ed economico del Paese scandinavo, si debba naturalmente affermare che «la radice di tutto questo sta nella formazione del pensiero del popolo: la Scuola»⁵⁷.

Le "raffinerie dell'intelligenza" sapevano rendere il popolo danese in grado di avere una propria comprensione dei problemi della moderna vita sociale, mediante un sistema di scuole popolari che permetteva a tutti di accedere ad una formazione generale e quindi di saper scegliere la propria classe dirigente, secondo criteri indipendenti da quelli di un unico «cervello» seduttore.

L'istruzione intesa come deterrente ideologico, conduceva Barzini a ragionare sui rischi che correavano invece le democrazie a suffragio universale che avessero diffuse sacche di analfabetismo, mantenendo la convinzione che vi fosse un «rapporto diretto fra la vita di un paese democratico e il valore delle sue scuole». Si trattava di una lezione valida e per molti versi premonitrice per lo stesso Regno d'Italia, il cui livello di alfabetizzazione era, nei primi anni Venti, di poco superiore al 50%, ampiamente inferiore alla media scandinava:

Una folla incolta penserà con un solo cervello, il cervello di chi la seduce. E molte folle come molte donne si danno a chi dice loro che sono infelici e perseguitate. Le grandi passioni non si svegliano con l'amore: si svegliano con l'odio. Così il sofisma di un solo cervello, guidato dall'ambizione o semplicemente dall'errore, prende la forza e assume i diritti riserbati al ragionamento e alla volontà popolare⁵⁸.

Accanto ai lati positivi dell'istruzione di massa, le impressioni di Barzini sul sistema educativo danese si soffermavano anche sui fattori di negatività, come l'abbandono della passione per un eccessivo raziocinio. Se questo annullava i rischi di diffusione tra le masse delle grandi ideologie collettive, induceva per contro ad un diffuso scetticismo osservatore: «è anche un popolo che difficilmente balzerebbe immediatamente e unanimemente in piedi sotto ad una minaccia... penserebbe che il nemico ha dei buoni lati, che non è assolutamente antipatico, che forse non ha tutti i torti»⁵⁹.

6. Terra di poesia e di silenzi: la Svezia

Se la Danimarca si mostrava terra di concretezza, la Svezia appariva invece al giornalista orvietano la terra della poesia. Il carattere svedese, meditativo, cordiale di una correttezza cerimoniosa, ma in fondo freddo, veniva presentato nel primo articolo, scritto da Stoccolma nel novembre 1920 e intitolato *Längtan*⁶⁰.

Längtan faceva parte di una tipologia di articoli, forse i più profondi e significativi delle corrispondenze di Barzini, che intendevano presentare al pubblico del «Corriere» i profili etnografici dei popoli visitati, utilizzando per gli svedesi la stessa tecnica interpretativa impiegata in *Stemning* per i danesi e in *Nitchevò*⁶¹ per il popolo russo.

Nel contesto domestico di una cena fra amici a Stoccolma, con il termine *längtan* Barzini intendeva descrivere quel senso di nostalgia, quel desiderio di qualcosa di inesprimibile, che era la chiave di

⁵⁶ Barzini, 1921: 94.

⁵⁷ Barzini, 1921: 95.

⁵⁸ Barzini, 1921: 103-104.

⁵⁹ Barzini, 1921: 104.

⁶⁰ «Corriere della Sera», *Längtan*, 2 gennaio 1921.

⁶¹ Barzini, 1915: 167-173.

interpretazione dei silenzi dei suoi commensali svedesi di fronte alle bellezze naturali del paesaggio. Il *långtan* trovava le sue origini nell'abitudine alle grandi solitudini, alla maestà dei boschi, nell'immaginazione solitaria, un insieme di sensazioni collettive che potevano portare lo svedese alla poesia, alla saggezza, alla beatitudine, ma anche alla disperazione e talvolta addirittura alla follia.

In un angolo del suo spirito ogni svedese cela un sacrario di fedi, di passioni, di aspirazioni, di fantasie che non una parola rivela. Un viso calmo e meditativo lo sigilla come una porta di ghiaccio. È vero che il ghiaccio sembra fondersi, talvolta, al calore di uno stemning: allora qualche espressione flemmatica lascia intravedere il tesoro segreto, splendori strani e confusi, un po' allucinanti qualche volta, e che non di rado ci appaiono così lontani dalle nostre realtà come le cose che vedevamo in quel tramonto di dicembre. Poi la porta di ghiaccio si richiude. Non si sa mai che cosa ci sia dietro la correttezza cerimoniosa, un po' compassata, che lo svedese non depone, credo, nemmeno per andare a letto. C'è spesso un uomo che vive nella immaginazione tutte le avventure strepitose e gli ardimenti straordinari che tumultuano senza sfogo nell'anima dei timidi. Questo mistero ha un nome: *långtan*⁶².

In *Ben arrivato, Inverno!*⁶³, secondo articolo della corrispondenza da Stoccolma, il giornalista raccontava della caduta della prima neve, vera e propria festa nazionale, che trasformava il paesaggio in qualcosa di uniforme sotto la bianca coltre, livellando gli ostacoli del terreno e facilitando gli incontri tra la gente e la riduzione delle distanze che, mediante gli *sky*, consentivano di far riacquisire all'uomo nordico la primordiale libertà sugli spazi.

L'inverno svedese descritto da Barzini, era però anche il focolare domestico, vera e propria salvezza nella cattiva stagione e luogo di ritrovo dove celebrare le festività natalizie.

Nell'ambiente domestico si svolgevano tutte le solennità patriarcali dal sapore pagano, come la festa di Santa Lucia, con le sue usanze tipicamente scandinave: queste volevano la sveglia all'alba del 13 dicembre delle fanciulle delle città che, in camicia da notte e con la fronte cinta di corone di fronde di pino intrecciate a piccole candele accese, dovevano portare gli auguri al vicinato e una colazione calda ai familiari insonnoliti. La festività di Santa Lucia lasciava, però, presto spazio all'arrivo del Natale, la festività che promuoveva a protagonista assoluta la casa, attorno alla quale tutto l'universo sociale ruotava, tra preparativi in cucina, acquisto di doni, addobbi alle finestre con candele e festoni, composizioni di poesie. Non poteva mancare, notava Barzini, quel caratteristico simbolo dell'«amica Foresta» che era l'albero natalizio, presente non solo nelle case, ma anche nelle piazze della città vecchia, nei caffè, nei ristoranti, nei negozi, perché «si può fare a meno di tutto, ma non di un giovane abete. Infioccato e infiorato come una divinità barbara, esso è l'ospite sacro»⁶⁴.

In fondo – confessava il corrispondente – la comprensione del Natale svedese risultava difficile per un estraneo quale egli si sentiva, perché era un fatto, più che esteriore, interiore del popolo svedese, il quale sapeva viverlo con quella parvenza di prodigio che racchiudevano i segni della tradizione, ma anche in una fantasia popolare fatta di una «semplicità rude e ingenua di prima giovinezza»⁶⁵.

Dopo aver pubblicato questo ciclo di articoli dalla capitale svedese, Barzini decise di trasferirsi più a nord, con una prima tappa sulle sponde del lago Siljan, per descrivere la Svezia dei grandi spazi innevati durante il festoso clima natalizio. Nel pezzo *Impressioni di Dalecarlia*⁶⁶, redatto dalla

⁶² Barzini, 1921: 111-112.

⁶³ «Corriere della Sera», *Ben arrivato, Inverno!*, 7 gennaio 1921.

⁶⁴ Barzini, 1921: 124-125.

⁶⁵ Barzini, 1921: 123.

⁶⁶ «Corriere della Sera», *Impressioni di Dalecarlia*, 20 gennaio 1921.

provincia di Dalarna, Barzini descriveva al pubblico del «Corriere» altri due elementi tipici dell'atmosfera invernale svedese: le campane delle chiese e le campanelle dei cavalli che trainano le slitte. Le campane con il loro suono, nelle sterminate distese coperte di neve dove il sole era solito splendere, in quel periodo dell'anno, per non più di quattro ore al giorno, svolgevano un ruolo sociale essenziale, nel richiamare le comunità e nel frantumare quel silenzio assoluto che dava al nostro giornalista l'«illusione angosciosa di essere rimasto solo al mondo»⁶⁷. Allo stesso modo le campanelle, con i loro tintinnii sparsi nell'oscurità delle campagne innevate, erano uno dei pochi suoni percepibili nell'atmosfera ovattata di neve, annunciando ai viaggiatori il prossimo arrivo o la vicinanza di una slitta, quindi di altri uomini.

Nell'atmosfera, per certi versi misteriosa e per altri poetica, in cui Barzini si trovava immerso, gli sprazzi di colore giungevano dagli uomini. L'arrivo di Topp Hans, vecchio dalecarliano, con le sue lunghe stecche resinose, utili ad accendere le torce per la notte di Natale, dava modo al giornalista di affrescare non solo il personaggio Hans, ma i tratti asciutti, moralmente severi e guerrieri degli uomini della Dalecarlia, immutati nei secoli, dal tempo di Gustavo II Adolfo, oppure come appaiono nei quadri di Hans Holbein:

Mi avvicino, mi verso del glög e levo lentamente la coppa con Topp Hans secondo il rito della libagione svedese: Skoll! - Saluto la vecchia Dalecarlia. Perché è in Topp Hans che incontro veramente la Dalecarlia. In fondo, gli abeti, la neve, il lago, il silenzio, sono cose che si possono trovare anche altrove, ma simili uomini no. La vera Dalecarlia è quella che sta dentro la testa quadra dei Topp Hans e nel loro cuore. Ma la selva è meno misteriosa e impenetrabile dell'animo di questi uomini gravi, nutriti di sacra Bibbia e di tradizione, sovrani della loro casa, dai quali rampolla tanta della forza morale della Svezia. [...]

Deposto il bicchiere egli si abbottona il soprabito seicentesco di panno nero tessuto dalle sue donne, filettato di rosso come un'uniforme dei tempi di Gustavo Adolfo, s'infilia i grossi guanti di maglia ricamati, dai quali ciondolano dei pennazzi come da guanti episcopali, e levandosi domanda agli astanti qualche cosa che dagli sguardi capisco mi concerne. La risposta lo soddisfa profondamente. Egli mi considera con rispettosa benevolenza, mi saluta con un lieve inchino deferente e se ne va di un passo saldo, il quale fa danzare i suoi polpacci, coperti di bianche calze di lana, i pompons fiammanti che pendono a mazzi dalle giarrettiere al bordo delle sue brache di pelle d'alce. Ha chiesto se avevo visto la guerra. Il dalecarliano è guerriero⁶⁸.

In un'altra riuscita corrispondenza da Rättvik, *Vecchie case e vecchie cose*⁶⁹, Barzini descriveva una sua escursione in slitta, nell'atmosfera natalizia della Dalecarlia; il soggetto era l'ambiente contadino svedese e il suo regno: la casa. Le vecchie case della regione, non ancora ammodernate, erano abitazioni basse, dipinte di rosso, con il tetto coperto di torba. Il giornalista rilevava la loro centralità nella vita delle generazioni di svedesi per i quali essa rappresentava la continuità familiare e il rifugio. Organizzata come una nave con letti simili a cuccette, eredità della tradizione vichinga, e in cui i fiori che la natura negava, trovavano il modo di sbocciare nei variopinti colori dell'arredamento interno, la casa dalecarliana era raccolta attorno al focolare vicino al quale lo straniero veniva posto, essendo il luogo più caldo. Il senso dell'accoglienza, fatto di «semplicità robusta e onesta», dava a Barzini l'impressione di un'atmosfera mistica non dissimile da quella sana, rude, mediterranea vita che si respirava negli affreschi giotteschi⁷⁰. Le vecchie cose appese al soffitto facevano da contorno a un clima domestico magico, raccolto attorno all'albero di Natale e, nel quadro d'insieme, davano

⁶⁷ Barzini, 1921: 142.

⁶⁸ Barzini, 1921: 145-146.

⁶⁹ «Corriere della Sera», *Vecchie case e vecchie cose*, 23 gennaio 1921.

⁷⁰ Barzini, 1921: 147-158.

testimonianza di quei residui di paganesimo che erano rappresentati dal caprone di paglia sopra il camino, che la tradizione voleva venisse bruciato alla fine delle feste⁷¹.

7. L'altra Svezia: modernità e tradizione della Lapponia svedese

Abbandonata la Svezia delle profonde tradizioni popolari e luterane, Barzini si apprestava a stilare articoli su nuovi argomenti e nuovi soggetti che andava incontrando nel suo percorso verso la Lapponia. Oltre alla sconfinata natura, infatti, il nord della Svezia dava modo all'inviato di descrivere il grande sviluppo delle attività minerarie ed elettriche della regione: dal 1910 i primi fili dell'elettricità avevano solcato le terre della Lapponia svedese, sfruttando l'abbondanza d'acqua per l'impianto di centrali idroelettriche, di gestione governativa, che sarebbero servite da base per un maggiore sfruttamento delle risorse minerali delle montagne del Norrland⁷².

Questo avveniva mediante lo sfruttamento delle acque del fiume Lule che, incanalate con un sistema di tubi sotterranei per evitare il gelo, producevano, con l'uso di possenti turbine, un'enorme quantità di energia elettrica, prodotta da centrali idroelettriche ugualmente sotterranee, situate in immense caverne scavate nella roccia.

Lo sfruttamento intensivo della forza idrica, di cui era così ricca la regione, era avvenuto con una rapidità sorprendente, tanto che le più aggiornate guide di viaggio *Baedeker* non erano ancora in grado di dar conto ai viaggiatori dei mutamenti della regione, dei nuovi insediamenti e dei collegamenti ferroviari che il governo svedese aveva saputo così celermente approntare⁷³.

Nell'epopea dell'industria elettrica, il Far North svedese proponeva un altro esempio di riuscito sfruttamento della natura, rappresentato dall'industria del ferro. Con il suo tipico sarcasmo, Barzini ne traeva spunto per una divertita comparazione tra la lenta burocrazia del Regno d'Italia e l'efficienza di quella svedese che, in poco più di un decennio, aveva saputo compiere un'opera grandiosa:

È difficile farsi un'idea dell'enormità di queste opere. La centrale elettrica che dà la forza a tutte le macchine e a tutti i treni al nord del Circolo Polare sorge in uno dei punti più selvaggi della Lapponia, presso il lago Lule-Träsk. Una città le si è formata vicino, Porjus. È stata necessaria una ferrovia per arrivarvi. Maturano progetti per portare a mezzo milione di cavalli la forza tratta dal Lule. Tutto questo dove dieci anni fa non c'era niente, una solitudine remota sulla quale urlava il lupo. La legge che decretava i lavori fu votata dal Parlamento nel 1910. Quattro anni dopo la centrale funzionava. Conosciamo dei paesi nei quali la politica avrebbe trascinato la legge attraverso varie legislature e la burocrazia avrebbe trascinato i lavori attraverso varie generazioni, per arrivare ad un disastro finanziario. Ma non facciamo paragoni. Noi siamo dopo tutto i patriarchi della civiltà, abbiamo il dono divino dell'eloquenza, possiamo considerare con qualche disdegno l'attività materiale dei taciturni uomini del Nord che non hanno una cultura loro, che non hanno una filosofia loro, dei barbari biondi che passavano appena dall'epoca del bronzo all'epoca del ferro quando Cesare ecc. ecc.⁷⁴.

L'epopea del ferro, iniziata nel secondo decennio del Novecento, veniva raccontata da Barzini in una serie di corrispondenze, utili a cancellare definitivamente l'idea che il Nord fosse arretrato nella moderna corsa al progresso a causa dell'ambiente ostile.

⁷¹ Al tema della Svezia popolare Barzini dedicò altre corrispondenze: «Corriere della Sera», *La Notte Sacra*, 27 gennaio 1921; «Corriere della Sera», *Contadini*, 5 febbraio 1921.

⁷² «Corriere della Sera», *Elettricità troglodita*, 26 marzo 1921.

⁷³ Barzini, 1921: 242-247.

⁷⁴ Barzini, 1921: 206-207.

Proprio nel mezzo della Lapponia, invece, la tenacia e l'abilità degli svedesi avevano saputo sfruttare al meglio le risorse naturali, aggirando gli ostacoli frapposti dal clima. Barzini descriveva il secondo grande capitolo dell'epopea del *Far North*, con la nascita della città di Kiruna, l'impianto di tratti ferroviari in Lapponia e la creazione di enormi miniere di ferro con i relativi collegamenti, descrivendone nei dettagli il programma voluto dal governo, concepito «con una esattezza scandinava»⁷⁵.

Ne nasceva un gruppo di articoli dedicato alla vittoria del progresso sulla natura incontaminata che però manteneva la supremazia sull'uomo. La Svezia del ferro, raccontata da Barzini, si mimetizzava nell'immensità della natura e dei suoi elementi, domandola senza deformarla, tanto da fargli scrivere che in fondo «l'opera umana si disperde, si annida, si nasconde, lascia ai luoghi la loro fisionomia primordiale»⁷⁶. Gli sforzi iniziati con gli studi geologici di Lundbohm avevano portato alla nascita di un vero e proprio distretto del ferro che nel 1922 riusciva a produrre sei milioni di tonnellate di minerale.

Barzini in *La montagna di metallo*⁷⁷ descriveva le diverse attività di questo distretto partendo dai cunicoli sotterranei di estrazione, per poi seguire il minerale nelle successive fasi di sminuzzamento e di trasferimento in treno verso il porto norvegese di Narvik, dove veniva imbarcato su piroscafi per raggiungere i mercati di vendita⁷⁸. A sorprendere il giornalista, nel suo soggiorno a Kiruna, erano soprattutto quelle cose e quelle sensazioni comuni, la cui disponibilità, a quella latitudine, ne favoriva un appassionato elogio – «gli accordi d'un pianoforte e la dolcezza di un canto... i fiori freschi sulla mia tavola, la cameriera che mi serviva, un gruppo di dame in décolleté e di signori in frack»⁷⁹ – ora che si trovava a più di cinquecento chilometri a nord del Klondike americano.

La Lapponia svedese non era però soltanto la patria del ferro e delle ricchezze idriche. La distesa di spazi incontaminati costituiva anche il regno degli «intrusi pittoreschi» della moderna Svezia industriale, signori incontrastati dei territori selvaggi che componevano la Lapponia: i sami.

A questo popolo nordico Barzini dedicò due articoli *Gli aristocratici del Polo*⁸⁰ e *La Chiesa degli assenti*⁸¹. Nei due scritti egli approfondiva il rapporto speciale intercorrente tra i sami e la loro terra, costituito da un insieme di tradizioni, di legami tra natura e animali e di una religiosità popolare profonda, per certi versi selvaggia, fatta di ritorni pagani, di fenomeni di medianismo o di presenze prodigiose:

Con la loro minuscola slitta a barchetta, che sembra una culla, attaccata ad una renna, essi superano le immense distanze tenebrose, veloci come il vento. Sono i sovrani dello spazio, girovagano su ottantamila chilometri quadrati, compaiono subitaneamente sul deserto di neve come i tuareg sul deserto di sabbia. Nel barlume di questa semiluce inverosimile sembrano esseri soprannaturali, i tomte della leggenda, i nani che corrono nella notte scandinava. Curvi sui lunghi pattini di legno che essi hanno inventato, le gambe discoste, tozzi, informi, saltano come scoiattoli al disopra degli avvallamenti, svaniscono, piccole ombre fuggevoli, punti di umanità dispersi nel candore boreale⁸².

⁷⁵ Barzini, 1921: 205; «Corriere della Sera», *Ferro e gelo*, 3 marzo 1921.

⁷⁶ Barzini, 1921: 211.

⁷⁷ «Corriere della Sera», *La montagna di metallo*, 10 marzo 1921.

⁷⁸ Barzini, 1921: 212-216.

⁷⁹ Barzini, 1921: 216-217.

⁸⁰ «Corriere della Sera», *Gli aristocratici del Polo*, 17 marzo 1921.

⁸¹ «Corriere della Sera», *La Chiesa degli assenti*, 22 marzo 1921.

⁸² Barzini, 1921: 220-221.

In fondo, sosteneva il giornalista, non era la renna a seguire il sami, bensì quest'ultimo ad essere l'animale domestico della renna, prevedendo il momento in cui esse intendevano migrare verso altre regioni, per poi muoversi alla testa delle mandrie.

L'incontro di Barzini con i sami avvenne, dopo diverse ore di slitta nella notte boreale, presso una famiglia raccolta in una grande *kota*, attorno a un fuoco di tronchi. Il giornalista rivedeva in quell'accoglienza semplice quanto generosa, nella compostezza solenne degli ospitanti, nella fiera e decorosa umiltà della loro vita, in quei «volti bruni, pieni, dagli zigomi sporgenti, dagli occhi neri, sottili, enigmatici, tagliati a fior di pelle», un sapore asiatico non dissimile da quello che egli aveva assaporato nelle pianure della Mongolia, durante il suo viaggio in auto attraverso l'Asia⁸³.

La visita si completava con il pellegrinaggio alla chiesa dei sami a Jukkasjärvi, dove il popolo si radunava in un'unica occasione, durante una domenica dell'Avvento, per celebrare in un solo giorno tutte le funzioni religiose dell'anno: per questo motivo il tempio viene chiamato dal giornalista la "Chiesa degli assenti"⁸⁴.

L'importanza dell'edificio era pienamente comprensibile, come la religiosità del suo popolo, fatta anche di quelle che venivano definite «fantasie ed angosce lasciate dalla vecchia idolatria»⁸⁵ e dalla solitudine animata di voci ed esistenze misteriose, che si sprigionavano nelle grida funebri, in occasione della sepoltura dei morti o di gioia nei canti nuziali. Proprio in quell'unico giorno dell'anno avveniva la sepoltura dei morti nel terreno, ora libero dai ghiacci, dopo che i loro corpi, conservati nel sale, erano stati trasportati sulle slitte durante le migrazioni dettate dalle mandrie di renne⁸⁶.

Conclusa l'esperienza nella Lapponia svedese, Luigi Barzini, di ritorno a Stoccolma, si accingeva a narrare, nella sua ultima corrispondenza, la questione del diffuso benessere, della perfezione dei servizi pubblici e delle opere volute dal governo, che avevano prodotto un Paese realmente moderno, che poteva vantare il primato di essere la nazione con la migliore proporzione tra abitanti e chilometri di strada ferrata⁸⁷.

Come per la Danimarca, il giornalista italiano trovava la ragione e la base del progresso sociale svedese, ancora una volta, nell'eccellente sistema educativo pubblico, definito *La base*⁸⁸. Uno dei primati della Svezia moderna stava infatti nell'elevato grado di istruzione dei suoi cittadini che, secondo le statistiche dell'epoca, non era secondo a nessun'altra nazione, contando ogni 100 coscritti lo 0,11% di analfabeti contro i 5 della Francia, i 10 del Belgio e i 30 dell'Italia. Tipica del sistema scolastico svedese era la diffusione di scuole elementari con un certo grado di autonomia, che garantivano agli studenti dei programmi spesso collegati alle esigenze locali e in cui, invariabilmente, veniva insegnato agli alunni a lavorare manualmente qualche tipo di materiale. Barzini rilevava che l'85% dei ragazzi usciti dalla scuola elementare proseguiva poi gli studi per intraprendere un mestiere e questo riusciva ad elevare enormemente la cultura generale del popolo, garantendo una base vasta e solida di cittadini «in grado di decidere con la propria testa»⁸⁹.

Proprio la scuola, secondo Barzini, aveva la facoltà di innestare negli studenti i principi secondo i quali per i cittadini svedesi la Svezia doveva essere il Paese più bello del mondo e di riuscire ad

⁸³ Barzini, 1921: 224.

⁸⁴ Barzini, 1921: 229.

⁸⁵ Barzini, 1921: 231.

⁸⁶ Barzini, 1921: 229.

⁸⁷ Barzini, 1921: 248; «Corriere della Sera», *Fenomeni svedesi*, 17 aprile 1921.

⁸⁸ «Corriere della Sera», *La base*, 21 aprile 1921.

⁸⁹ Barzini, 1921: 264.

elevare a dogma l'onestà del popolo scandinavo, consolidando con queste certezze gli impulsi di patriottismo e le idealità utili alle attività costruttive e per il benessere della nazione stessa⁹⁰.

8. Il Ministero degli Affari invisibili ovvero del Regno d'Italia nel Nord Europa

Se in *Impressioni boreali* Barzini aveva raccolto la serie completa delle corrispondenze scandinave, pubblicate sul «Corriere della Sera», ad un'analisi accurata delle pagine storiche del quotidiano milanese compare un ulteriore articolo, redatto a Stoccolma e pubblicato il 25 dicembre 1920, dal titolo *Il Ministero degli Affari Invisibili*⁹¹.

È un pezzo di grande importanza che si differenzia per argomento da tutte le corrispondenze pubblicate e che probabilmente, proprio per tale ragione, non venne incluso nel volume del 1921.

Ne *Il Ministero degli Affari Invisibili* Barzini affrontava la situazione caotica della Svezia del primo dopoguerra e della sua capitale, centro di interessi economici di tutte le maggiori Potenze mondiali, vincitrici e vinte nel conflitto.

L'incontro con un vecchio amico, addetto da sei anni al servizio informazioni della Legazione di Francia, offriva al giornalista italiano l'occasione di raccontare quell'insieme di intrighi, di spionaggi, di lotta per i mercati, che stava trasformando le periferiche legazioni diplomatiche presenti in Scandinavia in veri e propri apparati informativi:

Ogni Legazione era trasformata in un Ministero degli Affari Invisibili, pompava notizie da ogni fonte, le classificava, le utilizzava, le trasmetteva, lanciava informazioni, manteneva oscuri contatti con i Paesi avversari. Ebbene, questi organismi formati lentamente, perfezionati dall'esperienza, sorti per i bisogni della guerra, non sono morti tutti con la pace.

Che cosa fanno? Che cosa fanno i plotoni di consiglieri, di segretari, di cancellieri, di addetti, di attachés, di scrivani e di dattilografe, senza contare gli agenti mobili che vanno e vengono in tutte le direzioni, intorno ad un Ministro a Copenaghen o a Stoccolma? Certo, non sorvegliano più gli armamenti e i preparativi militari del nemico. No, hanno mutato lavoro.

Oggi la lotta è economica, la battaglia è sui mercati, si combatte sul terreno industriale e commerciale, si operano manovre finanziarie. È pur sempre una guerra che la politica serve e che ha le sue finte, le sue sorprese, le sue offensive⁹².

Le capitali scandinave erano divenute, con la Pace, privilegiati «posti di osservazione» in cui si giocavano le intricate partite di un universo fluido e in continuo movimento e dove la scena era dominata da questi "Ministeri degli Affari Invisibili" che «non si spiegherebbero ancora se non si ricordasse l'immane mistero russo alle cui soglie si addensano infinite attese»⁹³.

Era infatti ovvio che Stoccolma, come del resto Copenaghen, fossero passaggi obbligati in cui «interessi politici, interessi finanziari, interessi commerciali, speranze, avidità, odi» si mescolavano. Qui la Germania manteneva una posizione di privilegio, dopo aver acquisito un palazzo di cinque piani nel centro della capitale svedese: lì sorgeva, per Barzini, il più strutturato "Ministero degli Affari Invisibili" al cui personale addetto si aggiungeva la numerosa presenza di commercianti tedeschi alloggiati negli alberghi della città.

Barzini ricordava nella sua disamina come fosse un errore di fondo il considerare la Russia una nazione come le altre. Essa era null'altro che uno sterminato insieme di ricchi territori sfruttati in minima parte, tenuti assieme, almeno sino alla Rivoluzione bolscevica, dalla monarchia zarista.

⁹⁰ Barzini, 1921: 267.

⁹¹ «Corriere della Sera», *Il Ministero degli Affari Invisibili*, 25 dicembre 1920.

⁹² «Corriere della Sera», *Il Ministero degli Affari Invisibili*, 25 dicembre 1920.

⁹³ *Ibidem*.

Ora i bolscevichi non avrebbero potuto «riprendere da soli l'opera di colonizzazione dei loro domini perché la persecuzione della borghesia ha schiacciato i loro stati maggiori tecnici, già poco sufficienti all'epoca della loro potenza», dovendo di conseguenza utilizzare capacità tecniche e capitali stranieri.

Ne derivava che il grande lavoro dei "Ministeri degli Affari Invisibili", presenti a Stoccolma e a Copenaghen, era indirizzato a preparare le basi per la conquista del mercato russo che, privato di buona parte delle competenze tecniche necessarie al suo funzionamento, avrebbe avuto bisogno di ingenti quantità di mezzi e capitali occidentali, con enormi prospettive per gli Stati che, per primi, fossero riusciti ad entrare in accordi con i vincitori della guerra civile russa e saputo detenere, al contempo, delle posizioni di avanguardia sulle piazze baltiche.

Ecco quindi che le legazioni straniere di Stoccolma e Copenaghen rappresentavano solo «ambasciate d'interessi in Russia», con l'eccezione di quella del Regno d'Italia, che appariva a Barzini abbandonata e scarsamente finanziata dal governo italiano, quindi non in grado di gareggiare con la possente concorrenza straniera. Da qui la proposta provocatoria e la chiara polemica con le linee perseguite dal Ministero degli Esteri italiano, allora retto da Sforza, nel contesto del governo Giolitti:

Perché non sopprimere allora le Legazioni? Gli assenti hanno sempre torto, ma almeno non fanno cattiva figura. La Jugoslavia si presenta a Stoccolma meglio di noi: è vero che spende quattro volte di più di quel che non spenda l'Italia per farsi rappresentare. Siamo rimasti alla concezione della Svezia di Gustavo Adolfo e quanto alla Russia noi non abbiamo più nessuna concezione di alcun genere. Questo spinge alla semplificazione. Il nostro Ministero degli Esteri ha delle idee chiare anche su ciò, ne siamo sicuri, ma non sembra che riesca a farle condividere. Non c'è nazione che non si presenti così dismessa, umile e disinteressata in centri di attività, di fervore, di preparazione, di organizzazione, come questi⁹⁴.

In realtà la visione di Barzini era, in questo caso, improntata ad un eccessivo pessimismo, sebbene cogliesse nel segno nell'evidenziare la disparità di mezzi tra quelli a disposizione del Regno d'Italia e quelli delle altre Potenze in Scandinavia.

Già durante il primo conflitto mondiale l'Italia deteneva a Stoccolma un proprio *team* di giornalisti di propaganda, capeggiato da Antonio Piscel e Carlo a Prato, con lo scopo di orientare l'opinione pubblica svedese⁹⁵. Inoltre, dall'estate 1919, l'Italia manteneva anch'essa un proprio "Ministero degli Affari Invisibili" di ridotte dimensioni, costituito dagli addetti della Legazione e da un addetto navale, il quale svolgeva proprio quelle funzioni di informatore, ampiamente descritte dall'inviato del «Corriere» per le altre nazioni, oltre che quelle di promozione dei prodotti navali italiani. I risultati di questa azione si concretizzarono proprio nel 1920, portando a vendite di M.A.S. e di idrovolanti in tutta l'area baltico-scandinava⁹⁶.

Tali informazioni non potevano però essere allora di dominio pubblico e certo non erano disponibili per un corrispondente esperto, ma pur sempre estraneo al mondo cifrato della Regia Marina o dei rapporti riservati della diplomazia regia.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Marin, 1996 sulla partecipazione italiana alla Conferenza di Stoccolma; Tosi, 1977: 177-222.

⁹⁶ Rizzi, 2016: 73-87.

9. Conclusione

La rincorsa infruttuosa di un rivoluzionario e della sua rivoluzione, cioè di Lenin, permisero al pubblico italiano di entrare in contatto con un mondo, quello scandinavo, i cui tratti essenziali e la cui stessa esistenza, erano allora appena percepite.

Diversamente dalla prosa di altri corrispondenti, le corrispondenze di Barzini seppero indagare l'universo danese e svedese nelle sue diverse sfaccettature, offrendo una complessa analisi d'insieme e in grado di evidenziare punti di forza e di debolezza del sistema nordico. Anche in mancanza del sole mediterraneo, le società scandinave si mostrarono a Barzini ben più strutturate di quella italiana per affrontare l'epoca delle grandi passioni che si stava aprendo, avendo per tempo compreso l'importanza di un efficiente sistema educativo ed essendosi dotate di un socialismo *senza lotta di classe*. Egli seppe amalgamare, nei suoi articoli, quegli ingredienti amati dal pubblico italiano, tipici del mito mediterraneo della Scandinavia, costituiti dalle bellezze naturali e dalla grazia delle donne, dalla composta cordialità delle persone e la loro concretezza di pensiero e di azione, da quel misto di modernità e tradizione di cui proprio la Lapponia svedese rappresentava la perfetta sintesi.

Il quadro d'insieme offerto dalle *Lettere scandinave* era anche un saggio della maestria di pittore di popoli, non di sole battaglie, di un Barzini che aveva saputo creare non tanto un affresco rinascimentale dalle sintesi prospettiche perfettamente delineate, bensì una tela impressionista, da cui si intuivano i lineamenti essenziali di un mondo e della stessa sostanza intima dei suoi popoli, e che mantiene, a cent'anni di distanza, una sua validità di fondo. Rimaneva sullo sfondo, appena accennato, il ruolo di una Scandinavia politica, centro d'interessi mondiali e punto d'osservazione dell'enigma bolscevico e del caotico dopoguerra tedesco, che non si era voluto far raccontare, se non in un estemporaneo articolo, al giornalista orvietano.

Del resto, le *Lettere scandinave* furono concepite e vollero rimanere, anche nell'edizione come *Impressioni boreali*, un insieme stimolante di impressioni, appunto, senza alcuna ambizione di divenire certezze assolute. Ben oltre le intenzioni dell'inviato, ne era uscita invece una corrispondenza completa, per molti versi definitiva, sul mondo scandinavo, nei limiti e nelle differenze culturali e antropologiche che poteva notare un uomo mediterraneo nel primo dopoguerra.

Le *Lettere scandinave* rappresentarono anche una delle ultime corrispondenze di Barzini al «Corriere», prima della decisione di trasferirsi a dirigere, sempre in amicizia e accordo con Albertini, «Il Corriere d'America»⁹⁷. Iniziava la fase più complessa e, per alcuni versi, più controversa della sua parabola di giornalista e di uomo, che si concluderà in solitudine e nella generale dimenticanza⁹⁸.

Bibliografia essenziale

L. Barzini, *Dall'Impero del Mikato all'Impero dello Zar*, Milano, 1915

L. Barzini, *La Metà del Mondo vista da un'automobile. Da Pechino a Parigi in 60 giorni*, Milano, 2006

L. Barzini, *Impressioni boreali*, Milano, Fratelli Treves, 1921

L. Barzini, *Vita vagabonda*, Milano, 1948

M. Borsa, *Verso il Sole di Mezzanotte. Note Scandinave*, Milano, 1902

S. Bottoni, *Un altro Novecento. L'Europa orientale dal 1919 a oggi*, Roma, 2011

G. Civinini, *Viaggio intorno alla guerra. Dall'Egeo al Baltico (luglio 1915-marzo 1916)*, Milano 1917

⁹⁷ Magrì, 2008: 229-258.

⁹⁸ Corucci, 2000: 166-169; Magrì, 2008: 307-310.

- S. Colarizi, *Luigi Barzini. Una storia italiana*, Marsilio, 2017
- D. Corucci, *Luigi Barzini (1874-1947)*, Ponte San Giovanni, 2000
- M. Forno, *Informazione e potere: storia del giornalismo italiano*, Bari, 2012
- R. Gerwarth, *The Vanquished. Why the First World War failed to End, 1917-1923*, London, 2016
- A. Graziosi, *L'URSS di Lenin e Stalin. Storia dell'Unione Sovietica 1914-1945*, Bologna, 2007
- O. Jussila, S. Hentilä, J. Nevakivi, *Storia politica della Finlandia. 1809-2003*, Milano, 2004
- D.G. Kirby, *Finland and Russia 1808-1920. From Autonomy to Independence. A Selection of Documents*, London, 1975
- M. Longo Adorno, *Storia della Finlandia contemporanea. Il percorso della modernità e l'integrazione nel contesto europeo*, Milano, 2014
- E. Magrì, *Luigi Barzini: una vita da inviato*, Firenze, 2008
- F. Marin, *Pacifisti e socialpatrioti. La Socialdemocrazia austriaca alla Conferenza per la pace di Stoccolma – 1917*, Società di Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento, 1996
- P. Murialdi, *Storia del giornalismo italiano*, Bologna, 1986
- A. Rizzi, *Le relazioni Italo - Finlandesi nella documentazione del Ministero degli Affari Esteri italiano e nel "Memoriale" di Attilio Tamaro (1929-1935)*, Turku, 2016
- D. Stoker, *Britain, France and the Naval Arms Trade in the Baltic, 1919-1939*, New York, 2012
- L. Tosi, *La propaganda italiana all'estero nella prima Guerra mondiale. Rivendicazioni territoriali e politica delle nazionalità*, Del Bianco Editore, Pordenone, 1977
- N. Werth, *Storia della Russia nel Novecento*, Bologna, 2000

VERSO L'ITALIA DI MUSSOLINI¹

*Tauno Nurmela*²

Il mio amore per la Francia fu accettato, e in qualche misura ispirato, da mio padre. In seguito, questo amore venne per così dire legittimato dalla Repubblica francese sotto forma di una borsa di studio governativa, che mi consentì di passare un intero anno accademico in unione pressoché coniugale con la Sorbona e la Bibliothèque Nationale. L'amore venne poi immortalato dalla pubblicazione della mia tesi di dottorato sulla cultura francese del Medio Evo, da me discussa all'Università di Helsinki nel 1937³.

Il mio atteggiamento nei confronti della cultura italiana fu invece una passione, a lungo contraddistinta dall'attrazione verso un frutto proibito.

Una volta tornato dalla Francia, nell'autunno del 1931, avrei dovuto continuare senza interruzioni le mie ricerche, utilizzando i materiali raccolti a Parigi e destinati a condurre a buon fine, il prima possibile, la mia dissertazione dottorale. Ma le cose non andarono così: facevo ricorso ad ogni possibile pretesto per sfuggire a un lavoro che mi appariva duro, monotono e ingrato. Il pretesto forse più seducente, ma che allo stesso tempo mi sembrava foriero di allori, fu proprio lo studio della lingua italiana, che allora veniva insegnata all'università di Helsinki da un giovane italiano politicamente "illuminato", Luigi Salvini⁴, uomo dal talento straordinario e animato da uno zelo irresistibile. Le sue visioni poetiche personali non si limitavano alla previsione del grande avvenire della "nuova Italia", ma includevano una notevole missione umana che la nuova Finlandia avrebbe dovuto portare avanti. Durante il suo primo anno di soggiorno in Finlandia, si era talmente "finlandizzato" da riuscire a scrivere in finlandese e pubblicare, presso un editore locale, una graziosa silloge di poesie originali in lingua finlandese, intitolata *Nella foresta nordica*⁵.

Fu su istigazione del Salvini, mio giovane maestro e amico, che presi la decisione di partecipare a un grande concorso letterario internazionale organizzato dal Ministero italiano della cultura: i concorrenti avrebbero dovuto scrivere, in italiano, un saggio su "l'idea di Roma nella nostra

¹ Queste pagine sono tratte dal volume : T. Nurmela, *Lettres de mon paradis perdu* (a cura di L. Lindgren et al.), Turku 1999, pp. 173-175 (NdT). La traduzione è a cura di Antonio Donato Sciacovelli.

² Tauno Nurmela (1907-1985) fu professore di lingue romanze nell'Università di Turku (1949-1970) e rettore dello stesso ateneo dal 1960 al 1970 (NdT).

³ La tesi di dottorato venne pubblicata a Helsinki, quello stesso anno, dalla Société de littérature finnoise, con il titolo *Le sermon en vers de la chasteé as nonains de Gautier de Coinci* (v. la recensione di A. Jeanroy *Le Sermon en vers de la chasteé as nonains de Gautier de Coinci*, publié d'après tous les manuscrits connus par Tauno Nurmela, 1937 in *Romania*, 1937, nr. 252, pp. 537-9) (NdT).

⁴ Slavista e linguista (1911-1957), uomo di cultura ampia e versatile, ebbe vita breve ma riuscì, in poco più di due decenni, a primeggiare in numerose lingue e letterature slave, oltre che in quelle finlandese, ungherese, romena. Subito dopo il conseguimento della laurea (nel 1933), Salvini partì per la Finlandia, dove lavorò come lettore di italiano presso le Università di Helsinki e di Turku. Subito dopo il suo ritorno venne chiamato a dirigere il Dipartimento di Filologia Slava, Ugrofinnica e Baltica presso l'Istituto Orientale dell'Università di Napoli. Nel 1941 diventò libero docente di slavistica presso la Sapienza di Roma. Nel 1953 presiedette la Cattedra di Lingua e Letteratura Bulgara a Roma. Tra gli scritti principali (saggi, traduzioni, edizioni), si ricordano le edizioni dei *Canti popolari bulgari* (1930), dei *Canti popolari polacchi* (1932) dei *Canti popolari romeni* (1932), i *Canti del popolo magiaro* (1936); *L'Italia nei canti popolari magiari* (1932), *Storia della letteratura bulgara dalla liberazione alla prima guerra balcanica* (1936) *Letteratura e poesia dei jugoslavi* (1938), la curatela del volume di V. A. Koskenniemi et al. *Finlandia* (1941) (NdT).

⁵ L. Salvini, *Pohjoisessa metsässä*, WSOY, Helsinki 1935 (NdT).

letteratura nazionale". Il premio che sarebbe stato assegnato ammontava a 8.000 lire italiane dell'epoca.

Io lavorai giorno e notte per poter terminare la scrittura del saggio nella primavera del 1934, termine fissato per la consegna dei lavori. Nell'autunno seguente, essendomi già stabilito a Oulu per occupare la cattedra di professore del locale Liceo, ricevetti la comunicazione della Legazione d'Italia: avevo vinto il concorso, e il premio. Questo successo inaspettato mi ricoprì di un onore effimero, ma nello stesso tempo mi precipitò in una situazione di imbarazzo, sia materiale che psicologico: non si trattava, innanzitutto, di un premio che avrei potuto riscuotere in "moneta sonante", ma di una borsa di studio che mi avrebbe obbligato a passare in Italia l'anno accademico 1934-35, e io non mi sentivo nient'affatto preparato per una partenza immediata e precipitosa. Pensavo da un lato – forse in maniera alquanto ingenua, devo ammetterlo a posteriori – che non avevo il diritto di lasciare da un giorno all'altro l'incarico di docente che avevo appena assunto, d'altro canto non mi sembrava giusto, né psicologicamente ragionevole, interrompere un lungo lavoro di ricerca scientifica sulla letteratura francese, che stava per approdare alla sua conclusione, soltanto per intraprendere un "viaggio di piacere" di un anno intero, in Italia.

Il Ministero dell'Italia di Mussolini mi permise però di poter usufruire della borsa di studio nell'anno accademico successivo (1935-36), eppure, a causa di alcune questioni personali, fu per me ancora una volta difficile lasciare la Finlandia. Per questo mi rivolsi ancora una volta alle autorità italiane, chiedendo di voler differire di un anno ancora il periodo in cui avrei usato la mia borsa di studio.

Qui vorrei aprire una parentesi: dal punto di vista prettamente tecnico, avrei avuto l'occasione, nel 1935, di trattare la questione con il signor Benito Mussolini, in persona, poiché quell'anno lo incontrai nel suo studio, a Palazzo Venezia.

Nessuno rida! Questo incontro storico – che per me fu probabilmente più storico che per lui – ebbe luogo alla fine del mese di maggio del 1935: il Coro (maschile) degli studenti dell'Università di Helsinki, di cui io ero il presidente, aveva intrapreso quell'anno una lunga tournée di concerti, attraversando diversi Paesi europei. Tenemmo anche a Roma due concerti, dedicati alla musica finlandese. Fu probabilmente grazie all'attività energica del ministro plenipotenziario di Finlandia Pontus Artti⁶, o alla stima che veniva tributata a lui e a tutta la Finlandia negli ambienti politici e culturali dell'Italia del tempo, che il coro venne invitato dal *Duce*⁷ a partecipare a un ricevimento personale, a Palazzo Venezia. Io tenni un breve discorso per presentare al dittatore d'Italia il nostro illustre ensemble, forte di 60 giovani cantanti, il *Duce* strinse la mano al direttore e al presidente del Coro, poi ascoltò con attenzione alcuni brani tratti dal nostro programma dei concerti romani, ringraziandoci infine con una piccola allocuzione assai elogiativa.

Si voglia dunque notare che ogni volta che fui in Italia prima della seconda guerra mondiale, venni ricevuto personalmente dal capo assoluto del Paese.

Nell'autunno del 1935, però, il ministero italiano della cultura rispose negativamente alla mia richiesta: non potevo più differire oltre la data della mia partenza, per usufruire della borsa di studio da me vinta.

Il dado era tratto: restai fedele a Gautier de Coinci e dissi addio a Benito Mussolini.

⁶ Pontus Kaarlo Artti (1878-1936) fu un diplomatico, scrittore e giornalista (caporedattore del quotidiano Turun Sanomat dal 1910 al 1917) finlandese. Ricoprì vari incarichi diplomatici, l'ultimo dei quali quello ricordato dall'autore a Roma, dal 1931 al 1936 (NdT).

⁷ In italiano nel testo (NdT).

YRJÖ VON GRÖNHAGEN, UN ANTROPOLOGO FINLANDESE AL SERVIZIO DEL III REICH NELLA CARELIA ORIENTALE

Federico Prizzi

Addoun University, Galkaio, Puntland
prizup@libero.it

Premessa

Questo saggio intende presentare al lettore italiano la figura di un antropologo finlandese poco noto anche nel mondo accademico scandinavo: Yrjö von Grönhagen, un ricercatore che cadde nell'oblio a seguito della sconfitta dell'Asse durante la seconda guerra mondiale e a cui nel 2019 è stato dedicato il libro *Ahnenerbe in Finlandia – le ricerche antropologiche sul fronte della Carelia*¹.

In particolare, qui di seguito si vuole evidenziare che tipo di raccolta etnografica sia stata svolta dal von Grönhagen nel territorio careliano e cosa stesse cercando per il regime nazionalsocialista, ai confini con la Russia. La ricerca non aveva solamente una giustificazione ideologica, ovvero dimostrare l'origine nordica e non asiatica del popolo finlandese, ma anche geopolitica: dimostrare come, in un eventuale "Reich millenario", il territorio orientale della Carelia dovesse tornare geograficamente all'interno del *Lebensraum* finnico.

Yrjö von Grönhagen

Yrjö von Grönhagen nacque il 3 ottobre 1911 a San Pietroburgo. Suo padre era un ufficiale zarista di lingua finlandese, ma di probabili origini svedesi. La madre, invece, discendeva da una famiglia della nobiltà russo-finlandese.

A seguito della rivoluzione d'Ottobre e nel pieno della guerra civile, come molti finlandesi che abitavano in terra russa, i von Grönhagen si trasferirono² nel 1920 a Viipuri, in Carelia. La città era stata inglobata nel territorio finlandese a seguito della dichiarazione d'Indipendenza del 6 dicembre 1917. Dopo un'infanzia da esule, Yrjö von Grönhagen frequentò il corso di laurea in Filosofia all'Università di Helsinki, entrando così in contatto con gli ambienti intellettuali finlandesi. Nel 1933 decise di partire per Parigi al fine di completare gli studi presso la Sorbona.

Fu qui che, molto probabilmente, venne in contatto con gli studi antropologici. La capitale francese, infatti, era allora un vivaio di studi sociologici ed etnologici. In particolare, meno di dieci anni prima dell'arrivo di Yrjö, proprio alla Sorbona era stato costituito da Marcel Mauss, il "padre dell'antropologia francese", l'Institut d'Ethnologie: il progetto aveva visto persino il patrocinio dell'allora Ministero delle Colonie francese. L'antropologia di Marcel Mauss era debitrice di quel dibattito culturale nato grazie alla École Sociologique Française di Émile Durkheim, una scuola che aveva fatto della ricerca interdisciplinare un proprio tratto peculiare, dando anche vita alla pubblicazione di importanti saggi scientifici sulla rivista *Les Annales*.

Nel 1935 il nostro lasciò Parigi per dar vita a un suo grande desiderio: raggiungere la Finlandia a piedi, attraversando l'Europa e raccogliendo lungo il tragitto materiale utile a suoi studi di carattere socio-culturale³.

1 Federico Prizzi, *Ahnenerbe in Finlandia – le ricerche antropologiche sul fronte della Carelia*, Novantico Editrice, Pinerolo 2019.

2 Il fratello maggiore di Yrjö rimase invece in Russia per prendere parte ai combattimenti con le Armate Bianche contro i rivoluzionari bolscevichi.

3 La partenza per questo viaggio è il sottofondo del documentario *Himmlerin kanteleensoittaja (Il suonatore di kantele di Himmler)* girato da Heikki Huttu-Hiltunen nel 2014 e incentrato su Yrjö von Grönhagen e le sue ricerche antropologiche in Carelia.

Sarà però nella Germania nazionalsocialista, e più precisamente a Francoforte, che Yrjö avrà la possibilità di realizzare i suoi sogni. Infatti, dopo aver pubblicato sul quotidiano *Frankfurter Volksblatt* un articolo sul *Kalevala*, venne convocato il 1° ottobre 1935 dal comandante supremo (*Reichsführer*) delle SS Heinrich Himmler, il quale si era appassionato proprio al suo studio.

Infatti, durante il regime nazionalsocialista la letteratura finlandese, e il *Kalevala* in modo particolare, erano molto popolari in Germania, tanto è vero che nel 1935, in occasione del centenario della pubblicazione del cosiddetto *Vanha Kalevala* (*Vecchio Kalevala*) da parte di Elias Lönnrot, i giornali tedeschi dedicarono molti servizi a questo poema epico che divenne anche oggetto di studio per gli stessi giovani della *Hitlerjugend*.

A un mese di distanza da quell'incontro, Himmler, positivamente impressionato dal giovane, decise di nominarlo a capo del dipartimento per le "Relazioni culturali indogermanico-finniche" (*Indogermanisch-Finnische Kulturbeziehungen*) dell'*Ahnenerbe*⁴ e di affidargli una spedizione nella Carelia finlandese e in quella russa. Scopo di questa ricerca era dimostrare che i finlandesi appartenevano alla "razza ariana", attraverso una precisa raccolta di materiale etnografico. Fondamentale, inoltre, era raccogliere le testimonianze dei cantori di rune e degli ultimi sciamani finnici che vivevano proprio nelle foreste della Carelia.

Queste tematiche colpirono fortemente l'entusiasmo di Yrjö poiché, come tutti i nazionalisti finlandesi, proclamava l'appartenenza della Finlandia alla cultura europea e nordica e rifiutava l'origine ugro-finnica di derivazione asiatica.

Fu così che nel giugno del 1936 egli partì per la Carelia insieme al musicologo tedesco Fritz Bose e al disegnatore finlandese Ola Forsell. La composizione dell'*équipe* rispondeva da un lato all'obiettivo di registrare gli ultimi canti pagani con il magnetofono che Fritz Bose aveva appositamente portato, dall'altro all'esigenza di avere l'ausilio di un illustratore come Forsell⁵ perché von Grönhagen non era sicuro che le persone da lui intervistate avrebbero dato l'autorizzazione ad essere fotografate. Questo problema, tuttavia, non fu riscontrato durante le ricerche sul campo.

Ricordiamo qui anche un episodio, forse marginale, ma sicuramente poco noto, relativo all'interesse destato proprio dalle ricerche di von Grönhagen: nel 1937, durante la sua seconda spedizione in Carelia, sembra che Yrjö fosse stato raggiunto da un occultista britannico, un certo Gaston de Mengel che, patrocinato dalla SS, era alla ricerca di un presunto centro occulto mongolo nello Xinjiang. Si trattava probabilmente dello Stupa Rawak nel Khotan, già citato da Nicholas Roerich nei suoi diari. Un centro importante, legato alla leggenda di Shamballa. Una terra turcofona misteriosa che ha ancora oggi nella Zungaria, così come nella città di Ürümqi, una presenza di Oirati, ovvero, di una popolazione mongola che è etnicamente e geograficamente vicina ai Calmucchi e ai mongolo-tibetani Tanguti⁶.

Una ricerca, questa, che per l'*Ahnenerbe* avrebbe potuto contribuire a dimostrare, così come quella di von Grönhagen, l'origine ariana e non mongola dei finlandesi.

4 Letteralmente "eredità ancestrale", è il nome con cui è indicata comunemente l'associazione *Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe e. V.*

5 Esordiente talentuoso formatosi all'Università di Helsinki, aveva incominciato a realizzare dipinti come professionista a partire dal 1930. In particolare, si era distinto per aver curato la copertina del libro *La chiave del Kalevala* scritto da Pekka Ervast, ovvero da uno dei più noti esoteristi teosofi finlandesi, fondatore della *Ruusu-Risti*, un'organizzazione rosacruciana ancora esistente.

6 Chi scrive sta svolgendo delle ricerche finalizzate ad approfondire questi aspetti. I risultati verranno pubblicati all'interno dell'edizione italiana del quarto e ultimo libro di Yrjö von Grönhagen, *Himmlerin salaseura*, scritto nel 1948.

Le ricerche etnologiche di Yrjö von Grönhagen

Il corpo centrale del libro *Ahnerbe in Finlandia*, è costituito da tre testi scritti da Yrjö von Grönhagen, tra il 1941 e il 1942, e intitolati rispettivamente *Dialoghi Finlandesi*, *Carelia* e *Il volto della Finlandia*. Questi libri sono il risultato delle ricerche svolte in Carelia negli anni '30, ma che in fase di pubblicazione risentirono del clima propagandistico che caratterizzò la cosiddetta guerra di continuazione (1941-44). Infatti, essendo stati stampati in lingua tedesca con case editrici vicino al regime nazionalsocialista, è verosimile ipotizzare che lo scopo di questi libri fosse più propagandistico che scientifico. Lo dimostra anche il loro taglio divulgativo, che ricorda più il genere della letteratura di viaggio che non quello degli scritti di antropologia, ove il testo è sempre accompagnato da un importante inserto fotografico di carattere vario. Fotografie che guidano il lettore tedesco verso una comprensione romantica degli aspetti storico-culturali del popolo finlandese, che comprendono la descrizione di saghe, miti e leggende, incorniciate nella bellezza dei luoghi e dei paesaggi, nei castelli medievali e nelle nature selvagge, tra chiese gotiche di pietra⁷ e arazzi *Rya*. Allo stesso modo vengono bucolicamente associati i volti dei contadini agli affreschi delle chiese, i cantori di rune ai soldati finlandesi, il tutto amalgamato armoniosamente per lasciare nel lettore un'immagine vivida di un popolo del Nord composto da uomini e donne, sani, forti e coraggiosi.

Non è dunque un caso se il *leitmotiv* che taglia trasversalmente i tre testi sia quello del *sisu* finlandese, un concetto cardine per capire ancora oggi la cultura di questo popolo: esso esprime una specifica forza spirituale e psicologica, una "forza di volontà", la "determinazione nel combattimento", la "perseveranza di fronte alle avversità", tipiche del finlandese, indicando una caratteristica peculiare che trova in questa parola una sintesi concettuale. Il termine esprime anche le caratteristiche di un popolo che si sente, da generazioni, gente di confine tra due mondi, tra due civiltà diverse, sentinella in terre dalla natura selvaggia ove anche il quotidiano rappresenta di per sé una sfida, una lotta per la sopravvivenza. Questo spirito combattivo, come dimostrato da von Grönhagen, appartiene sia al militare che allo sportivo, perché rappresenta quella forza interiore che altro non è se non il prodotto di un ottimismo, di un coraggio e di una resistenza di fronte ad ostacoli insormontabili.

Inevitabili sono i riferimenti dell'autore alla questione della Carelia Orientale, a cui il libro *Carelia, il baluardo della Finlandia contro l'Oriente* è interamente dedicato. Yrjö von Grönhagen, da buon nazionalista, alimenta infatti la narrativa irredentista che vedeva questo territorio come parte integrante della Finlandia, vilmente abbandonato al suo destino con la cosiddetta pace di Tartu (*Tarton rauha*, nota anche come pace di Dorpat) del 1920.

È invece con il primo libro, *Dialoghi Finlandesi*, che l'autore fornisce dettagli maggiori rispetto ai risultati ottenuti con le sue ricerche antropologiche, risultati che consistettero nella raccolta di oltre cento canzoni, inclusi i canti di lavoro, i brani patriottici, i lamenti funebri, le ninne nanne, nonché studi sul potere mistico attribuito dai careliani alla sauna e alla funzione sociale della medicina popolare. Risultati di cui oggi, purtroppo, non si sa più nulla se non attraverso questi libri e gli articoli scritti in seguito, sempre dal nostro.

Oggetto principale di studio della sua ricerca etnografica fu, comunque, la cultura contadina in Carelia. Nel contadino careliano, infatti, Yrjö vedeva il rappresentante di un mondo incorrotto, in antitesi al cittadino, che aveva saputo mantenere nel tempo, nonostante la cristianizzazione e le invasioni asiatiche, una cultura pagana e nordica, che nei cantori di rune e nella magia di campagna (o bassa magia cerimoniale) era riuscita a sopravvivere scandendo i ritmi delle comunità rurali.

⁷ Yrjö era un esperto del patrimonio culturale finlandese avendo partecipato, in precedenza, a ricerche archeologiche nei dintorni di Helsinki, finalizzate alla scoperta di tracce risalenti al medioevo finlandese. Si trattava di resti che erano stati distrutti nel 1714 durante il bombardamento della città voluto da Pietro I di Russia.

Nella sua ricerca antropologica, da un punto di vista metodologico, von Grönhagen utilizzò prevalentemente due tecniche etnografiche: il cosiddetto “metodo finnico” e la “fotografia etnografica”.

Il “metodo finnico”, descritto da Paolo Emilio Pavolini nell’*Enciclopedia Treccani*, consisteva in un metodo storico-geografico caratteristico degli studi del folklorista Kaarle Krohn, il quale si serviva dello studio comparato dei racconti orali e dei canti popolari «seguendone le migrazioni, classificando le varianti e ricostruendo le forme normali nelle singole aree e, attraverso queste, gli archetipi», al fine di «individuare i rapporti d’identità, somiglianza e affinità fra testi di epoche, aree ed estrazioni diverse».

La “fotografia etnografica”, invece, consisteva nella raccolta di fotografie intese quali documenti volti a far emergere, all’interno del gruppo studiato, quei comportamenti culturalmente standardizzati e latenti, non sempre percepibili nello svolgimento delle ricerche, e che oggi sono peculiari di discipline quali la cinesica e la prossemica.

È interessante notare, a questo proposito, l’uso che Yrjö von Grönhagen fece, attraverso la fotografia etnografica, dei primi piani, un utilizzo che ricorda quanto anticipato dagli studi di Charles Darwin sull’espressione facciale e, in particolare, sulla fisiognomica nelle varietà umane. Quest’indagine sul campo in Scandinavia trovò nelle ricerche dell’italiano Paolo Mantegazza un pioniere, con un lavoro condotto in Lapponia e che allora servì all’antropologo italiano a raccogliere materiale utile per quell’*Atlante delle espressioni del dolore* che avrebbe pubblicato nel 1876.

Tuttavia, la ricerca etnologica di von Grönhagen non si limitò a questi aspetti: essa fu interamente incentrata sul magismo e sull’occulto, analogamente a quanto farà poi Ernesto De Martino in Lucania e nel Salento. Infatti, come il fondatore dell’*„Etnocentrismo Critico”*, Yrjö non volle – pur sviluppando categorie interpretative maturate all’interno della propria storia culturale e scientifica – rifiutare positivamente a priori il mondo paranormale, un mondo magico che, come già evidenziato da Evans-Pritchard, consisteva nel terzo lato di un triangolo conoscitivo della società, e del mondo, e di cui gli altri due erano la religione e la scienza.

Figura chiave per il suo studio sul magismo fu Miron-Aku, un’anziana di 92 anni, considerata allora dai contadini careliani una potente maga, abitante del villaggio di Tulema, nella zona di competenza della parrocchia di Salmi, vicino al lago Ladoga, a nord-est di San Pietroburgo. Costei, sebbene non espressamente dichiarato dall’autore, iniziò von Grönhagen al mondo misterico della magia di campagna, una magia che molto aveva a che fare con il culto dei morti, poiché incentrata su un dialogo continuo con le forze della natura e con gli spiriti degli antenati. La ricerca vedrà nel suo articolo sul *Culto dei morti presso i finlandesi* uno specifico approfondimento tematico.

Questo culto era accompagnato anche da un caratteristico pianto rituale, un lamento funebre precristiano che non era solo, come creduto, una peculiarità della cultura mediterranea. Il culto dei morti, oltre che con l’*„Albero degli Antenati”*, veniva celebrato attraverso precise cerimonie funebri che prevedevano offerte e sacrifici per i defunti, così come l’edificazione delle *Grabhaus*, le “case dei morti”, costruite sulle tombe quali punto d’incontro, luoghi di passaggio, tra il mondo terreno e ultraterreno.

Legato al culto dei morti vi era anche quello dei serpenti e il ruolo iniziatico della sauna.

Per quanto riguarda il culto finlandese dei serpenti sacri, von Grönhagen lo apprese dal bardo e cantore di rune Pekko Scemeikka. Verosimilmente, sebbene il nostro antropologo gli dedichi solo fugaci accenni, si tratta di un culto dedicato alla specie dei marassi (*vipera berus*), serpenti bianchi e neri dal caratteristico movimento ipnotico.

Maggiori dettagli Yrjö fornisce, invece, sulla sauna quale luogo sacro. Sono così descritte le modalità rituali che il sabato, giorno dedicato al rito di purificazione, i contadini facevano

all'interno di queste cassette costruite con abeti rossi, ove accompagnavano il tutto con delle bevute di *kalja*, un leggero idromele.

Sempre a proposito del sapere iniziatico presente nei libri di von Grönhagen, un ruolo significativo ha anche la raccolta di aforismi, poesie e soprattutto proverbi careliani.

Per parlare, infatti, dei proverbi e delle conoscenze sapienziali in essi nascoste, non bisogna necessariamente scomodare l'Antico Testamento e, in particolare, il *Libro dei Proverbi*. È noto, infatti, che da sempre essi servono nella cultura tradizionale, cristiana e non, a orientare il fedele nella condotta quotidiana, differenziandosi da quegli insegnamenti presenti, ad esempio, nei *Salmi*, che guidano invece il cristiano nella preghiera e nell'adorazione.

Lo studio antropologico sui proverbi finlandesi ha un antesignano importante: i *Sananlaskuja* (*Proverbi*) opera che il filologo Elias Lönnrot pubblicò nel 1842, e a cui fece seguito nel 1844 un'altra pubblicazione intitolata *Suomen kansan arvoituksia* (*Gli indovinelli del popolo finlandese*), dedicata invece agli antichi indovinelli in lingua finnica.

Le ricerche antropologiche di Yrjö proseguirono poi su un altro rilevante aspetto della cultura di origine pagana della Carelia, i cantori di rune, con uno studio etnomusicologico che portò il nostro antropologo a incontrare due dei più noti suonatori finlandesi di *kantele* del tempo, Timo Lipitsä e Hannes Vornanen, che potevano essere considerati gli eredi spirituali della famosa poetessa ingriana e cantrice del *Kalevala* Larin Paraske ispiratrice, com'è ben noto, della musica del celebre compositore Jan Sibelius.

Il *kantele*, l'„arpa magica” finnica, è uno strumento a corde che accompagnava i bardi mentre intonavano canti pagani come i *Liedweise*, tipici del mondo contadino, oppure canti popolari quali lo *Joik* ed erotici come i *Minnelied*, canti questi che, insieme a quelli runici, rientravano nell'antica tradizione canora finlandese.

I suonatori di *kantele*, ovviamente, erano anche cantori di rune: essi traevano proprio dal *Kalevala* i passi che recitavano a coppie, tenendosi per mano. Lo scopo era quello di aumentare la forza evocativa dei loro canti attraverso una possessione innescata da dondoli ripetuti. Iniziava così il ritmo di una cantillazione vocale nella quale l'orante dichiara di volersi rivolgere alle divinità con “tutta la sua persona”. Gli astanti venivano rapidamente trascinati in un'estasi antica che faceva rivivere così i culti degli avi, lo spirito di un passato arcaico che, in quel mondo bucolico, sembrava non essere mai stato contaminato.

Il lavoro etnografico portò, di conseguenza, Yrjö von Grönhagen a diretto contatto con il mondo rurale careliano. Al termine del suo lavoro rientrò all'*Ahnenerbe*, dove continuò a dirigere il dipartimento di “Relazioni culturali indogermanico-finniche” fino al 1939, quando ne venne improvvisamente esautorato. La nuova situazione portò Yrjö a rientrare in Finlandia per prendere parte alla guerra d'inverno, arruolato nel *Valtion Tiedoituskeskus* (VKT), ovvero nel Centro Informazioni di Stato finlandese, incaricato di svolgere attività di propaganda e contropropaganda nei confronti della *target audience* nazionale e internazionale.

Tornò poi a Berlino con lo scoppio della guerra di continuazione, per collaborare attivamente alla macchina propagandistica del Reich. Ciò, come visto, avvenne non solamente attraverso le sue pubblicazioni e la stesura del libro *Finnlands Lebensraum*, ma prestando anche la sua opera di doppiatore in lingua finlandese dei filmati propagandistici provenienti dalla Germania e prodotti dall'*UFA-Auslandswochenschau*.

Anche la moglie Hertha, che aveva sempre aiutato Yrjö nelle sue pubblicazioni, collaborò allo sforzo della propaganda filo-nazista in qualità di responsabile redazionale della rivista *Suomi-Saksa* (“Finlandia-Germania”) che esaltava il cameratismo al fronte con l'alleato tedesco. La collaborazione della coppia von Grönhagen durò fino al 1945, poco prima della caduta di Berlino.

Yrjö von Grönhagen, l'ultimo varego a difesa del trono di Bisanzio

Con la fine della seconda guerra mondiale Yrjö von Grönhagen venne arrestato nel 1945 a Oslo e internato dagli inglesi nel castello di Akershus, la famigerata prigione nella quale venivano rinchiusi gli ex appartenenti alle SS e dove venne anche fucilato, nel maggio dello stesso anno, Vidkun Quisling. Rilasciato, Yrjö fu nuovamente imprigionato per due anni in Finlandia. Uscito di prigione nel 1947, si dedicò alla pubblicazione del suo libro autobiografico, stampato nel 1948 e incentrato sulla sua collaborazione con l'*Ahnenerbe: Himmlerin salaseura (La società segreta di Himmler)* ebbe come unica conseguenza l'allontanamento dell'autore da ogni attività accademica. Fu così che iniziò a lavorare per dodici anni nel settore commerciale.

Tuttavia nel 1959, a quarantotto anni, ci fu una svolta importante nella sua vita: entrò nell'*Ordo Sancti Constantini Magni* (OSCM), un ordine cavalleresco, oggi legato al patriarca copto-ortodosso di Alessandria d'Egitto, fondato nel 1953 per commemorare i 500 anni dalla caduta di Costantinopoli. Nell'OSCM von Grönhagen ebbe l'incarico di strutturare le sedi delle varie legazioni territoriali finlandesi. A risultato di questo intenso impegno, l'*Ordo Sancti Constantini Magni* ha ancora oggi il maggior numero dei suoi cavalieri in Finlandia e in Grecia. Ciò non è un caso, perché proprio nell'Ellade, e precisamente a Creta, Yrjö si trasferì nel 1964 per diventare il Segretario Generale dell'Ordine. Sei anni dopo si trasferì ad Atene in qualità di Cancelliere dell'Ordine. Sarà, inoltre, anche grazie al lavoro fatto da Yrjö von Grönhagen, che questo ordine cavalleresco finì sotto la tutela del Patriarcato ortodosso di Alessandria ricevendone pure lo status di ente riconosciuto internazionalmente.

In Grecia Yrjö visse così fino all'anno 2000, anche se spesso passava le estati in Lapponia, dove aveva comprato una tenuta lungo il fiume Tenojoki. Morì il 17 ottobre 2003, a 92 anni, in un ospizio per anziani nella zona di Kettutie, nella città di Helsinki.

Sintetizzati fin qui gli ultimi anni della sua vita, possiamo adesso ipotizzare che la scelta di von Grönhagen di entrare e militare nell'Ordine di Costantino il Grande, provenisse dal desiderio di poter continuare a commemorare quei guerrieri *suomi* e vareghi che, al servizio dell'Impero Bizantino, rappresentarono un tempo la guardia pretoriana a difesa della civiltà europea dalle orde asiatiche. Uomini del Nord, sulle cui tracce si era incamminato negli anni '30, proprio con le sue ricerche antropologiche.

La terra mitica della Carelia e la geopolitica finlandese nel dopoguerra

Con la sconfitta dell'Asse, l'intero territorio della Carelia Orientale fu riannesso all'Unione Sovietica, con il conseguente esodo di 420.000 careliani in Finlandia.

La sconfitta finlandese portò, inoltre, a una russificazione forzata della Carelia, con deportazioni delle minoranze finniche nella regione dei monti Urali e in Siberia, e il contemporaneo trasferimento in quei territori di cittadini provenienti dall'Ucraina e dalla Bielorussia. Queste deportazioni interessarono anche quella parte d'ingriani che, alla fine del secondo conflitto mondiale, avevano chiesto al governo sovietico di poter rientrare nelle proprie abitazioni: si trattava di esuli che avevano dovuto lasciare le proprie case alla volta della Finlandia solamente per sfuggire ai combattimenti intorno a Leningrado.

Non mancarono, inoltre, le purghe perpetrate dallo stesso governo finlandese. Infatti, tutte le organizzazioni nazionaliste considerate d'ispirazione fascista furono dal nuovo governo chiuse; gli studiosi che avevano partecipato allo sforzo bellico, come Jalmari Jaakola, Kaarle Krohn e Martti Haavio, vennero esautorati e i loro studi messi al bando.

Tuttavia la fine dell'ultimo conflitto mondiale, per quanto riguardava il contenzioso territoriale sulla Carelia, non rappresentò automaticamente la fine delle tensioni politiche tra Russia e Finlandia. Per dare un'idea di come la Carelia rappresentasse per i finlandesi una terra sacra da riprendere a tutti

i costi, bisogna ricordare il tentativo fallito negli anni '50 dell'allora primo ministro finlandese Urho Kekkonen, di effettuare uno scambio territoriale che avrebbe visto la cessione di parte della Lapponia (i sami, essendo di origine asiatica, non erano considerati parte della nazione finlandese) proprio con la Carelia. Ma questa proposta non fu accolta dal regime comunista⁸.

Negli anni '90 del secolo scorso, con il crollo del regime sovietico e la riunificazione della Germania, in Finlandia tornò nell'agenda politica la questione della Carelia, una regione che, allora, mostrava potenzialmente analogie con altri contenziosi territoriali quali quelli legati al Kosovo, all'Abkhazia, all'Ossezia meridionale, alle Isole Curili e alle Malvinas.

Il contenzioso territoriale trovò una soluzione definitiva solo con la creazione, nel 2000, dell'euroregione della Carelia, un'area che ingloba ben tre regioni della Finlandia, ovvero Kainuu, Carelia del nord e Ostrobotnia settentrionale e, in territorio russo, la Repubblica della Carelia. Scopo di questa euroregione è, ancora oggi, quello di sviluppare le condizioni di vita dell'area e la viabilità di merci e persone attraverso una cooperazione transfrontaliera.

Il continuo interesse del Governo di Helsinki per la Carelia Orientale, affermato fino a quasi un secolo dopo l'Indipendenza finlandese, dimostra come le teorie e gli studi di Yrjö von Grönhagen non fossero il frutto della mera influenza nazionalsocialista: esse erano in realtà il risultato di un sentimento largamente condiviso in Finlandia, coltivato di generazione in generazione attraverso i poemi epici e la letteratura nazionale, un sentimento di appartenenza ancestrale che condizionò per decenni la geopolitica finlandese.

⁸ Nel 1956 il Governo di Helsinki riuscì, invece, ad ottenere dai russi la restituzione della base di Porkkala nel Golfo di Finlandia e, nel 1963, ad avere l'affitto del canale di Saima che collegava il lago Saimaa con il golfo di Finlandia.



La Carelia attuale (immagine di pubblico dominio: commons.wikimedia.org).

THE ITALIAN SS-FASCIST IDEOLOGY. AN IDEOLOGICAL PORTRAIT OF THE ITALIAN VOLUNTEERS IN THE WAFFEN-SS. A SUMMARY ESSAY.

Nicola Guerra

Università di Turku
nicola.guerra@utu.fi

1. A Phenomenon that has been largely unknown

In my doctoral dissertation I examined the experiences of the Italian volunteers in the Waffen-SS troops using in-depth interviews with former volunteers as the main primary source. The final years of the Second World War (1943-45) led in Italy to a bloody civil war which divided the Italians into two opposite blocs that persisted for decades and which, to some degree, continue to have an impact on the current political environment¹. In September 1943, as the Allied were warmly welcomed by millions of Italians, others were ready to remain on the losing side and join Mussolini's final attempt to reconstruct a fascist state in Northern Italy, the Social Republic of Italy (R.S.I. or the so called Salò Republic)² while others, quite unexpectedly, volunteered in the German Waffen-SS troops.

It was not a rare exception but a phenomenon that involved, depending on the source, some 15,000-20,000 Italian men³. This phenomenon has been hitherto largely unknown to historical research even if dimensionally significant. While the political and social events of the antifascist Resistance-movement have been the object of broad interest among scholars⁴, the enlistment of Italians into the Nazi troops has not been investigated in depth before. The available literature on the Italian volunteers, mainly written by military history enthusiast journalists and methodologically weak, concentrates principally on the combat operations and military organization⁵ and offers a rather stereotypical profile of the volunteers, describing them as "fanatics" ready to sacrifice themselves in the name of a perfunctorily and generically defined Nazi-fascist ideology⁶. There has been no attempt to explain the phenomenon, to discover the social, cultural and political background of the Italian volunteers or how this experience was lived and, eventually, described later; nor the reasons behind the decision to enlist⁷.

2. Methodology and Objectives

2.1 *Discovering the ideological Precepts of the Volunteers' political Credo*

My dissertation does not reconstruct the military history of the different divisions of the Waffen-SS in which Italian volunteers operated, but examines the subjective, private and intimate experience of the volunteers in order to apprehend the motivations, attitudes, beliefs and cultural and family background, as well as their political ideas. The main objective of my doctoral dissertation is to discover the ideological precepts of the volunteers' political credo. As the last phase of fascism and

¹ Galli della Loggia, *La morte della patria*. Pavone, *Una guerra civile*. Aga Rossi, *Una nazione allo sbando*.

² De Felice, *Mussolini l'alleato*. Bolla e Guerri, *Perché a Salò*.

³ Lazzeri, *Le SS Italiane*. Littlejohn, *Foreign Legions of the Third Reich*, 238. Landwehr, "The European Volunteer Movement", 6. de Lazzari, *Le SS italiane*, 15-16. Corbatti e Nava, *Sentire - Pensare - Volere*, 25. Ailsby, *Hitler's renegades. Foreign Nationals*, 90. Bishop, *SS Hitler's foreign divisions*, 157.

⁴ Smuraglia, *I volontari partigiani nel rinnovato esercito italiano*. Peli, *La Resistenza in Italia. Storia e critica*. Petracco, *La lotta partigiana al confine orientale*. Battaglia, *Storia della Resistenza Italiana*. Pavone, *Le brigate Garibaldi nella Resistenza*.

⁵ Corbatti e Nava, *Sentire - Pensare - Volere*.

⁶ Lazzeri, *Le SS Italiane*. de Lazzari, *Le SS italiane*. Caniatti, *Legione SS italiana*.

⁷ Guerra, *I volontari italiani nelle Waffen-SS* (2014), 28-45.

its ideology, often defined as the “Germanisation” or “Nazification” of fascism, is still the object of wide academic debate⁸, a better understanding of the volunteers’ ideology contributes to deepening overall knowledge of the nature of this phase. This key objective is achieved via many sub-questions on the mechanisms and elements of construction of the volunteer’s ideology and political identity: what kind of readings and other cultural products contributed to the creation of the volunteers’ concept of life and society; did the volunteers have an idea of a “good life” or of a “righteous lifestyle”; were they motivated by a racist ideology and if yes, how do they describe their ideas on race; who did they consider as an enemy and which enemy(ies) did they intend to fight; who were their heroes (if they had any) and why; how did they integrate with volunteers of different nationalities inside the Waffen-SS; what was their view of the historical events that preceded, accompanied and followed their enlistment decision; and what kind of opinions did they have on the fascist regime?

The theoretical frame of my dissertation lies in oral history, in particular in the postmodernist approach to oral history⁹, through which I reconstruct the volunteers’ ideology. In-depth interviews with former volunteers are the main primary source, but multiple data collection methods have been adopted¹⁰. Phone interviews and correspondence with the volunteers have also been considered as primary sources¹¹. In addition to interviews and correspondence, family archives consisting of diaries, correspondence with the volunteers’ relatives and photographic material have also been collected and examined. An ethnographic observation of the volunteers’ domestic spaces has been conducted during the in-depth interviews. Photo self-elicitation techniques have been used in cases where the volunteers were willing to share their photographs¹². The postmodernist approach sees oral history as a way to repair the historical record by including the voices of participants outside the mainstream of society¹³. Many more voices may be included in oral history projects of our time that were systematically excluded during the past century, and this was the case for the Italian volunteers in the Waffen-SS. The topic is very much a marginal one since the fear of legal prosecution of former members of the SS-organisations have precluded the volunteers from telling their story and sharing their political thoughts¹⁴. Finding former Waffen-SS volunteers to interview was complicated, especially since there is no official, nor unofficial, list or register of the volunteers or an association of Italian Waffen-SS veterans that could have worked as an informer in finding the interviewees. On the other hand, the presence of an organized veteran-association could also have addressed a “formal” and “politically correct” statement-policy which could have been very difficult

⁸ De Bernardi, *Una dittatura moderna*, 270-271. Germinario, *Razza del Sangue, razza dello Spirito*, 112-154. Germinario, *Fascismo e antisemitismo*, XII-XIII. Klinkhammer, “Antisemitismo di Stato, antisemitismo “chiassoso” e antisemitismo collaborazionista”, 271.

⁹ Janesick, “Oral History as a Social Justice Project”. Jarausch, “Towards a Social History of Experience”. Brinker, “Oral History and the Vietnam War”. Bates Milton, *The wars we took to Vietnam*. Engelmann, *Tears Before the Rain*. De Rosa, “L’intervista come scambio intersoggettivo”. De Masi, “Recenti esperienze di impiego dell’intervista nella ricerca sociale”. Galasso, “L’intervista è garantista?”. Lombardi Satriani, “L’intervista: ascolto e cecità”. Pestolazza, “L’intervista come ricerca”. Villari, “L’intervista come percezione della personalità nella storia”.

¹⁰ Arksey e Knight, *Interviewing for social scientists*. Dunaway and Baum, *Oral history: An interdisciplinary Anthology*.

¹¹ Burke and Miller, “Phone Interviewing as Means of Data Collection”. Beverly, “Testimonio, subalternity, and narrative authority”.

¹² Jenkins, Woodward and Winter, “The Emergent Production of Analysis in Photo Elicitation: Pictures of Military Identity”. Collier and Collier, *Visual anthropology*. Noland, “Auto-photography as research practice”.

¹³ Janesick, “Oral History as a Social Justice Project”. Arp, Leo and Maubach, *Giving a voice to the Oppressed?*.

¹⁴ Guerra, *I volontari italiani nelle Waffen-SS* (2014), 47-59.

to break in the interviews. This has significantly helped in maintaining the subjectivity of the volunteer's statements.

2.2 Recruitment, Respondents and Methods of interview

The interviewees have been selected by collecting the names of the Italian volunteers appearing in related books, web-pages (e.g. the Axis History Forum) and archive materials (e.g. morning reports, circulars, *Avanguardia*, the weekly journal of the Italian Waffen-SS) and by looking for a name/residence-compatibility in the telephone directory. Subsequently the selected persons have been contacted, first by letter and at a distance of some weeks, by phone. 1,028 letters have been sent out, although only a very few of these contacts actually resulted in an interview since in many cases the volunteer was already deceased, while in other cases they refused any collaboration due to a fear of legal consequences or because the rest of the family "didn't want them to give any interviews". In some cases in which the volunteer was already deceased, the wife or some other close family member (son, daughter, brother or sister) was available for collaboration. The family member's interviews have been accepted as primary sources, taking into account that they most likely have not had first-hand experience of the events¹⁵. In some cases, for fear of legal consequences, the volunteer was available for an interview but only if complete anonymity was guaranteed.

I have collected data on a total of 39 Italian volunteers from different Waffen-SS troops (1. SS-Panzer-Division Leibstandarte-SS Adolf Hitler; 4. SS-Polizei-Panzergranadier-Division; 5. SS-Panzer-Division Wiking; 8. SS-Kavallerie-Division Florian Geyer; 16. SS-Panzergranadier-Division Reichsführer SS; 24. Waffen-Gebirgs-Karstjäger-Division der SS; 29. Waffen-Granadier-Division der SS; SS-Wehrgeologen-Bataillon 500), the data including different regional roots, military ranks (from Officers to Privates), age distribution (from 15 to 60 years at enlistment moment) and social and educational background. Interviews took place with 20 volunteers and 19 family members, often followed by postal correspondence and/or telephone conversations. In many cases, the veteran has been interviewed more than once and in all cases there have been multiple contacts (interview, correspondence, telephone conversations). The average interview lasted for approximately 2 hours. The interviews were conducted with open-ended discussion questions that allowed interactivity and a free exchange of opinions and ideas. The volunteers' narrative on the experience in the Waffen-SS has been analysed whilst taking into account the preceding, contemporary and succeeding social and historical contexts¹⁶.

2.3 The Analysis of the collected source Materials

The complexity of the outcomes of the analysis of the collected source materials, with the many different cultural and ideological thematics identified frequently overlapping and recurring in the volunteers' narrative flow, have required a particular effort in the adoption of a logical organization and presentation of the results. Four key thematic clusters have been identified: social and cultural apparatus (social background, cultural interests, models of heroism etc.); elements of the political ideology; historical events experienced; and narrative style. The first three clusters have been presented as single chapters, while the analysis of the volunteers' narrative style has been covered throughout the entire study flow as it is important to identify and explain the most difficult issues (anti-Semitism, violence etc.) that have resulted in narrative adjustments in the volunteers' expositions¹⁷.

¹⁵ Bertaux and Thompson, *Between Generations*. Brinker, *A time for Looking Back*.

¹⁶ Guerra, *I volontari italiani nelle Waffen-SS* (2014), 52-57. Bessel and Schumann, *Life after death*. De Salvo, *Writing as a way of healing*.

¹⁷ Guerra, *I volontari italiani nelle Waffen-SS* (2014), 58-59.

3. Ideological and programmatic Framework of the Italian SS-fascist Ideology

3.1 *The Italian SS-fascist Ideology: the Definition of the Volunteers' political Credo*

The results of the research are particularly relevant both for the comprehension of the Italian phenomenon of volunteering in the Waffen-SS and for the reconstruction of the ideological dynamics of the last fascism. An exhaustive portrait of the ideological structure of the volunteers has been obtained¹⁸ in addition to one of the cultural and social origins of the values that contributed to the rise and adoption of this ideology¹⁹. Further, the volunteers' motivations to enlist have been clearly reconstructed, together with their cultural, political, social and military backgrounds²⁰. The outcome of the analysis of the volunteers' political and ideological system, which can be defined as Italian SS-fascist ideology, conflicts with the vaguely-described ideological profile offered by previous studies that describe the volunteers as generically "super fascist", and also offers the opportunity for a deeper understanding of the final fascist ideological trajectory, currently defined, not without a certain level of approximation, as the "Germanisation" or "Nazification" of fascist ideology.

According to Renzo De Felice, the various phases of fascist ideology's development and its rule are in some cases incompatible, as for example in the case of the revolutionary fascism of the origins (Sansepolcristo) with the fascist ideology and rule of the regime²¹. In consequence of this complexity, the interpretations of fascist ideology are still today far from finding an academic consensus, and the increased understanding of the Italian SS-Fascist ideology has been therefore useful for establishing not only the very ideological nature of the volunteers' political credo, but also for deepening knowledge of the overall fascist ideology²².

3.2 *The Principle of social Justice*

The primary purposes of the fascist ideology of the Italian volunteers in the Waffen-SS are to recover the social and revolutionary roots of the fascist origins and simultaneously to adapt fascist ideology to present and future social and political challenges. In this ideological and programmatic framework, the volunteers' fascist ideology broadens its horizons to unexpected thematics, never mentioned in previous publications on the subject, such as the repudiation of biological racism or the rejection of the European, and also fascist, colonialist policy and practice²³. The central idea regulating the ideological proposition of the volunteers and organizing the different thematics of their political credo into a coherent ideology is to be found in the principle of social justice as they saw it. Undoubtedly, the predominant element of the Italian SS-Fascist ideology is the concept of social justice, so much so that volunteers even consider the existence of the State and the Nation legitimate only with regard to the pursuit and realization of social justice. From the volunteers' perspective, every social organisation gains legitimacy for its existence and operations only when its course of action conforms to the goal of social justice²⁴.

3.3 *Anti-Semitism and racial Prejudice*

My dissertation enables the reconstruction of the constitutive social, cultural, political and personal elements of the principle of social justice that was adopted, lived and experienced by the volunteers.

¹⁸ Ivi, 61-171.

¹⁹ Ivi, 173-252.

²⁰ Ivi, 253-283.

²¹ De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*.

²² Tarchi, *Fascismo. Teorie, interpretazioni e modelli*. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*. Sternhell, *Ni droite ni gauche*. Sternhell, *Nascita dell'Ideologia Fascista*. Sternhell, *La Destra rivoluzionaria*.

²³ Guerra, *I volontari italiani nelle Waffen-SS* (2014), 183-184.

²⁴ Ivi, 175-178.

The two principal thematics on which the idea of social justice is based are represented by anti-capitalism²⁵ and an economic anti-Semitism that refuses any connotation of biological racism²⁶. The interviewees describe in detail their anti-Semitism and its correlation with the adopted concept of social justice. First of all, it is necessary to point out how the volunteers consider the term “anti-Semitism” inappropriate as it is associated with racial prejudices.

According to the volunteers’ perspective, the Jews are not an ethnoreligious group and every person who adheres to capitalism becomes potentially and behaviourally a Jew. Starting from this perspective, in the Italian SS-Fascist ideology, every person who pursues a personal economic interest instead of or more than a collective one based on the principle of social justice becomes a “Jewized” (“ebreizzato”) person. “Anti-Hebraism” is the term prevalently adopted by the Italian volunteers in the Waffen-SS to define this ideological perspective. This understanding of the volunteers’ anti-Hebraism not only helps to deepen the knowledge of their ideological system, but also provides a contribution to the broader academic debate on the legacy of fascist anti-Semitism²⁷.

3.4 Radicalism between traditionalistic Values and Modernism

As fascism is a radical political ideology, it is important to define what exactly constitutes political radicalism in the volunteers’ experience and ideology. This radicalism results in the combination of traditionalistic values, for the most part derived from a pagan vision of life as in the case of the volunteers’ cult of Nature, with a modernist approach to society. Modernity itself is very much accepted and desired by the volunteers, who declare their admiration for Futurism and for fascist modernisation in Italy, but only within a path in which *Téchne* is not conceived as an ideology in itself but instead represents an important element and tool of the fascist ideology²⁸. This reasoning can undoubtedly be defined as romantic, a romanticism that is not merely introspective but leads to mobilization in a political context that is experienced and described as struggle of civilisations: on the one side fascism, on the other side the two materialistic doctrines, capitalism and Marxism²⁹.

3.5 The Internationalisation of the Italian SS-fascist Ideology

The volunteers’ political ideology is a totalizing experience, a political religion antithetic not only to capitalism and Marxism, but also to Christianity³⁰. In coherence with this political frame, the fascist ideology of the volunteers drifts away from the narrow national perspective and becomes an international ideology. Taking into consideration the fact that fascism has always been defined as an ideology based on nationalism, this internationalisation of the Italian SS-Fascist ideology is highly relevant beneath the ideological perspective and influences the concept of nation and homeland adopted by the volunteers. The Italian volunteers in the Waffen-SS adopt a deterritorialized and spiritual idea of homeland and situate their political project at the European and international level.

The camaraderie experienced on the front line with volunteers of different nationalities, cultures and religions contributes evidently to the transcendence of the Italian national dimension of fascism and to the adoption of an international syncretic fascism that combines different fascist experiences³¹. This internationalization of the fascist ideology and the large intercultural camaraderie experienced in the Waffen-SS correlates strongly with the volunteers’ refusal of any

²⁵ Ivi, 179-185.

²⁶ Ivi, 206-212.

²⁷ Ivi, 185-205.

²⁸ Ivi, 232-235.

²⁹ Ivi, 212-222 and 232-235.

³⁰ Ivi, 125-140.

³¹ Ivi, 230-231. See also: Sternhell, *Nascita dell’Ideologia Fascista*, 242. Nolte, *La guerra civile europea*, 514-518, 676.

form of biological racism and appears coherent with their experiences. Also, the declared full support of the volunteers for all those populations who fight for their independence in Europe, Africa and Asia is part of the internationalization of their fascist ideology and political perspective. Synthetically, the volunteers' fascist ideology can be defined as an international socialism of the homelands, a social fascism that aims to fight capitalism, Marxism and Judaism – considered as a super capitalism – on a global scale³².

3.6 Capitalism, the most hated Enemy

If the Italian volunteers in the Waffen-SS consider Marxism an ideological enemy, capitalism is certainly their most hated enemy to fight against. The volunteers accuse the active members of the communist parties of pursuing a wrong and misunderstood idea of social justice, but capitalists are considered the real ideological enemies of any form of social justice. The “crusade against communism”, the justification for Operation Barbarossa, was consequently not a relevant factor behind mobilization in the case of the Italian volunteers³³.

4. Key Reasons for Volunteering

The key reasons for volunteering in the Waffen-SS are strictly correlated with Italian political and military events, in particular with the betrayals of the 8th September 1943, when Italy changed its allegiance, as well as with ideological motivations³⁴. Another thematic area that had a determinant influence on the decision to volunteer as well as on the construction of the ideology of the volunteers is represented by the adoption of a cultural system in which models of heroism play an important role. The model of heroism followed by the volunteers owes more to writer Emilio Salgari's adventure novels³⁵, contemporary adventure cartoons³⁶, Nordic mythology, and the myth of the German soldier³⁷ than to the rituals of the Italian fascist regime³⁸.

5. Criticism of the fascist Regime

The Italian volunteers in the Waffen-SS do not indeed spare their criticism in describing the fascist regime and its rhetorical rituals and parades. These instruments of education and propaganda are assessed by the volunteers as bourgeois, tedious, and even contrary to the very social nature of fascist ideology. The great majority of the volunteers also openly criticize the Italian Fascist youth organization that functioned as an addition to school education and was intended by fascism as a method of promoting the concept of the New Man (Uomo Nuovo)³⁹.

During their youth, many of the interviewed volunteers attended the rituals of the fascist youth organisation only sporadically and preferred to organise their free time independently⁴⁰. Unexpectedly, the cultural and educational rhetoric of the regime did not decisively influence the volunteers' cultural system, and they always maintained a critical perspective, expressing and involving an analysis of the merits and faults of the fascist rule. The volunteers do not mention any

³² Guerra, *I volontari italiani nelle Waffen-SS* (2014), 222-252.

³³ Ivi, 179-185.

³⁴ Ivi, 253-262.

³⁵ Ivi, 73-85.

³⁶ Bono and Gori, *Dick Fulmine*. Bozzi Sentieri, “I fumetti in camicia nera”. Carabba, *Il Fascismo a fumetti*. Carabba, *Corrierino*, *Corrierone*.

³⁷ Guerra, *I volontari italiani nelle Waffen-SS* (2014), 116-124.

³⁸ Ivi, 253-265.

³⁹ Ivi, 237-239.

⁴⁰ Ivi, 72-74.

fascist leader (gerarca) among their models of heroism, with the exception of Ettore Muti, a troublesome and unconventional fascist leader well known for his heroism in battle, his desire to bring fascism back to its revolutionary and social roots, and his aversion to the rhetorical practices of the fascist regime⁴¹. In addition, the cult of the Duce, considered in many respects the unifying force of the fascist regime, is not part of the cultural system of the volunteers either.

Benito Mussolini is held in high esteem by the volunteers for his crucial role in the development of fascist ideology, his efforts in enacting social legislation during the first years of the fascist rule (Charter of Labour of 1927) and his support of the modernisation of Italy, but he is also intensely criticized for having reached a compromise with the Conservatives, the industrialists and the Catholic Church⁴². All these aspects undoubtedly confirm a political and ideological profile of the volunteers far from that generically depicted in previous studies, of super-fascists blindly dedicated to defend Nazi-fascist rule.

6. The New Man

If on the one hand, the fascist regime's attempt to create the New Man decidedly failed at a collective level, as Emilio Gentile points out in his studies⁴³; on the other hand, the Italian volunteers in the Waffen-SS can certainly be seen as representing the embodiment of a particular model of the New Man: a multi-faceted model that derives its decisive constitutive elements from the volunteers' model of heroism, the ideological influence of the different European fascist experiences, SS ideology, and the camaraderie experienced at the front line. Looking at the more relevant cultural influences at the basis of this model of the New Man adopted by the volunteers, even if some echoes of the fascist model are present in their narrative, other decisive traces of the origins of their model of New Man directly and syncretically refer to the concept of the New Man of the Nazi culture, to the New Man of Futurism and to the model of heroism of Salgari's adventure novels. This new conceptualisation of the New Man grows and finds its corroboration in the volunteers' experience of war lived in the typical sacrificial heroism and camaraderie of the Waffen-SS culture.

7. Conclusions: Anti-bourgeois political Adventurers

The previous studies on the subject often refer to the Waffen-SS volunteers as "political soldiers", in the meaning of mere stone-cold executors, or merciless "adventurers" inspired by an "evil ideology". According to my dissertation, these definitions are neither accurate nor correct. The proper synthetic definition for the Italian volunteers in the Waffen-SS could be that of political adventurers: persons that adopt an approach to life made of a social fascist ideology combined with a heroic vitality conceived as the desire and duty to actively participate in the events of their times. Further, there is a minority of volunteers that reveal a less elaborate reasoning behind their adhesion to fascist ideology evidence and declare that their adoption of a fascist lifestyle was conceived as a will for action and daring.

The volunteers' lifestyle is incontrovertibly anti-bourgeois and situated in an organicistic conception of life and society. Any social organization should not violate the eternal principles of Nature, since the universe and its parts are an organic whole and a living organism. No human achievement, in the volunteers' perspective, is allowed to violate the principles of Nature, and all mankind should collaborate to the edification of a better future that is not merely a human matter. The Italian volunteers in the Waffen-SS are, in fact, passionate in the fight against the exploitation of natural resources. Their fascist ideology can certainly be defined, according to these aspects, also as

⁴¹ Ivi, 106-108.

⁴² Ivi, 239-246.

⁴³ Ivi, 286-287. Gentile, "Fascism as Political Religion". Gentile, *Il culto del littorio*.

eco-fascism⁴⁴. It is important to specify how this organicistic conception of life reinforces the volunteers' aversion towards any form of biological racism: as different human races and ethnic groups exist in nature, no one is allowed to rank one race as superior or inferior to the others. From the volunteers' perspective, the differences between two men are exclusively ideological.

Bibliography

- Ailsby, Christopher. *Hitler's renegades: Foreign Nationals in the Service of the Third Reich*. Dulles: Brassey's Inc., 2004.
- Aga Rossi, Elena. *Una Nazione allo Sbandò: L'armistizio italiano del Settembre 1943 e le sue Conseguenze*. Bologna: Mulino, 2007.
- Anivac, Anel. *Storia militare delle Waffen-SS*. Roma: Edizioni AC, 2015.
- Arksey, Hilary, Peter Knight. *Interviewing for social Scientists: An introductory Resource with Examples*. London: Sage, 1999.
- Arp, Agnès, Annette Leo, and Franka Maubach. *Giving a voice to the Oppressed?: The International Oral History Association as an academic Network and political Movement*. München: De Gruyter Oldenbourg, 2020.
- Bates, Milton. *The Wars we took to Vietnam: Cultural Conflict and Storytelling*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Battaglia, Roberta. *Storia della Resistenza Italiana*. Torino: Einaudi, 1964.
- Bertaux, Daniel, Paul Thompson. *Between Generations: Family Models, Myths and Memories*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Bessel, Richard, Dirk Schumann. *Life after death: Approaches to a cultural and social History of Europe during 1940s and 1950s*. Cambridge: Cambridge University press, 2003.
- Beverly, John. "Testimonio, subalternity, and narrative authority". In *Sage Handbook of Qualitative Research*. London: Sage, 2000.
- Biehl, Janet, Peter Staudenmaier. *Ecofascism: Lessons from the German Experience*. Chico: AK Press, 1995.
- Bishop, Chris. *SS Hitler's foreign divisions: Foreign volunteers in the Waffen-SS 1940-1945*. London: Amber Books, 2005.
- Bolla, Luigi e Giordano Bruno Guerri. *Perché a Salò: Diario della Repubblica Sociale Italiana* [The Diary of the Social Republic of Italy]. Milano: Bompiani, 1982.
- Böhler, Jochen and Robert Gerwarth. *The Waffen-SS: A European History*. Oxford: Oxford University Press.
- Bono, Gianni, Leonardo Gori. *Dick Fulmine: L'Avventura e le Avventure di un Eroe italiano*. Milano: Motta, Milano, 1997.
- Bozzi Sentieri, Di Mario. "I fumetti in camicia nera". *Ricognizioni oltre la Linea*, 16th April 2010. Accessed February 10, 2020: <https://www.ricognizioni.it/i-fumetti-in-camicia-nera/>
- Brinker, William. "Oral History and the Vietnam War". *OAH Magazine of History*, Volume 11, number 3, (1997), 15-19.
- Brinker, William. *A time for Looking Back: Putnam County Veterans, Their Families, and the Vietnam War*. Washington: Regina Books, 1992.
- Burgwyn, H. James. *Mussolini and the Salò Republic, 1943-1945: The Failure of a Puppet Regime*. New York: Springer International Publishing, 2018.
- Burke, Lisa, Monica Miller. "Phone Interviewing as Means of Data Collection: Lessons Learned and Practical Recommendations", *FQS Forum: Qualitative Social Research*, Volume 2, No. 2, Art. 7, (2001).
- Caniatti, Enzo. *Legione SS italiana: Storia degli Italiani che giurarono fedeltà a Hitler*. Roma: Aliberti, 2010.
- Carabba, Claudio. *Corrierino, Corrierone*. Milano: Baldini Castoldi Dalai, 1997.
- Carabba, Claudio. *Il Fascismo a Fumetti*. Firenze: Guarnaldi, 1973.
- Casagrande, Thomas. *Südtiroler in der Waffen-SS: vorbildliche Haltung, fanatische Überzeugung*. Bozen: Edition Raetia, 2016.
- Collier, John, Malcom Collier. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method: Revised and expanded Edition*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.
- Corbatti, Sergio, and Marco Nava. *Sentire - Pensare - Volere: Storia della Legione SS italiana*. Milano: Ritter, 2001.

⁴⁴ See: Biehl and Staudenmaier, *Ecofascism. Lessons from the German experience*.

- De Bernardi, Alberto. *Una Dittatura moderna; Il Fascismo come Problema storico*. Milano: Bruno Mondadori, 2001.
- De Felice, Renzo. *Le Interpretazioni del Fascismo*. Roma: Laterza, 2005.
- De Felice, Renzo. *Mussolini l'Alleato*. Torino: Einaudi, 1996.
- de Lazzari, Primo. *Le SS italiane*. Milano: Teti Editore, 2002.
- De Masi, Domenico. "Recenti Esperienze di Impiego dell'Intervista nella Ricerca sociale". Ministero per i Beni Culturali, *L'intervista Strumento di Documentazione: Giornalismo, Antropologia, Storia orale, Atti del Convegno svoltosi a Roma dal 5 al 7 maggio 1986*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1987, 129-136.
- De Rosa, Gabriele. "L'intervista come Scambio intersoggettivo". Ministero per i Beni Culturali, *L'intervista Strumento di Documentazione: Giornalismo, Antropologia, Storia orale, Atti del Convegno svoltosi a Roma dal 5 al 7 maggio 1986*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1987, 155-160.
- De Salvo, Louise. *Writing as a Way of healing: How telling our Stories transforms our Lives*. San Francisco: Harper, 1999.
- Dunaway, David King and Willa K. Baum. *Oral history: An interdisciplinary anthology*. Walnut Creek: AltaMira Press, 1996.
- Engelmann, Larry. *Tears Before the Rain: An Oral History of the Fall of South Vietnam*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Galasso, Giuseppe. "L'intervista è Garantista?". Ministero per i Beni Culturali, *L'intervista Strumento di Documentazione: Giornalismo, Antropologia, Storia orale, Atti del Convegno svoltosi a Roma dal 5 al 7 maggio 1986*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1987, 173-176.
- Galli della Loggia, Ernesto. *La Morte della Patria: La Crisi dell'Idea di Nazione tra Resistenza, Antifascismo e Repubblica*, Roma: Laterza, 2003
- Gentile, Emilio. *Il Culto del Littorio: La Sacralizzazione della Politica nell'Italia fascista*. Roma: Laterza, 1994.
- Gentile, Emilio. "Fascism as Political Religion". *Journal of Contemporary History*, XXV/2-3, (1990), 229-251.
- Germinario, Francesco. *Fascismo e Antisemitismo; Progetto razziale e Ideologia totalitaria*. Roma: Laterza, 2009.
- Germinario, Francesco. *Razza del Sangue, razza dello Spirito: Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1940-43)*, Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- Guerra, Nicola. *I Volontari italiani nelle Waffen-SS: Pensiero politico, Formazione culturale e Motivazioni al Volontariato*. Chieti: Solfanelli, 2014.
- Guerra, Nicola. *I Volontari italiani nelle Waffen-SS: Il Pensiero politico, la Formazione culturale e le Motivazioni al volontariato: Una Storia orale*. Turku: Annales Universitatis Turkuensis, 2012.
- Janesick, Valerie. "Oral History as a Social Justice Project: Issues for the Qualitative Researcher". *The Qualitative Report*, Volume 12, Number 1, (2007), 111-121.
- Jarausch, Konrad. "Towards a Social History of Experience: Postmodern Predicaments in Theory and Interdisciplinarity". *Central European History*, Vol. 22, No. 3-4, (1989), 427-443.
- Jenkings, Neil, Rachel Woodward, and Trish Winter. "The Emergent Production of Analysis in Photo Elicitation: Pictures of Military Identity". *FQS Forum: Qualitative Social Research*, Volume 9, No. 3, (2008).
- Klinkhammer, Lutz. "Antisemitismo di Stato, antisemitismo "chiassoso" e antisemitismo collaborazionista. Un commento". Caffiero, Marina (ed.), *Le Radici storiche dell'Antisemitismo: Nuove Fonti e Ricerche: Atti del Seminario di Studi Roma, 13-14 dicembre 2007*, Roma: Libri di Viella, 2009.
- Kramberger, Taja. "Memory/Oblivion, History, Discourse: Rethinking key-Notions, their political Architecture and their social Effects in regards to the "Concentrationary Universe"". Petras, T. (ed.), *Politics of Memory and Oblivion, Modes of Transmission and Interpretation*, Tržič: Museum Tržič, 2016, 138-186.
- Landwehr, Richard. *Italian Volunteers of the Waffen-SS: 24.WaffenGebirgs-(Karstjaeger) Division der SS and 29.Waffen-Grenadier-Division der SS (italienische Nr. 1)*. Bennington: Ray Merriam, 1987.
- Landwehr, Richard. "The European Volunteer Movement in World War II". *Journal of Historical Review*, Volume 2, Number 1, (1981): 59-84.
- Littlejohn, David. *Foreign Legions of the Third Reich: Vol. 2: Belgium, Great Britain, Holland, Italy and Spain*, San Jose: James Bender Publishing, 1987.
- Lombardi Satriani, Luigi. "L'Intervista: Ascolto e Cecità". Ministero per i Beni Culturali, *L'intervista Strumento di Documentazione: Giornalismo, Antropologia, Storia orale, Atti del Convegno svoltosi a Roma dal 5 al 7 maggio 1986*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1987, 103-110.
- Murray, Chris. *Unknown Conflicts of the Second World War: Forgotten Fronts*. London: Routledge, 2019.

- Noland, Carey. "Auto-photography as Research Practice: Identity and Self-esteem Research". *Journal of Research Practice*, Volume 2, Issue 1, (2006), 1-19.
- Nolte, Ernst. *La Guerra civile europea 1917-1945: Nazionalsocialismo e Bolscevismo*. Milano: BUR, 2008.
- Núñez Seixas, Xosé. "Unable to Hate? Some Comparative Remarks on the War Experiences of Spaniards and Italians on the Eastern Front, 1941-194". *Journal of Modern European History*. Volume 16, issue 2, (2018): 269-290.
- Pavone, Claudio. *Una Guerra civile: Saggio storico sulla Moralità nella Resistenza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.
- Pavone, Claudio. *Le brigate Garibaldi nella Resistenza*. Milano: Feltrinelli: 1979.
- Peli, Santo. *La Resistenza in Italia: Storia e critica*. Torino: Einaudi, 2009.
- Peniston-Bird, Corinna and Emma Vickers. *Gender and the Second World War: Lessons of War*. London: Palgrave, 2017.
- Pestolazza, Luigi. "L'intervista come Ricerca". Ministero per i Beni Culturali, *L'intervista Strumento di Documentazione: Giornalismo, Antropologia, Storia orale, Atti del Convegno svoltosi a Roma dal 5 al 7 maggio 1986*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1987, 53-60.
- Petracco, Tarcisio. *Lotta partigiana al confine orientale*. Udine: Ribis, 2013.
- Ricciotti, Lazzero. *Le SS Italiane: Storia dei 20.000 che giurarono Fedeltà a Hitler*. Milano: Rizzoli, 1982.
- Smuraglia, Carlo. *I volontari partigiani nel rinnovato esercito italiano*. Roma: Viella, 2018.
- Staudenmaier, Peter. *Between Occultism and Nazism: Anthroposophy and the Politics of Race in the fascist Era*. Leiden: Brill, 2014.
- Sternhell, Zeev. *La Destra rivoluzionaria: Le Origini francesi del fascismo 1885-1914*. Milano: Corbaccio, 1997.
- Sternhell, Zeev. *Nascita dell'Ideologia Fascista*. Milano: Baldini & Castoldi, 1993.
- Sternhell, Zeev. *Ni droite ni Gauche*. Paris: Editions du Seuil, 1983.
- Tarchi, Marco. *Fascismo: Teorie, Interpretazioni e Modelli*. Roma: Laterza, 2003.
- Villari, Lucio. "L'intervista come percezione della personalità nella storia". Ministero per i Beni Culturali, *L'intervista Strumento di Documentazione: Giornalismo, Antropologia, Storia orale, Atti del Convegno svoltosi a Roma dal 5 al 7 maggio 1986*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1987, 151-154.

Claudio Mutti

Eurasia. Rivista di studi geopolitici

La parentela ellenico-persiana

Nei *Persiani* di Eschilo, rappresentati per la prima volta nel 472 a.C., la regina Atossa racconta un sogno inquietante agli anziani della corte di Susa, ancora ignari dell'esito della spedizione di Serse in Grecia: Serse stava aggiogando ad un carro due donne in contesa tra loro, una delle quali era avvolta in panni persiani, mentre l'altra indossava l'abito dorico¹. Nella donna abbigliata in pepli dorici, che contende con l'altra e rifiuta l'imposizione del giogo facendo cadere a terra il Gran Re, è possibile riconoscere Atene, vittoriosa nel 480 a Salamina sulla flotta persiana², anche se potrebbe benissimo indicare profeticamente "i Dori peloponnesiaci, che un anno dopo Salamina sconfiggeranno l'esercito terrestre dei Persiani"³. In ogni caso, la visione notturna della regina allude al vano tentativo di Serse di pacificare un conflitto insorto fra due "sorelle di sangue, di una medesima stirpe" (*kasignéta ghénous tautoû*), entrambe stanziati sulla "terra dei padri" (*pátra*): l'una in Grecia e l'altra in "terra barbara" (*gâia bárbaros*).

Quest'ultima definizione non implica alcun giudizio negativo, ma indica semplicemente un paese in cui non si parla greco: "come fosse un poeta arcaico – come Omero – Eschilo mostra qui di non conoscere il 'barbaro' della propaganda nazionalista, dell'oratoria e della storiografia"⁴. D'altronde, "ritenere che i normali rapporti quotidiani fra greci e persiani fossero segnati e condizionati dai luoghi comuni sui barbari che ritroviamo nella tradizione ellenica darebbe un'immagine completamente errata di quei rapporti"⁵; ed anche nell'anno in cui la tragedia eschilea dei *Persiani* trionfava ad Atene, "i confini tra la lega navale attica e i territori persiani nell'Asia minore occidentale erano molto più permeabili di quanto spesso si è ritenuto"⁶.

Tuttavia, col "sorprendente riferimento di Eschilo alla Persia e alla Grecia in guerra tra di loro come (...) 'sorelle di sangue, della medesima progenie'⁷, i Persiani ci vengono presentati in un rapporto di straordinaria familiarità col mondo ellenico; viene infatti riaffermata quella nozione dell'affinità fra Greci e Persiani che nella parodo della tragedia eschilea è stata proposta attraverso l'indiretta evocazione della figura di Perseo, antenato comune dei due popoli: "Irruente sovrano dell'Asia popolosa, - sospinge la mandria divina su ogni regione, - per due vie, confidando in saldi e duri condottieri - di terra e di mare, l'eroe pari agli dèi discendente d'aurea progenie"⁸. Il sovrano in

¹ "Mi parve che due donne ben vestite, - l'una abbigliata in pepli persiani - e l'altra in pepli dorici, si offrirono alla vista, - per statura assai più insigni delle donne attuali, - per bellezza irreprensibili e sorelle di sangue, di una medesima - stirpe; come patria, abitavano una l'ellenica - terra, avendola ottenuta in sorte, e l'altra quella dei barbari" (Eschilo, *Persiani*, vv. 181-187; la traduzione, come quelle dei brani successivi, è di chi scrive).

² Come informa Erodoto (V, 88), il chitone dorico era diventato un abito femminile panellenico; nel periodo in cui furono rappresentati i *Persiani*, oltre al chitone ionico (lungo fino ai piedi e fornito di maniche) le donne ateniesi indossavano anche il chitone dorico (corto e privo di maniche). Eschilo avrebbe menzionato l'abito dorico "perché le donne greche d'Asia, ma anche le persiane (...) indossavano il chitone ionico, che era pertanto inadatto a differenziare l'abito delle donne greche da quello delle donne persiane" (H. D. Broadhead, *The Persae of Aeschylus*, Cambridge 1960, p. 77).

³ Raffaele Di Virgilio, *Il vero volto dei Persiani di Eschilo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1973, p. 26.

⁴ Monica Centanni, *Note di commento a: Eschilo, I Persiani*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 106.

⁵ Josef Wiesehofer, *La Persia antica*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 35.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Vladimir I. Georgiev, *Introduzione alla storia delle lingue indeuropee*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1966, pp. 356-359.

⁸ Eschilo, *Persiani*, vv. 73-80.

argomento è Serse, la stirpe del quale è detta da Eschilo "aurea", in quanto la famiglia degli Achemenidi indicava il proprio capostipite in Perse, figlio di Perseo e di Andromeda; e Perseo era nato da Danae, che Zeus aveva ingravidata trasformandosi in pioggia d'oro.

La discendenza dei Persiani da Perse è attestata anche in Erodoto: "Ma dopo che Perseo, figlio di Danae e di Zeus, giunse presso Cefeo figlio di Belo e sposò la figlia di lui Andromeda, gli nacque un figlio, al quale mise nome Perse; e lo lasciò lì, perché Cefeo si trovava ad esser privo di figliolanza maschile. Da lui dunque [i Persiani] ebbero nome"⁹.

I nomi di Perseo e di Perse richiamano a loro volta quello di una delle ninfe che Teti partorì ad Oceano: Perseide. Esiodo la cita assieme alle sue sorelle, tra le quali troviamo Europa ed Asia¹⁰. Il vincolo che lega Greci e Persiani viene così ad inquadrarsi nel rapporto di parentela che unisce l'Europa all'Asia.

Nella seconda metà del IV secolo a.C., è Senofonte a ricollegare l'origine degli Achemenidi a Perseo. "Si dice – leggiamo nella *Ciropedia* – che Ciro sia nato da Cambise, re dei Persiani; questo Cambise era della stirpe dei Perseidi e i Perseidi derivano questo nome da Perseo"¹¹.

Infine, apprendiamo dall'*Eneide* che Enea portò con sé in Italia un soldato greco di nome Achemenide, incontrato su una spiaggia della Sicilia. *Sum patria ex Ithaca, comes infelicis Ulixi, - nomine Achaemenides*¹². *Achaemenides*, ossia discendente di *Achaemenes/Haxāmaniš*, era il nome di un compagno di Ulisse.

Dinastie iraniche

Tra i regni che dopo la morte di Alessandro presero forma in Europa, il più importante fu il regno del Ponto, sulla riva meridionale del Mar Nero, fondato da un nobile di stirpe iranica che cominciò a regnarvi nel 281 col nome di Mitridate I Ctiste. Nel 120 a Mitridate Filopatore succedette sul trono Mitridate VI Eupatore, "uomo fortissimo in guerra, di valore eccezionale, grandissimo talvolta per la sua fortuna, ma sempre per il suo coraggio, un vero capo nelle decisioni e un vero soldato nell'agire"¹³. "Principe astuto ed ambizioso che riuniva la forza naturale del barbaro asiatico coi grandi gesti del re ellenistico, Mitridate, sulle orme del suo predecessore Farnace I, si sentiva chiamato a creare un vasto impero pontico"¹⁴; impadronitosi ben presto della costa caucasica e della Crimea, nel 107 fu proclamato re del Bosforo Cimmerio; quindi conquistò Paflagonia, Galazia, Cappadocia e Bitinia e stabilì la propria sede a Pergamo. Intanto "uno dei suoi figli teneva sotto controllo il regno avito sul Ponto e sul Bosforo, fino ai deserti al di là della Meotide, senza nessuna opposizione; l'altro, Ariarate, con un grande esercito al suo comando, era entrato in Tracia e in Macedonia, mentre i capi degli eserciti sottomettevano altre regioni (*állous tópus echeiroûnto*)"¹⁵. Venuto a scontro coi Romani nell'anno 89, conquistò l'Asia Minore, le isole dell'Egeo (tranne Rodi) e la Grecia, ma fu sconfitto da Silla e da Fimbria nell'85. Uscì invece vittorioso dalla seconda fase del conflitto (83-81), mentre la terza fase (74-64) fu vinta da Lucullo e da Pompeo, sicché Mitridate dovette rinunciare anche al Ponto. Rifugiatosi nel regno dei Bosporani, Mitridate meditava di assalire l'Italia da nord, risalendo il Danubio; ma la malattia e la rivolta del figlio Farnace lo indussero a togliersi la vita, nel 63. Farnace regnò sul regno bosporano; ma durante la guerra civile tra Cesare e Pompeo si spinse ad occupare gran parte dell'Asia Minore, finché Cesare nel 47 lo

⁹ Erodoto, VII, 61, 3.

¹⁰ Esiodo, *Teogonia*., 337-361.

¹¹ Senofonte, *Ciropedia*, II, 1.

¹² Virgilio, *Eneide*, III, 613-614.

¹³ Velleio Patercolo, II, 18, 1.

¹⁴ Joseph Vogt, *La repubblica romana*, Laterza, Bari 1975, p. 309.

¹⁵ Plutarco, *Vita di Silla*, xi.

sconfisse a Zela. Sorse comunque una nuova dinastia, anche questa di origini iraniche, che accettò la sovranità romana e regnò a Panticapeo, sulla cima del monte Mitridate, fino all'arrivo degli Unni. Il nome *Mithridates* o *Mithradates*, che ricorre con una certa frequenza nell'onomastica e nella toponomastica del Ponto, della Cappadocia, dell'Armenia e della Commagene, "mostra la devozione che questi re professavano per Mithra"¹⁶ e ci rivela l'origine della diffusione del mithraismo nel mondo romano. Infatti "fu proprio durante le lunghe campagne in Asia Minore, contro od a favore dei vari re ellenistici, alcuni dei quali di stirpe regale iranica, come Mithridate Eupatore o Antioco II di Commagene ai tempi di Silla e Pompeo, che i Romani appresero alcuni elementi ideologici riguardanti la persona sacra del sovrano e delle supreme gerarchie dello Stato ed assaporarono pure il significato mistico e religioso che li circondava, mentre i loro ufficiali venivano iniziati ai riti, essenzialmente iranici ancorché ellenizzati, di Mithra ed Anahita"¹⁷.

Lucio Cornelio Silla (138-68), che "passando per Delo aveva potuto leggere sulle basi di statue ritrovate da noi moderni le iscrizioni che onoravano in Mitridate un'incarnazione di Dioniso"¹⁸, secondo Carcopino avrebbe concepito il progetto di instaurare una regalità teocratica fin dal 92 a. C., quando "un Caldeo, un uomo del seguito di Orobazo, osservato il volto di Silla e studiati attentamente i moti dell'animo e del corpo, esaminatane l'indole naturale (*physis*) secondo i principi della sua arte, disse essere destino ineluttabile (*anankaïon*) che quell'uomo diventasse grandissimo"¹⁹. Carcopino ipotizza che, come "i marocchini dei tempi nostri direbbero che egli possedeva la loro *baraka*"²⁰, così "i seguaci di Mitra, che popolavano gli Stati di Mitridate, ci avrebbero rivelato che egli era avvolto nel nembo del loro *hvarenô*"²¹.

Pio Filippini Ronconi, da parte sua, ha intravisto nell'episodio narrato da Plutarco la presenza di magi persiani che "dichiararono di riconoscere aleggiare sul capo del generale romano la sacra aura della regalità data da Anahita e come un re iniziato e legittimo lo riconobbero"²²; sempre secondo Filippini Ronconi, l'epiteto di *Felix*, solennemente assunto da Silla nell'82, è un "possibile calco semantico del persiano *baghō-bakhta*"²³, mentre il titolo di *Epaphrōditos*, che figura nei documenti inviati da Roma alle città greche, ricorda il vincolo che univa Silla alla "personificazione guerriera di Afrodite - la iranica Anahita, 'l'Immacolata' - emblema della terribile presenza dello *khvarenah*"²⁴. Successivamente Pompeo votò un tempio a *Venus Victrix*, nome divino che costituirebbe un "indubitabile calco di Anahita, al cui culto era stato probabilmente iniziato dal suo amico Antioco di Commagene, che (come Mithridate) pretendeva discendere dagli Achemenidi"²⁵; un altro santuario venne eretto a *Venus Genetrix* da Giulio Cesare, il quale rivendicava la propria discendenza dalla Dea per il tramite di Enea e di Ascanio - il cui nome riecheggerebbe il patronimico dei re partici *Ashkan*. Parimenti, il titolo che il Senato conferì ad Ottaviano nel 27 a. C., *Augustus*, "costituisce la traduzione e perfino la trasposizione fonetica dell'avestico *aojishtha*, che in detta lingua indica 'possessore di energia trabordante', qualità che si attribuiva alle Fravashi e ai geni delle

¹⁶ Franz Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari 1967, p. 171.

¹⁷ Pio Filippini Ronconi, *Il senso morale della regalità iranica e i suoi rapporti con le istituzioni dell'occidente*, Centro culturale italo-iraniano, Roma 1977, I, pp. 16-17.

¹⁸ Jérôme Carcopino, *Silla o la monarchia mancata*, Longanesi, Milano 1943, p. 102.

¹⁹ Plutarco, *Vita di Silla*, v.

²⁰ Jérôme Carcopino, *Silla*, cit., p. 105.

²¹ *Ibidem*.

²² Pio Filippini Ronconi, *Il senso morale*, cit., I, p. 17.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Pio Filippini Ronconi, *Il senso morale*, cit., I, p. 18.

personalità di rilievo”²⁶.

Come è noto, i misteri di Mithra si diffusero su tutti i territori dell’Impero romano, dall’Anatolia alla Spagna alla Britannia. Già nel I secolo d. C. sorgono in Italia alcuni mitrei, ma è nel II secolo che il dio iranico inizia “la marcia trionfale che lo porterà fino al Campidoglio e al Palatino”²⁷, fino a identificarsi, sotto Aureliano (270-275), col sovrano divino dell’Impero, *Sol Invictus*. Fallito il tentativo di restaurazione religiosa intrapreso da Giuliano (361-363), l’imperatore teologo che si identificò col “buon pastore al quale era imposta la morale di Mithra”²⁸, il mithraismo scomparve. Ambrogio, vescovo di Milano (374-397), “parla solo una volta di Mitra e pensa che si tratti di una dea”²⁹.

Gli Sciti in Europa

L’idronimia della regione a nord del Mar Nero è un aspetto della geografia europea che attesta in modo eloquente la parentela indoeuropea. Origine iranica hanno infatti i nomi di fiumi quali il Prut (avest. *pæræthu-* “ampio” e *pærætu-* “guado”), il Dnestr (iran. **dânu-nazdyô* “fiume vicinissimo, dal di qua”), il Dnepr (iran. **dânu-apara-* “fiume posteriore, dal di là” oppure *âpra-* “acqua profonda”), il Don e il Donec (avest. *dânu-*, osset. *don* “acqua, fiume”). Il medesimo elemento iranico *dan-/don-* compare negli idronimi d’origine non greca che designano il Danubio (*Danubius*, *Duna*, *Donau* ecc.), mentre l’antico nome della Volga attestato in Tolomeo, *Rha*, è anch’esso di origine iranica. Ma anche la più antica denominazione greca del Mar Nero, *Póntos Axeinos* (in cui il malaugurante *áxeinos*, “inospitale”, fu poi mutato in *éuxeinos*, “ospitale”), rinvia ad un aggettivo iranico che significa “oscuro, nero” (cfr. avest. *akhshaêna-*)³⁰. In quella stessa regione, tracce iraniche si sarebbero conservate anche in alcuni toponimi romeni come *Iasi* ed altri³¹.

Le steppe del Mar Nero e una parte dell’Europa sudorientale furono abitate per circa un millennio da popoli di lingua iranica. Iranici, affini ai Tocari e ai Massageti, erano i popoli che tra l’VIII e il VII secolo si affacciarono sulle rive del Ponto. I Greci li chiamarono *Skythai*, Sciti, nome che venne usato in modo estensivo: “come quello dei Celti o degli Etiopi, e per le stesse ragioni, nell’antichità il nome Sciti è servito talora a designare una massa umana poco definita: tutto quel che viveva, stanziale o nomade, a Nord-Est dell’esperienza greca”³². Al tempo di Augusto, la generica menzione dei “popoli della Scizia” accomuna tutte le tribù barbariche stanziate tra il Mar d’Azov e il Danubio: “*qua Scythiae gentes Maeotiaque unda, - turbidus et torquens flaventis Hister harenas*”³³. Insomma, sia in greco sia in latino il termine “Scizia” cessò di “indicare un particolare ceppo linguistico di nomadi indo-iranici: si allargò fino a comprendere un’intera regione del mondo e una cultura mista irano-ellenica che includeva i Greci del Mar Nero, i Traci, gli Sciti e anche i Sarmati”³⁴. Nel VI secolo, il basileus bizantino Maurizio annoverava tra i popoli scitici perfino i Turchi e gli Avari³⁵. La Scizia fu dunque la punta avanzata di un mondo nomade che si estendeva dalla Cina all’Europa lungo le vie carovaniere dell’Eurasia, per cui la civiltà scitica non fu molto diversa da quella dei Sasi, che nel I millennio a. C. avevano popolato l’attuale Kazakistan, finché, “col passare dei secoli, probabilmente, il legame diretto fra le due ali estreme del mondo nomade perse importanza rispetto

²⁶ Pio Filippini Ronconi, *Il senso morale*, cit., p. 19.

²⁷ Martin Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Sequoia, Paris-Bruxelles 1960, p. 25.

²⁸ *Ivi*, p. 155.

²⁹ Reinhold Merkelbach, *Mitra*, ECIG, Genova 1988, p. 290.

³⁰ Vladimir I. Georgiev, *Introduzione alla storia delle lingue indeuropee*, cit., pp. 356-359.

³¹ Lucia Wald - Elena Slave, *Ce limbi se vorbesc pe glob*, Editura științifică, București 1968, p. 38 n. 5.

³² Georges Dumézil, *Storie degli Sciti*, Rizzoli, Milano 1980, p. 7.

³³ Virgilio, *Georgiche*, III, 349-350.

³⁴ Neal Ascherson, *Mar Nero. Storie e miti del Mediterraneo d’Oriente*, Einaudi, Torino 1999, p. 122.

³⁵ Maurizio Imperatore, *Strategikon*, Il Cerchio, Rimini 2006, p. 123.

ad altri rapporti, e mentre gli Sciti d'Europa gravitavano verso la Tracia e le città greche del Ponto, i Saci erano sempre più legati alla Persia achemenide e alla Cina³⁶. Sicuramente l'arte dei Traci e dei Geti rivela influenze iraniche che si spiegano col contatto diretto di questi popoli con gli Sciti d'Europa, ma non escludono nemmeno eventuali influenze provenienti dal mondo achemenide.

La regione abitata dagli Sciti nell'antichità è quella vasta zona delle attuali Ucraina e Russia meridionale che nell'ampio *excursus* del libro IV di Erodoto è delimitata dal Danubio ad occidente e dal Don ad oriente, dall'arco nord-occidentale del Mar Nero a sud e dalla steppa sconfinata a nord. "Essendo la Scizia un quadrato, di cui due lati si estendono fino al mare, sono perfettamente uguali il lato che porta nell'entroterra e quello lungo il mare"³⁷; centro di quest'ultimo, sulla riva destra del Bug, fu Olbia, che, fondata tra il VII e il VI secolo da coloni milesii, fiorì fino a diventare il capoluogo di una vasta e popolosa regione agricola. Nella descrizione erodotea, la Scizia è "una pianura ricca d'erba e di acque e vi scorrono fiumi in numero non inferiore ai canali dell'Egitto (...): l'Istro dalle cinque foci, e poi il Tire e l'Ipani e il Boristene e il Panticape e l'Ipaciri e il Gerro e il Tanai"³⁸. L'Istro (*Istros*) è il Danubio, il Tire (*Týres*) è il Dnestr, l'Ipani (*Hýpanis*) è il Bug³⁹, il Boristene (*Borysthènes*) è il Dnepr e il Tanai (*Tánaïs*) è il Don, mentre difficilmente identificabili rimangono il Panticape (*Pantikápes*), l'Ipaciri (*Hypákyris*) e il Gerro (*Ghérros*).

Nel V sec. a. C., all'epoca di Erodoto, i popoli che abitano la Scizia sono diversi tra loro. Tra l'Ipani e il Boristene vivono i Callippidi e gli Alizoni, che hanno costumi simili agli Sciti; al di là degli Alizoni, gli Sciti agricoltori, e più oltre i Neuri. Gli Sciti agricoltori "abitano verso oriente per tre giorni di cammino, fino ad un fiume che ha nome Panticape, e verso nord per undici giorni di navigazione sul Boristene; la regione che sta oltre è deserta per lungo tratto. Dopo il deserto abitano gli Androfagi, che sono un popolo a sé e per nulla scitico (...) Per chi attraversa il fiume Panticape, a oriente di questi Sciti agricoltori abitano ormai gli Sciti nomadi, che non seminano né arano"⁴⁰. Questi Sciti nomadi vivono su un territorio che si estende verso est per due settimane di cammino, fino ad un fiume non identificabile con certezza che Erodoto chiama Gerro. "Oltre il Gerro – egli scrive – ci sono le regioni chiamate 'regie' e gli Sciti più valorosi e più numerosi, i quali ritengono che gli altri Sciti siano loro servi. (...) Al di là degli Sciti regi, verso nord, abitano i Melancleni, stirpe diversa e non scitica. La regione al di là dei Melancleni è costituita da paludi ed è deserta di uomini, per quanto ne sappiamo. Per chi attraversa il fiume Tanai, non c'è più Scizia, ma il primo tratto di territorio è quello dei Sauromati"⁴¹, cioè dei Sarmati⁴². Ad est del Tanai, fra tante popolazioni che non hanno a che fare con gli Sciti, ci sono i Geloni, i quali secondo Erodoto sono una stirpe per metà greca e per metà scitica: "In origine, i Geloni sono Greci che, emigrati dagli empori, si sono stanziati fra i Budini; ed usano una lingua in parte scitica e in parte greca"⁴³. Altre tribù scitiche si trovano presso gli Urali.

Fra il VI e il V secolo a. C. cominciano le incursioni dei cavalieri sciti contro le terre dei Traci e degli Illiri; seguendo il corso del Tibisco e del medio Danubio, essi arrivano nel sud della Slovacchia, da

³⁶ Guido A. Mansuelli - Fausto Bosi, *Le civiltà dell'Europa antica*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 190. Sui Saci, cfr. Franz Altheim, *Alexandre et l'Asie. Histoire d'un legs spirituel*, Payot, Paris 1954, pp. 315-340 (Cap. XII: *L'assaut des nomades*).

³⁷ Erodoto, IV, 101.

³⁸ Erodoto, IV, 47.

³⁹ Viene chiamato *Hypanis* (Ammiano Marcellino, XXII, 8, 26) anche un fiume del Bosforo Cimmerio identificabile col Kuban.

⁴⁰ Erodoto, IV, 18-19.

⁴¹ Erodoto, IV, 20-21.

⁴² Il Tanai è citato come confine tra la Scizia e la Sarmazia anche da Luciano, *Tossari o l'amicizia*, 39.

⁴³ Erodoto, IV, 108.

dove partono all'attacco contro le culture sedentarie della Moravia, della Slesia, del Brandeburgo, della Polonia settentrionale. "Ma si farebbe loro torto a indicare negli Sciti installatisi nell'Europa centrale dei meri distruttori; qui come nell'Europa orientale, furono il mezzo di trasmissione di apporti che avrebbero in seguito improntato le civiltà slave e celtiche"⁴⁴. Verso la metà del IV sec. a. C., l'arrivo dei Sarmati nelle steppe a nord del Ponto provocò una ritirata degli Sciti: alcune tribù si rifugiarono in Crimea, dove rimasero fino alla fine del II sec. a. C. Un altro gruppo, guidato dal re Ateas (Aertes), giunse al delta del Danubio e cercò di impadronirsi della Dobrugia; ma Filippo II di Macedonia ricacciò gli invasori con una campagna militare che si concluse nel 334 con la morte dell'ormai novantenne sovrano scita. A sua volta, anche Alessandro Magno inviò contro di loro una spedizione punitiva. Una nuova ondata di Sciti si abbatté sulla Dobrugia alla fine del III secolo: le numerose monete ritrovate tra Kallatis e Odessos (le attuali Mangalia e Varna) riportano effigi di sovrani dai nomi tipicamente iranici (Ailios, Kanites, Sariakes, Tanusa, Akrosas, Charaspes), i quali "avevano obbligato le città greche della regione a pagar loro, in cambio della protezione militare, un tributo"⁴⁵. Di queste dinastie sappiamo poco o nulla; quello che si può dire è che "la persistenza di gruppi scitici sull'area della Dobrugia fino agli inizi della dominazione romana è confermata dalle indicazioni dei geografi"⁴⁶ romani, i quali chiamarono *Scythia minor* e *provincia Scythia* il territorio compreso tra il Ponto e l'ultimo tratto del Danubio. Per Ovidio, esiliato a Tomis al tempo di Augusto, anche quel territorio era *Scythica regio*⁴⁷, benché da circa un secolo l'elemento scitico fosse scomparso dalla Dobrugia. Ancora nel Trecento, Dante chiamerà scitiche le popolazioni dell'Europa settentrionale: "*Scythas, qui extra septimum clima viventes et magnam dierum et noctium inaequalitatem patientes, intolerabili quasi algore frigoris premuntur*"⁴⁸.

Gli Sciti scomparvero dalla storia come realtà etnica autonoma, ma non senza lasciare all'Europa la loro eredità. Le tracce più consistenti della loro cultura rimasero a lungo visibili in Russia, dove il retaggio scitico si manifestò negli usi funerari degli Slavi, nell'artigianato contadino, nella decorazione delle chiese tardomedievali. Ma influenze scitiche sono rintracciabili anche più ad occidente: nell'Europa centrale, nei Balcani, in Scandinavia e – attraverso i Sarmati – perfino in Britannia⁴⁹.

I Sarmati

Ippocrate ci informa sui particolari costumi delle donne dei Sauromati, le quali, agevolate dal fatto che sono prive del seno destro, tirano con l'arco e scagliano giavellotti: "quando sono bambine ancora in tenera età, le loro madri arroventano un arnese di bronzo appositamente costruito e glielo pongono sulla mammella destra, che viene cauterizzata"⁵⁰. Abbiamo qui un'eco della leggenda, già accolta da Erodoto, secondo cui i Sauromati – il primo contingente di Sarmati giunto sul Mar Nero – avrebbero tratto origine dall'unione dei giovani Sciti con le Amazzoni; perciò usano anch'essi la lingua scitica, ma la inquinano con solecismi, dal momento che le Amazzoni non erano riuscite ad impararla per bene⁵¹. Alla leggenda che fa discendere i Sarmati dalle Amazzoni corrispondono i dati forniti dall'archeologia: in una tomba del III secolo a. C., venuta alla luce a Zemo-Avchala nei pressi di Tbilisi, era stata inumata con le sue armi una donna guerriera. I Sarmati, come d'altronde anche gli Sciti, dividevano l'autorità politica e militare tra uomini e donne. "Le donne sarmate sepolte vicino al

⁴⁴ Francis Conte, *Gli Slavi*, Einaudi, Torino 1991, p. 285.

⁴⁵ Emile Condurachi - Constantin Daicoviciu, *Romania*, Nagel, Ginevra 1975, p. 97.

⁴⁶ D. M. Pippidi, *I Greci nel basso Danubio dall'età arcaica alla conquista romana*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 109.

⁴⁷ Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, II, 1, 3.

⁴⁸ Dante, *De Monarchia*, I, xiv, 9.

⁴⁹ Tamara Talbot Rice, *Gli Sciti*, Il Saggiatore, Milano 1958, pp. 179-202.

⁵⁰ Ippocrate, *Delle arie, delle acque, dei luoghi*, 17.

⁵¹ Erodoto, IV, 110-117.

fiume Molocnaja giacciono vestite con corsaletti di armatura a piastre, accanto a lance, spade o frecce. La giovane principessa sarmata sepolta a Kobjakov col suo tesoro di monili religiosi - un intero pantheon iranico di animali e figure umane d'oro - aveva la propria ascia da guerra posata nella tomba vicino ai finimenti dei suoi cavalli⁵².

Quello che leggiamo in Erodoto circa l'uso della lingua scitica da parte dei Sauromati si spiega col fatto che i Sarmati - menzionati nell'Avesta col nome di *Sairima* - avevano uno stretto rapporto con gli Sciti; scitico e sarmatico, due varianti di una lingua iranica più affine al sogdiano o al pashtu che non ai dialetti della Persia achemenide, hanno la loro continuazione nell'osseto, parlato ancor oggi nel Caucaso, cosicché "i due dialetti dell'osseto, l'iron e il digor, un po' più arcaico, fanno parte dello scitico allo stesso titolo per cui l'italiano e lo spagnolo fanno parte della latinità"⁵³. Gli odierni Osseti, presso i quali il Günther rilevò "la presenza di tratti nordici (...) in ragione della loro altezza, dell'alta percentuale di biondi (30%) e dei loro occhi chiari"⁵⁴, sono dunque i discendenti dei Sarmati e più precisamente degli Alani, ma bisogna aggiungere che "nella composizione di questo popolo dovettero entrare anche gruppi etnici locali, genuinamente 'caucasici', come rivelano elementi della sua lingua e della sua cultura"⁵⁵.

Il popolo sarmatico, che tra il V e il IV secolo cominciò a muovere verso occidente e a partire dal III secolo invase l'Europa orientale, nell'epoca ellenistico-romana appare costituito di diversi raggruppamenti tribali. Sulle rive orientali del Mar d'Azov si insediarono i Siraci, i quali fornirono ventimila cavalieri quando Farnace allestì la spedizione d'Asia minore; a sudest del loro territorio presero stanza i discendenti dei Massageti, gli Alani, che erano partiti dalle steppe del Lago d'Aral; lo spazio compreso tra il basso corso della Volga, le coste nordoccidentali del Caspio e l'estuario del Don venne occupato dagli Aorsi, i quali furono in grado di fornire a Farnace duecentomila cavalieri, "e gli Aorsi dell'interno anche di più"⁵⁶; tra il Don e il Dnepr andarono ad abitare i Rossolani, che prima mossero guerra contro Mitridate il Grande, poi si allearono con lui contro i Romani e all'inizio del II secolo d. C. si allearono ai Daci contro Traiano; tra il Dnepr e il Dnestr si stabilirono gli Iazigi, che verso il 20 d. C. ricevettero da Roma il permesso di insediarsi nella pianura del Tibisco, "se non furono addirittura spinti a farlo dai Romani"⁵⁷, dei quali divennero alleati contro i Daci. Secondo alcuni autori, gli Iazigi avrebbero assoggettato la tribù autoctona dei Limiganti⁵⁸; in ogni caso, alla fine del IV secolo la tempesta unna fece sparire gli Iazigi dalla Dacia. Nella regione del Ponto sorse così una confederazione di tribù sarmatiche, sicché agli inizi del II secolo a. C. la dominazione degli Sciti era definitivamente tramontata.

Insomma, nel II secolo a. C. ebbe inizio "un movimento a vasto raggio, che (...) si estese dai confini settentrionali della Cina fino al Danubio. Il suo carattere unitario è confermato dai reperti archeologici. Specchi cinesi del periodo degli Han e impugnature di spada in giada, tutti oggetti provenienti dalla Cina, sono stati trovati nelle tombe sarmatiche delle regioni del Kuban e del Volga: viceversa, la staffa di origine sarmatica risulta usata nella Cina degli Han, ma anche in India dal II al I secolo"⁵⁹.

La straordinaria espansione dei Sarmati fu dovuta alla loro potenza militare: armati di spade, lance,

⁵² Neal Ascherson, *Mar Nero. Storie e miti del Mediterraneo d'Oriente*, cit., p. 116.

⁵³ Georges Dumézil, *Storie degli Sciti*, cit., p. 8. Dumézil ha rintracciato nell'epopea popolare degli Osseti (*Il libro degli eroi*, Bompiani, Milano 1976) le tracce della tripartizione sociale indoeuropea. Cfr. G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Il Cerchio, Rimini 1988, pp. 20-21.

⁵⁴ Hans F. K. Günther, *Tipologia razziale dell'Europa*, Ghénos, Ferrara 2003, p. 89.

⁵⁵ Sergej A. Tokarev, *URSS: popoli e costumi*, Laterza, Bari 1969, p. 263.

⁵⁶ Strabone, XI, 5, 8.

⁵⁷ Hadrian Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romana*, Dacia, Cluj 1972, p. 119.

⁵⁸ Dumitru Berciu, *Daco-Romania*, Nagel, Ginevra 1976, p. 87.

⁵⁹ Franz Altheim, *Dall'antichità al Medioevo: il volto della sera e del mattino*, Sansoni, Firenze 1961, p. 71.

archi e frecce, i cavalieri sarmati indossavano una maglia di ferro oppure un'armatura di cuoio rivestita di scaglie di bronzo e si proteggevano il capo con un elmo parimenti di bronzo. Dai frequenti rinvenimenti di corazze di maglia nelle tombe sarmatiche si può dedurre che i Sarmati "adottarono un sistema di cavalleria pesante, adatto tanto allo scontro ravvicinato quanto al combattimento a distanza"⁶⁰. Nei primi due secoli d. C. i Sarmati controllavano l'area compresa tra la Volga e il Danubio. Stabilitesi tra i Carpazi e il Danubio nei primi decenni del I sec. d. C., nel corso delle due guerre daciche combattute da Traiano i Sarmati si schierarono a fianco dei Daci contro i Romani; premuti dagli Alani, si insinuarono tra la Dacia e la Pannonia, finché nel 175 Marco Aurelio ne arruolò 8.000 nell'esercito romano.

In quel periodo ebbe inizio la diffusione dello stile animalistico sarmatico: se la falera bronzea rinvenuta a Siverskaja Stanica, primo esemplare del tema iconografico dell'uomo trionfatore sugli animali, risale alla cosiddetta "civiltà unno-sarmatica" del III secolo a. C.⁶¹, verso la fine della fase mediosarmatica (I sec. a. C. - II sec. d. C.) lo stile animalistico, tipico di quell'arte delle steppe che si diffuse dalla Cina alla *puszta* ungherese, si presenta in un contesto molto diverso: "appare nelle sepolture ricche, di uomini e donne, ed è concentrato esclusivamente su oggetti d'ornamento di metallo prezioso, come i collari"⁶². È questo il periodo più rigoglioso della cultura dei Sarmati: lo stile animalistico sarmatico è contrassegnato dalla policromia, dai lavori a traforo, dai rilievi artisticamente modellati. "La principale caratteristica di questo stile è l'uso di inserire materiali colorati per riprodurre i muscoli delle spalle e delle cosce, gli occhi, le orecchie, gli zoccoli, le zampe e, talvolta, le costole come, per esempio, nella figura di animale sulla placca d'oro proveniente dal tumulo di Verchnee Pogromnoe. Il pelo e il piumaggio delle creature alate sono resi da incisioni a falce, da cilindri con brevi e profondi tagli o con puntini applicati"⁶³. In seguito i Goti portarono con sé, nelle loro scorrerie attraverso l'Europa, "le gioiellerie policrome e gli oggetti di metallo, disseminandoli, insieme agli elementi scito-sarmatici su cui si basavano, su molte regioni lontane. In questo modo lo stile animalistico risorse dapprima in Romania, poi in Austria, poi in Renania, da cui viaggiò insieme ad altri elementi, fino in Inghilterra"⁶⁴.

Nel corso del III secolo, per effetto dell'arrivo dei Goti nei territori a nord del Mar Nero, i Sarmati si divisero in due gruppi, uno orientale ed uno occidentale; alcuni nuclei saccheggiarono i territori periferici dell'impero, altri si allearono con Roma. Costantino ne trasferì 300.000 nelle province romane; fu sotto il suo principato, o sotto quello di Costanzo II, che numerosi gruppi di *Sarmati Gentiles* si insediarono nell'Italia superiore. Alla colonia militare sarmatica stabilitasi nel territorio di Torino risalgono gli stanziamenti di Sarmatorio (presso Fossano), Sarmazia (nel Valenzano), Sarmage (presso la Stura), Sarmaceto (presso il Sangone), Salmorenc (presso Montanaro), Sarmazza (presso Gassino), Salmacetta (presso Caramagna). La toponomastica italiana rivela insediamenti sarmatici anche a Salmour (*Vicus Sarmatorum*, nel cuneese), a Sarmato (*Sarmatae*, nel piacentino), a Sermide (nel mantovano), a Sarmede (*Sarmatae*, nel trevigiano), a Sarmeola di Rubano (*Sarmaticula*) e a Sermazza di Vigonovo (due località del padovano); toponimi, questi, ai quali corrisponde il francese Sermaize (*Sarmaticum*). A un insediamento di Alani risale invece, in provincia di Pavia, l'origine di Alagna. Nell'VIII secolo, mentre ricordava come nel 568 Alboino avesse condotto in Italia

⁶⁰ Guido A. Mansuelli - Fausto Bosi, *Le civiltà dell'Europa antica*, cit., p. 325.

⁶¹ Zoltán Kádár, *Gli animali negli oggetti ornamentali dei popoli della steppa: Unni, Avari e Magiari. Cenni zooarcheologici*, in: C.I.S.A.M. Atti delle settimane di studio, XXXI *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo* (7-13 aprile 1983), Spoleto 1985, p. 1381.

⁶² Karl Jettmar, *I popoli delle steppe*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 66.

⁶³ I. P. Zaseskaja - K. M. Scalon, *Le tribù sarmatiche dal II sec. a. C. al II sec. d. C.*, in: L. L. Barkova et al. (a cura di), *L'oro degli Sciti*, Alfieri, Venezia 1977, p. 79.

⁶⁴ Tamara Talbot Rice, *Gli Sciti*, cit., p. 189.

assieme ai suoi Longobardi anche gruppi di barbari appartenenti a diverse altre popolazioni, Paolo Diacono⁶⁵ scriveva che al suo tempo molti villaggi venivano chiamati coi nomi di quelle popolazioni: Gepidi, Bulgari, Pannoni, Svevi, Norici - e Sarmati.

Per quanto riguarda il nord dell'Europa, i cavalieri sarmati che agli inizi del III secolo si stabilirono nell'odierna Polonia meridionale erano probabilmente la popolazione sarmatica degli Anti. "Accanto ai propri morti seppellivano ceramiche lavorate al tornio provenienti dalla sponda settentrionale del Mar Nero, spille sarmatiche e lance con la punta di ferro intarsiata d'argento (...) e i resti della loro cultura materiale mostrano che erano stati a lungo e strettamente in contatto con il Regno del Bosforo"⁶⁶, sul quale regnava una dinastia di origini iraniche.

La testimonianza di un tale contatto ci è data dai *tamga* (marchi simboleggianti particolari famiglie e tribù), che gli Anti (ed altre tribù sarmatiche) mutuarono dagli abitanti del Bosforo Cimmerio durante la loro permanenza in quella regione. Infatti "quasi tutti i *tamga* che si conoscono sono stati ritrovati nel territorio del Bosforo, e la maggioranza di essi nelle città greche"⁶⁷, incisi su oggetti rituali e sulle pareti di tombe risalenti al I secolo d. C. *Tamga* analoghi "ricorrono anche nelle tombe sarmatiche sparpagliate per la Polonia, incisi sulla pietra o intarsiati in argento su punte di lancia di ferro. La loro area di diffusione va dall'Ucraina, inclusa la regione di Kiev, a ovest fino alla Slesia, e per come le tombe si distribuiscono e per la loro datazione sembra che ripercorrono il tragitto delle migrazioni sarmatico-alane"⁶⁸. Data la somiglianza dei *tamga* sarmatici con le insegne araldiche di antiche famiglie polacche, tra il XVI e il XVII secolo si diffuse in Polonia la convinzione che la *szlachta*, la nobiltà locale, traesse origine dai Sarmati. Se nel 1517 il *Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europeana* di Maciej Miechowita (1457-1523) identificava i Sarmati coi Russi, Jost Ludwik Decjusz (1485-1549) individuava nei Polacchi l'autentica progenie dei Sarmati, sicché il massimo esponente della poesia rinascimentale polacca, Jan Kochanowski (1530-1584), poteva celebrare gli Slavi quali eredi delle Amazzoni, mentre nel 1555 un trattato di Marcin Kromer (1512-1589) sviluppava la tesi di una simbiosi slavo-iranica.

Se la Polonia cinquecentesca produsse il mito sarmatico, la Russia del Novecento diede nascita allo scitismo (*skifstvo*). Il poeta simbolista Valerij Brjusov (1873-1924) "in una poesia del 1900 intitolata *Gli Sciti (Skify)* affermava con veemenza di sentirsi discendente di questi nomadi iranici, antichi dominatori delle steppe russe"⁶⁹, mentre in un poemetto omonimo un altro simbolista, Aleksandr Blok (1880-1921), declamava: "Sì, siamo sciti! Sì, siamo asiatici, - con occhi a mandorla e avidi!" Un anno prima, nel fatidico 1917, per iniziativa di Ivanov-Razumnik (1878-1946) era nata la rivista "Skify", dalla quale la "missione 'scitica', barbarica ma creativa, veniva ora attribuita ai Russi, chiamati a salvare con la loro rivoluzione universale l'umanità intera dal dominio dell'elemento filisteo"⁷⁰.

Tornando alle vicende storiche degli Anti, alla metà del secolo IV li troviamo stanziati fra le sorgenti del Bug e del medio Dnepr, dove vivevano in un'organizzazione sociale gerarchizzata. Giordane⁷¹ ci informa che la "numerosa nazione dei Vinidi" (*Winidarum natio populosa*), insediata tra il fianco orientale dei Carpazi e l'alta Vistola, è costituita di due gruppi principali: gli Sclaveni e gli Anti (*Sclavini et Antes*). Vinidi, Anti e Sclaveni, per quanto abbiano nomi diversi, sono usciti da un'unica tribù (*ab una stirpe exorti, tria nunc nomina reddidere, id est, Veneti [sic], Antes, Sclavi*). Gli Anti, che tra i Vinidi sono i più forti (*sunt eorum fortissimi*), occupano la riva del Mar Nero compresa tra il Dnepr

⁶⁵ *Historia Langob.*, II, 26.

⁶⁶ Neal Ascherson, *Mar Nero. Storie e miti del Mediterraneo d'Oriente*, cit., p. 239.

⁶⁷ *Ivi*, p. 240.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Aldo Ferrari, *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Scheiwiller, Milano 2003, p. 152.

⁷⁰ *Ivi*, p. 159.

⁷¹ Giordane, *Getica*, v, xxiii.

e il Danubio. Procopio di Cesarea, dal quale apprendiamo⁷² che nel V secolo “Unni, Sclaveni ed Anti erano insediati oltre l’Istro, non lontano dalle sue rive” e che “innumerevoli tribù di Anti” erano stanziati oltre il territorio degli Utiguri, ossia a nord delle steppe del Mar d’Azov, dedica un breve *excursus* (III, 14) al modo di vita degli Anti, che fin da epoche remote è il medesimo degli Sclaveni. Anti e Sclaveni, scrive Procopio, non hanno un governo monarchico, ma discutono in assemblea le singole questioni che si presentano loro. E prosegue: “Sono monoteisti, credono che il creatore del fulmine sia il creatore di tutte le cose e a lui sacrificano buoi e vittime d’ogni sorta. (...) Venerano tuttavia anche fiumi, ninfe ed altri démoni; pure a questi sacrificano, ricavando responsi oracolari da tali sacrifici. (...) Quando vanno a combattere, la maggior parte di loro avanza a piedi contro il nemico, impugnando piccoli scudi e giavellotti, ma non indossano corazze. (...) Entrambi i popoli hanno la medesima lingua, totalmente barbara. Non sono diversi gli uni dagli altri neanche nell’aspetto (...) In realtà Sclaveni ed Anti avevano anticamente un medesimo nome, poiché si chiamavano Spori”.

All’epoca di Giustiniano (527-565) Sclaveni ed Anti, dopo aver vagato come pastori nomadi a nord del Danubio, devastarono le province balcaniche di Bisanzio; sembra tuttavia che “prima della morte di Giustiniano gli *Antae* fossero diventati *foederati* dell’Impero”⁷³. In seguito alla sconfitta che gli Avari inflissero loro all’inizio del VII secolo, gli Anti parteciparono attivamente all’espansione degli Slavi nei Balcani. “Quelli fra gli Anti che restarono nel territorio dell’attuale Ucraina contribuirono alla genesi delle tribù dello Stato di Kiev, nei secoli VIII-IX”⁷⁴.

Gli Alani

Secondo Procopio di Cesarea⁷⁵ gli Alani erano una di quelle popolazioni gotiche che si erano alleate con Bisanzio. Più correttamente, Luciano di Samosata aveva affermato che gli Alani erano affini agli Sciti sotto il profilo della lingua e dell’abbigliamento, “solo che gli Alani non portano i capelli lunghi, come invece gli Sciti”⁷⁶. Infatti gli Alani erano una tribù sarmatica, la più forte, che aveva assunto il ruolo di guida degli altri Sarmati. Ammiano Marcellino ritiene che si chiamassero così “dal nome dei monti” (*ex montium appellatione*)⁷⁷, ossia dei monti Alani, la catena collinosa a nord del Lago d’Aral che oggi reca il nome russo di Gory Mugodzhary. Sembra invece che il nome degli Alani (presente nelle cronache armene nella forma *Alwank’*, in quelle arabe come *al-An*, in quelle cinesi del periodo Han come *Alan*) indichi che “si trattava di Ariani (antico persiano: *aryanam*); ha il medesimo significato della parola Iran. La loro lingua faceva parte di un gruppo che comprendeva ad oriente il sogdiano e il sako, nonché i dialetti parlati ancor oggi nel Pamir”⁷⁸.

Gli Alani erano i discendenti dei Massageti: “*Massagetas, quos Alanos nunc appellamus*” e “*Halanos (...) veteres Massagetas*”⁷⁹. Così scrive Ammiano Marcellino, secondo il quale “gli Alani poi sono quasi tutti alti e belli, con i capelli piuttosto biondi, terribili per lo sguardo bieco, veloci grazie all’armatura leggera, pressoché simili agli Unni nel complesso, ma più miti nel tenore di vita e nell’abbigliamento. Rapinando e cacciando, corrono qua e là, fino alle paludi meotiche e al Bosforo Cimmerio, nonché fino all’Armenia e alla Media. E come alle persone quiete e pacifiche dà piacere il riposo, così a loro

⁷² Procopio, *La guerra gotica*, I, 27; IV, 4.

⁷³ Steven Runciman, *Bisanzio e gli Slavi*, in: N. H. Baynes e H. St. L. B. Moss (a cura di), *L’eredità di Bisanzio*, Vallardi, Milano 1961, pp. 407-408.

⁷⁴ Francis Conte, *Gli Slavi*, cit., p. 130.

⁷⁵ *La guerra gotica*, I, 1.

⁷⁶ Luciano, *Tossari o l’amicizia*, 51.

⁷⁷ Ammiano Marcellino, XXXI, 2, 13.

⁷⁸ Franz Altheim, *Attila et les Huns*, Payot, Paris 1952, p. 82.

⁷⁹ Ammiano Marcellino, XXIII, 5, 16 e XXXI, 2, 12.

piacciono i pericoli e le guerre”⁸⁰. Il culto della spada e il procedimento divinatorio che Ammiano attribuisce agli Alani sono molto simili a quelli che Erodoto⁸¹ attribuisce agli Sciti: “Presso di loro non si vede né un tempio né un santuario, né si può scorgere in alcun luogo una capanna coperta di paglia, ma secondo l’uso barbarico viene piantata nel suolo una spada nuda e con grande rispetto venerano questa come Marte, protettore delle regioni che abitano tutt’intorno. Presagiscono il futuro in un modo strano. Raccolgono verghe di vimini ben diritte e, scegliendole con certi incantamenti segreti in un periodo prestabilito, vengono a sapere chiaramente che cosa si preannuncia”⁸².

Nel I secolo d. C. gli Alani invasero le steppe a nord del Caucaso e dilagarono nella regione a nord del Danubio. Nel secolo successivo invasero la Media, l’Armenia e la Cappadocia e parteciparono alle guerre dei Marcomanni lungo il medio Danubio. Nel 175, durante il principato di Marco Aurelio, 5.500 catafratti alani e iazigi vennero trasferiti dalla Pannonia in accampamenti stabili in Britannia (a Ribchester nel Lancashire, a Chester e altrove); “se un giorno si stabilirà che esiste un gene caratteristico degli Indo-iranici, una ricerca sui campioni di DNA nell’entroterra di Preston potrebbe rivelare che i Sarmati, in un certo senso, sono ancora tra noi”⁸³. Alla presenza di queste *enclaves* alane nella parte settentrionale della Britannia romana, sopravvissute fino al V secolo, è stata ricondotta la presenza di elementi iranici in alcune saghe medioevali⁸⁴. In particolare, è stata sostenuta l’esistenza di una relazione tra la cultura sarmatica e la leggenda arturiana.

Alla metà del IV secolo, quando gli Unni dilagano nel bacino della Volga, gli Alani vengono fiaccati e sottomessi: “*Alanos quoque pugna sibi pares, sed humanitatis victu formaque dissimiles, frequenti certamine fatigantes subjugaverunt*”⁸⁵. Il popolo sconfitto è costretto a seguire i nuovi invasori fino alla Palude Meotide e ad aiutarli, verso il 370, contro gli Ostrogoti di Ermanarico. Assieme agli Unni e agli Ostrogoti, gli Alani passano il Danubio e partecipano alle incursioni nella Mesia; il 9 agosto 378, nella battaglia di Adrianopoli, la cavalleria alana guidata da Safrace dà un contributo determinante alla sconfitta dell’esercito dell’imperatore Valente. L’anno seguente, Unni, Goti ed Alani vengono respinti a nord dei Balcani, ma nel 380 depredano la Pannonia.

Nel 407 moltitudini di Alani, Vandali e Svevi superarono la resistenza dei Franchi alleati dell’Impero, “portarono la devastazione tra le popolazioni al di là delle Alpi e, dopo aver fatto una grande strage, seminarono il terrore tra gli eserciti della Britannia”⁸⁶. Arrivati nel 409 nella penisola iberica e sconfitti da Vallia, re dei Visigoti, gli Alani “si concentrarono nella porzione mediana del paese”⁸⁷, mentre anche in Gallia sorsero piccoli regni alani, come ci testimonia una trentina di toponimi francesi, tra cui quello di Alençon.

Attila cercò di ridurre in proprio potere questi Alani che si erano insediati in Gallia: *Alanorum partem trans flumen Ligeris considerentem statuit suae redigere ditioni*⁸⁸; ma Torrismondo, re dei Visigoti, lo costrinse ad abbandonare il territorio gallico. Uno storico turco, R. S. Atabinen, pensava che i

⁸⁰ Ammiano Marcellino, XXXI, 2, 21-22.

⁸¹ Erodoto, IV, 62 e 67.

⁸² Ammiano Marcellino, XXXI, 2, 23-24.

⁸³ Neal Ascherson, *Mar Nero*, cit., p. 237.

⁸⁴ C. Scott Littleton - A. C. Thomas, *The Sarmatian connection: new light on the origin of the Arthurian and Holy Grail legends*, “Journal of American Folklore”, 91, 1978, pp. 512-527. C. Scott Littleton - L. A. Malcor, *From Scythia to Camelot. A radical reassessment of the legends of King Arthur, the Knights of the Round Table and the Holy Grail*, New York - London, 1994. J. Makkay, *Iranian elements in early Mediaeval heroic poetry. The Arthurian cycle and the Waltharius*, Tractata Minuscula 12, Budapest 1988.

⁸⁵ Giordane, *Getica*, xxiv.

⁸⁶ Zosimo, *Storia nuova*, VI, 3-4.

⁸⁷ Claudio Azzara, *Le invasioni barbariche*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 57.

⁸⁸ Giordane, *Getica*, xliii.

caratteri mongolici dei Bigouden bretoni fossero dovuti alla componente turcica di un gruppo di Alani stanziato tra Rennes e Josselin.

Cavalieri alani erano stati comunque arruolati nell'esercito imperiale: quella sorta di libro araldico del tardo impero romano che è la *Notitia dignitatum* registra un'insegna alana, "un disco issato su un'asta"⁸⁹. Tra gli Alani che militarono al servizio dell'Impero ve ne fu uno che per un certo periodo fu arbitro delle sorti del trono di Costantinopoli: nel 450, quando Teodosio II morì senza lasciare eredi maschi, il *magister militum* Aspar, che era stato console nel 434 e godeva di una grande popolarità presso i federati, ma non poteva salire al trono a causa della sua fede ariana, impose come marito alla sorella del defunto imperatore il capo dei propri *buccellarii*, Marciano. Alla morte di Marciano, Aspar lo rimpiazzò con un altro dei suoi protetti, il tribuno Leone, progettando di farlo regnare finché il proprio figlio Patrizio non fosse giunto all'età adatta per succedergli. Ma Leone decise di liberarsi della tutela di Aspar e degli Ostrogoti alleandosi con gli Isaurici. "In seguito la stella di Aspar rifulse nuovamente: e suo figlio Patrizio ottenne la mano della seconda figlia dell'imperatore e nonostante la sua origine straniera e la sua fede ariana venne dichiarato erede presuntivo al trono e nominato Cesare. Ma ben presto a Costantinopoli sorse di nuovo un movimento antigermanico e nel 471 scoppiò una rivolta in cui Aspar e suo figlio Ardabur vennero assassinati"⁹⁰. Patrizio non riuscì a sedere sul trono di Costantinopoli; se è vero ciò che si legge nella *Historia Augusta*⁹¹ l'unico imperatore di origini parzialmente alane rimane dunque Massimino il Trace (235-238).

Altri gruppi di Alani si insediarono sulle rive dell'Elba, dove sottomisero le popolazioni slave. "Una di queste conquiste era destinata ad avere un forte impatto sulla storia futura. In alcune iscrizioni ritrovate sul Don, si leggono le parole *Choroatus* e *Chorouatos* (Croato). Sembra che questo termine in origine indicasse un gruppo di guerrieri alani che per un po' era vissuto nelle steppe del Mar d'Azov e poi era emigrato di nuovo verso nord-ovest. Là questi guerrieri prima soggiogarono e poi si fusero con popoli di origine slava che vivevano lungo il corso superiore della Vistola e nella Boemia settentrionale. Alcune cronache arabe e bizantine del decimo secolo parlano di un popolo chiamato *Belochrobati* (Croati bianchi) che viveva in quella regione, i cui re bevevano latte di cavalla e i bambini subivano la fasciatura della testa"⁹². L'usanza di fasciare la testa dei bambini per farle assumere una forma ovoidale era stata insegnata dagli Unni agli Alani; e in Crimea gli Alani conservarono questa usanza fino al XVII secolo, quando vivevano come cristiani ortodossi nel khanato tartaro.

Se i Croati d'origine alana si stabilirono nella regione che da loro si chiamò Croazia, un altro gruppo di Alani prese stanza in un territorio balcanico: si tratta di quei Serbi che nel secolo III avevano abitato la steppa tra il Volga e il Don e nel V secolo erano apparsi sulla sponda orientale dell'Elba, dove si erano fusi con le popolazioni slave. Una parte di questi Serbi d'origine alana rimase lassù, nell'odierna Sassonia, dove vivono gli attuali Serbi di Lusazia, mentre un'altra parte si trasferì, per l'appunto, nella regione a sud del Danubio che da loro prese il nome di Serbia.

Gli Alani furono parte integrante dell'entità protobulgara che diede vita al primo regno di Bulgaria, sicché per il loro tramite pervenne al nuovo Stato un'eredità permeata di elementi iranici: molti *khan* protobulgari portavano nomi iranici, così come iranico è il nome del primo re di Bulgaria, Isperich (681-702). "Giunta al massimo splendore nelle steppe della Russia meridionale, la 'Grande Bulgaria' aveva moltiplicato i vincoli con l'Iran sasanide. Lo stesso *khan* Kuvrat, padre di Isperich, intensificò gli scambi commerciali e diplomatici con le grandi città del Khorezm e dell'Asia centrale"⁹³.

⁸⁹ Beniamino M. di Dario, *La Notitia Dignitatum. Immagini e simboli del Tardo Impero Romano*, Edizioni di Ar, Padova 2005, p. 94.

⁹⁰ Georg Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino 1993, p. 54.

⁹¹ Giulio Capitolino, *Vita dei due Massimini*, I.

⁹² Neal Ascherson, *Mar Nero. Storie e miti del Mediterraneo d'Oriente*, cit., pp. 242-243.

⁹³ Francis Conte, *Gli Slavi*, cit., p. 301.

Anche l'etnogenesi del popolo ungherese ha ricevuto il contributo degli Alani. I primi contatti fra le tribù magiare e "una o più popolazioni iraniche, quelle genti indoeuropee cioè, che le prime fonti storiche designano col generico appellativo di 'Sciti'"⁹⁴ ebbero luogo probabilmente sulle rive del Caspio, cosicché da "una lingua che si ritiene alano-antico ossetica"⁹⁵ passarono nel lessico ungherese diversi prestiti: *tehén* ("mucca"), *tej* ("latte"), *tíz* ("dieci"), *kard* ("spada") ecc. Dell'antico rapporto dei Magiari con gli Alani ci parla d'altronde una delle più celebri leggende nazionali ungheresi, quella del "cervo prodigioso" (*A csodaszarvas*)⁹⁶. I due figli di Nemrod, Hunor e Magyar, inseguendo un cervo meraviglioso arrivarono ad una palude (la Palude Meotide), vicino alla quale scoprirono un luogo adatto all'allevamento del bestiame. Varcati in seguito i confini di quel territorio, si imbattono in un gruppo di fanciulle che danzavano in tondo; due di loro erano di una bellezza splendida: erano le figlie di Dúl, principe degli Alani. I due principi rapirono le due principesse e i loro guerrieri fecero altrettanto con le altre fanciulle; da Hunor e dai suoi uomini ebbero origine gli Unni, da Magyar e dai suoi i Magiari⁹⁷. Un fatto storico è che nei secoli XIII e XIV una popolazione d'origine alana chiamata in ungherese *Jászok* (Iazigi) si stabilì in quella parte dell'Ungheria che da loro prese il nome di *Jászság*; il loro idioma, "un dialetto (...) prossimo all'osseto e, più specificamente, al digor"⁹⁸, era ancora vivo nel secolo XV.

Nel 1868, quando Francesco Giuseppe si recò in Ungheria per cingere la corona di Santo Stefano, nel corteo spiccavano i drappelli degli Iazigi e dei Cumani; con le loro cotte di ferro e pelli d'orso, con le teste di animali o corna di bufalo che portavano sul capo a scopo ornamentale, i discendenti delle antiche popolazioni iraniche e turche che si erano stanziati in Ungheria "richiamavano alla memoria i tempi in cui l'Europa cristiana doveva difendersi dalle invasioni dell'Oriente pagano"⁹⁹. Presso gli Ungheresi non è mai svanita la consapevolezza dell'apporto dato dai popoli iranici alla formazione della loro nazione: per Endre Ady (1887-1919) i Carpazi erano "l'altezza scitica" (*a szittyia magasság*) e i nazionalisti magiari fieri della loro provenienza orientale erano per lui "una schiera scitica che ha odore di Iran" (*egy Irán szagú szittyia sereg*).

⁹⁴ Guglielmo Capacchi, *Genesi e sviluppo della lingua ungherese*, La Bodoniana, Parma 1964, p. 21.

⁹⁵ Andrea Csillaghy, *Antico e medio iranico e parlate turche antiche in area uralica*, in *La lingua e la cultura ungherese come fenomeno areale*, a cura di Andrea Csillaghy, Quaderni dell'Istituto di Iranistica, Uralo-altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, Venezia 1977-1981, p. 52.

⁹⁶ Presso le popolazioni iraniche, "il cervo era circondato da una considerazione speciale (i nobili decoravano i loro scudi con l'immagine del cervo dorato). Probabilmente numerosi gruppi etnici sciti ritennero che il cervo fosse un loro mitico antenato: ottima conferma è il nome degli Sciti dell'Asia, *saca*, che significa 'popolo-cervo'" (István Fodor, *L'origine del popolo ungherese e la Conquista della Patria*, in AA. VV., *Gli antichi Ungari. Nascita di una nazione*, Skira, Milano 1998, p. 30). Ma un'altra interpretazione spiega l'etnonimo Saca con la radice iranica *sak-*, "andare, vagare".

⁹⁷ Benedek Elek, *Hunor és Magyar*, Tóth Könyvkereskedés és Kiadó Kft., Debrecen s. d., pp. 5-11; Claudio Mutti, *Miti, fiabe e leggende della Transilvania*, Newton & Compton, Roma 1996, p. 17. "*Contingit autem eosdem in hac rapina inter ceteras Dulae principis Alanorum duas filias virgines forma praeclaras comprehendere, quarum unam Hunor, alteram Magor in uxores receperunt; ex quibus mulieribus tandem omnes Huni sive Hungari originem sumpsisse perhibent*" (Thuróczy János, *A Magyarok krónikája*, facsimile del codice del 1488, Helikon, Budapest 1986, pagine non numerate). Cfr. il *Chronicum pictum* dell'Anonimo (1358), in *A magyar középkor irodalma*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1984, p. 169.

⁹⁸ Georges Dumézil, *Storie degli Sciti*, cit., p. 9.

⁹⁹ Brigitte Hamann, *Sissi*, Tea, Milano 1995, p. 196.

TALES FROM ANCIENT BOG BODIES:
WITCHCRAFT, PHYSICAL ABNORMITY AND HOMOSEXUALITY
DURING THE NORTHERN IRON AGE

Silvio Melani

Università degli Studi di Udine
silvio.melani@tin.it

Introduction

The number of bodies preserved in northern Europe's bogs until our days and belonging to the Iron Age is not easy to determine, although we can state that about 1800 bog bodies and skeletons, from very different periods, have been discovered since the 17th century at least¹. Today, we can assert that the majority of bog bodies found in the bogs date precisely to the Iron Age². They have been unearthed mainly in Denmark, Northern Germany, the Netherlands, the United Kingdom and Ireland, but many (mainly those discovered in more ancient times) have been lost again: only written records remain of them, and generally not very exhaustive³. Today, each of these bog bodies tells to the scientists at least fragments of an interesting and generally tragic story: its own. But for obvious reasons of space and time, I will deal only with a few of them, in particular with some of those that seem to be connected by a sort of common thread. A thread that ties together magic, shamanism, physical impairments, suspects of evil eye and, eventually, sexual "deviations". In effect, these categories, apparently heterogeneous and unrelated today (or at least imperfectly correlated), were often connected during the northern Iron Age. We will see how and why. I do not pretend to exhaust even this more limited field of research. However, I hope at least to provide the reader with elements of reflection and some parallelisms between probable beliefs and ritual practices of the Nordic cultures during the Classical Age and those belonging to the Medieval North Germanic peoples. I acknowledge that may perhaps be risky to explain certain customs of the ancient Germanic peoples in the light of written and archaeological documents belonging to the Middle Ages. Indeed, explanations can be only hypothetical in these cases. But I think that they are worthy of consideration, because Norse traditions and documents – although incomplete, altered and transcribed late enough – still refer to a large extent to customs, beliefs and myths of very ancient times. Using them to interpret a particular type of archaeological finds such as bog bodies means nothing more than proceeding – as it is often done in the scientific field – from what is known to interpret and describe what is unknown. Although what is known is sometimes uncertain and unclear.

1. The bog bodies phenomenon

What is a bog body? A bog body is a human corpse that has been naturally mummified in a peat bog. Unlike most of ancient human remains, the bog bodies often retain their skin and internal organs. The preservation of bog bodies in peat bogs is a phenomenon caused by the acidic, oxygen-poor conditions

¹ See M. Parker Pearson, *The Archaeology of Death and Burial*, Stroud, The History Press, 2009, p. 67.

² See M. Aldhouse-Green, *Bog Bodies Uncovered. Solving Europe's Ancient Mystery*, V. McDermid (Fwd.), Thames & Hudson, London, 2015, p. 8. M. Ravn, *Burials in bogs – Bronze and Early Iron Age Bog Bodies from Denmark*, in «Acta Archaeologica», 81, 1 (2010), p. 107, says that «approximately 560 bog bodies have been found in Denmark. 145 of these bodies, distributed over 79 locations, can be dated to the Late Bronze Age and Early Iron Age». In Germany, we even have one historic reference dated to 1450: a group of peasants in Bonsdörp found a man's body stuck in a peat bog with a noose around his neck. The parish priest said to leave him there (K. K. Hirst, *The Bog Bodies of Europe*, in «ThoughtCo», Feb. 11, 2020, [thoughtco.com/bog-bodies-burials-170238](https://www.thoughtco.com/bog-bodies-burials-170238)). As of now, I warn the reader that I have not been able to consult a text deemed to be fundamental as *W. van der Sanden, Through Nature to Eternity - The Bog Bodies of Northwest Europe, Amsterdam, Batavian Lion International, 1996*. I hope this, and some other forced bibliographic gaps have not led me to too serious omissions and errors.

³ The reason for such a great discrepancy in the estimates of the number of bodies retrieved from the bogs is that many records are presently considered doubtful and uncertain, see Hirst, *The Bog Bodies etc.*

of peat bogs, which are made up of accumulated layers of dead moss. It is also important that the temperature, at the time of the deposition of the body in the marsh, is low enough (less than 4° C) to prevent the rapid decomposition of the body itself⁴. That should mean that at least the great majority of the bog bodies (surely those best preserved) was sunk in late autumn, in winter, or in early spring. This is sometimes confirmed by other clues: the Irish Gallagh bog body and other corpses from other places, for example, were found with a hazel wand tied around their necks, and hazel rods seem to get soft and pliable only in cold weather⁵. As for swamp moss,

Sphagnum is a genus of moss which grows in the bog water [...]. Growing over plants, trees, and anything else in the water, the moss creates oxygen poor environments through rapid growth and cover. *Sphagnum* mosses also create an acidic environment around them as they absorb all the calcium and magnesium from the water and expel hydrogen⁶.

Long time ago, the plains of northern Europe were largely covered by vast swampy expanses. A difficult environment, but one that could too represent a resource for the populations nearby: marshes, in fact, offered animals and waterfowl, some vegetable products and also iron ore relatively easy to extract. Moreover, they could provide some protection from enemy raids⁷. However, they could also represent a danger for non-experts: in certain points their bottom could suddenly sink under the foot of those who were wading through them, with a high and unseen step. Or some other spots could turn out to be composed of quicksand. The risk of a fatal accident was constantly present. But if we take into account the fact that the bodies of the Iron Age were generally found by mere chance during peat harvesting operations in places where once marshes stretched, and that they are quite numerous despite this, the hypothesis formulated by some scholars, according to which they belonged almost all to people so clumsy or distracted to fall accidentally into such treacherous traps, seems statistically unlikely: the case, indeed, could not be so common⁸. This is also because it can be assumed that at least the adult population who lived near the marshes were well aware of the risks they ran when passing where the bogs broadened and paid close attention to the danger. Furthermore, at the time the marshes and the places where they could be waded were marked by trails of rough wooden effigies, which represented perhaps shamans and shamanesses. These effigies' main purpose was perhaps to protect from evil presences those who passed by, but they could also serve as a sort of "road signs": they warned passers-by about the danger that they could run passing outside the marked routes⁹.

The hypothesis of an accidental death appears even less likely if we take into account the fact that many of these bodies show signs of a successful attempt to peg them down to the bottom by hurdles made with branches and weights. Furthermore (and that cuts short the matter), some of them seem to show signs of atrocious violence before their death, in some cases up to overkilling. In fact, they bear horrific wounds, such as slashed throats or bodies torn to pieces (although, in many cases it is probably, as we will see, *post-mortem* violence). Funerary customs of the time in northern regions generally involved cremation of

⁴ See C. Fischer, *The Tollund Man and the Elling Woman and other bog bodies from Central Jutland*, in *Bog Bodies, Sacred Sites and Wetland Archeology*, B. Coles - J. Coles - M. Schou Jørgensen (Eds.), Exeter, Short Run Press, 1999, pp. 94-95.

⁵ For the pliability of hazel rods only in winter, see the statement reported in M. Aldhouse-Green, *Dying for the Gods. Human sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Stroud, The History Press, 2014, p. 124.

⁶ K. Roy, *The Moora Mystery: What Happened When a Girl Stepped into the Moor 2,500 Years Ago?*, in «Ancient Origins», 12 November 2016, <https://www.ancient-origins.net/history/moora-mystery-what-happened-when-girl-stepped-moor-2500-years-ago-007000> (retrieved 11-04-2021). See too Hirst, *The Bog Bodies etc.* and M. Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 9-10.

⁷ See Id., p. 38-42 and 46-49.

⁸ That of a substantial number of accidental falls is the thesis proposed and supported by C. S. Briggs, *Did They Fall or Were They Pushed?*, in *Bog Bodies. New Discoveries and New Perspectives*, R. C. Turner – R. G. Scaife eds., British Museum Press, London, 1995, p. 163-182.

⁹ About these signs see M. & S. Aldhouse-Green, *The Quest for the Shaman*, London, Thames and Hudson, 2005, p. 119-122 (part. p. 120-122).

the bodies¹⁰. But, unmistakably, many corpses were found intentionally placed in the peat bogs instead of cremated, as tradition in their communities wanted. This has suggested to scientists that the bodies had been sacrificed: as criminals, slaves, or simply commoners¹¹. However, the famous Tollund Man was found with a noose still around his neck but with no other injuries, and it appears he had been carefully – almost affectionately – laid in the bog (his eyes and mouth had been closed and his body placed in a sleeping or foetal position). Something that wouldn't have probably happened if he were a common criminal.

Miranda Aldhouse-Green and other authors before and after her, have sustained or considered highly probable the hypothesis of a sacrificial nature for the death of the most of people found in the bogs¹². But some new questions then arise: what were the surely serious reasons that compelled various and different communities to celebrate this kind of sacrifices? Or, otherwise said, is it possible to recover these reasons by the reconstruction of the different killing rituals employed, by physical characteristics of the victims and by other clues? And what was, in any case, the true scope of sinking the bodies into the bogs? We said: the hypothesis of a mainly sacrificial nature of the bog bodies' phenomenon has been proposed and generally well accepted. But, as even Miranda Aldhouse-Green admits, supposedly it does not apply to all cases¹³. There is, for example, the possibility that some of the corpses found in bogs belonged to a very particular genre of criminals. And so, we should to ask ourselves what could have been, for an Iron Age Northern European population, the difference between the simple judicial execution of such criminals and a sacrifice carried out with intention of reparation for particular crimes. Tacitus (*Germania*, 12), about the legal customs of the Germans of his time (1st-2nd century AD), reveals that criminals were subjected to different penalties on the basis of the burden of infamy that they sustained.

Distinctio poenarum ex delicto: proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et inbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt. diversitas supplicii illuc respicit, tamquam scelera ostendi oporteat, dum puniuntur, flagitia abscondi¹⁴.

Historians are today well aware that the information provided by Tacitus on the customs of the Germans, however precious, is to be used with caution: Tacitus never went to Germany, and his sources were all second-hand, including works of other writers and tales of merchants and veterans from the

¹⁰ See about that, and among many writings, P. V. Glob, *The Bog People. Iron-Age Man Preserved*, London, Paladin, 1971, p. 105-106, and Ravn, *Burials in bogs etc.*, p. 110.

¹¹ A resume of these opinions in C. Dell'Amore, *Who Were the Ancient Bog Mummies? Surprising New Clues*, «National Geographic», July 18, 2014, at the web address <https://www.nationalgeographic.com/news/2014/7/140718-bog-bodies-denmark-archaeology-science-iron-age.html>. See, here, the note below.

¹² See Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 191: «It is highly unlikely that all ancient bog bodies were victims of human sacrifice. Some may have been murdered and deposited in bogs to conceal the evidence of criminal behaviour. [...] But one thing very evident from study of the bog bodies is the element of theatre in the rituals leading up to and during the killings. The weight of evidence for religious involvement strongly indicates that sacrificial rites were the main reason for the Iron Age European bog killings». See, before Aldhouse-Green's work, P. V. Glob, *The Bog People etc.*, p. 108: «...circumstances of the bog people's deposition show nothing in common with normal burial customs, but on the contrary have many of the characteristics of the sacrificial deposits». See, M. Green, *Humans as ritual victims in later prehistoric western Europe*, in «Oxford Journal of Archaeology» 17, 2, (1998), p. 169-189, too. For a short survey of the hypothesis of the human sacrifice as cause of bodies sinking in bogs, see Ravn, *Burials in bogs etc.*, p. 110.

¹³ After having examined some of the cases of peat bog burials, Ravn, *Burials in bogs etc.*, p. 113, concludes that «Bog bodies are not a narrowly defined phenomenon. [...] The reason that people were given their final resting place in the bog was not because of one single tradition or one single ritual. In the late Bronze Age and early Iron Age, some were due to accidents and others to murder. Some may have been sacrificed and others may have died of natural causes and were buried in the bog».

¹⁴ *Cornelii Taciti Opera Minora*, recognoverunt [...] M. Winterbotton [...] et R. M. Ogilvie, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, p. 43 (paragraph 12). *The distinction of the penalty is based on the crime. They hang traitors and deserters from trees. Instead they sink the cowards, the shirker and the unnaturally vicious are drowned in miry swamps under a cover of wattled hurdles. The diversity of punishment takes care of this: that just as it is necessary to show crimes when they are punished, it is equally necessary to hide infamies* (translation by S.M.).

Germanic campaigns¹⁵. If the information relating to the «wattled hurdles» used to keep the bodies of the condemned on the bottom of the marshes would seem reliable (we said that the bodies found in the peat bogs often show that they were pegged down to the bottom with branches and stakes), the verbs he uses, *suspendunt* and *mergunt*, seem to be of non-univocal interpretation.

1.1 “Suspended” bodies, and “bad trips”

The Latin verb *Suspendo* can indeed mean ‘to kill by hanging’, but also simply ‘to hang’ (the body of someone, or something), and also ‘to offer as a votive gift’¹⁶. Someone may be attached (*suspensus*) by ropes or chains to a tree but not necessarily hanged, and left to die of starvation and thirst, or from the consequences of injuries and other ill-treatment¹⁷. Or else, he (or she) may simply be exposed to the view (as a warning, or as an offer) after being otherwise – and possibly elsewhere – killed. Tacitus again speaks of the Germanic custom of nailing to the trees the heads of killed enemies, but he also writes, in truth, of gibbets reserved in advance for Roman prisoners:

adiacebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora. lucis propinquis barbarae arae, apud quas tribunos ac primorum ordinum centuriones mactaverant. et cladis eius superstites, pugnam aut vincula elapsi, referebant hic cecidisse legatos, illic raptas aquilas; primum ubi vulnus Varo adactum, ubi infelici dextera et suo ictu mortem invenerit; quo tribunali contionatus Arminius, quot patibula captivis, quae scrobes, utque signis et aquilis per superbiam inluserit¹⁸.

Nine centuries after, indeed, Adam of Bremen talks about an Oðin ceremony that was still held in the grand temple in Uppsala, Sweden:

Omnibus itaque diis suis attributos habent sacerdotes, qui sacrificia populi offerant. Si pestis et famis imminet, Thorydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi. Solet quoque post novem annos communis omnium Sueoniae provinciarum sollempnitas in Ubsola celebrari. Ad quam videlicet sollempnitatem nulli praestatur immunitas. Reges et populi, omnes et singuli sua dona transmittunt ad Ubsolam, et quod omni poena crudelius est, illi qui iam induerunt christianitatem, ab illis se redimunt cerimoniais. Sacrificium itaque tale est. Ex omni animante, quod masculinum est, novem capita offeruntur, quorum sanguine deos placari mos est. Corpora autem suspenduntur in lucum, qui proximus est templo. Is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulae arbores eius ex morte vel tabo immolatorum divinae credantur. Ibi etiam canes et equi pendent cum hominibus, quorum corpora mixtim suspensa narravit mihi aliquis christianorum vidisse. Ceterum neniae, quae in eiusmodi ritu libationis fieri solent, multiplices

¹⁵ See A. Gudeman, *The Sources of the Germania of Tacitus*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 31 (1900), p. 93-111.

¹⁶ See the heading *Suspendo* in E. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*, edd. G. Furlanetto - F. Corradini - G. Perin, Bononiae, A. Forni, 1864-1897, vol. IVa (1871).

¹⁷ See for this the sacrifice that the Gauls offered to the god Esus: the victims were hung on the trees but killed by stabs (see M. Green, *Dizionario di Mitologia Celtica*, It. transl., Milano, Rusconi, s.d., p. 237, heading *Sacrificio umano*).

¹⁸ *Cornelii Taciti Annalium libri 1-4*, Edited with intr. and notes for the use of schools and junior students by H. Furneaux, Oxford, At the Clarendon Press, 1892, I, 61, p. 76. *Near, lay fragments of weapons and limbs of horses, and also human heads, prominently nailed to trunks of trees. In the adjacent groves were the barbarous altars, on which they had immolated tribunes and first-rank centurions. Some survivors of the disaster who had escaped from the battle or from captivity, described how this was the spot where the officers fell, how yonder the eagles were captured, where Varus was pierced by his first wound, where too by the stroke of his own ill-starred hand he found for himself death. They pointed out the raised ground from which Arminius had harangued his army, the number of gibbets for the captives, the pits for the living, and how in his exultation he insulted the standards and eagles.* Translation from *Annals of Tacitus*, translated into English, with notes and maps by Alfred John Church and William Jackson Brodrick, London, McMillan and Co, 1884, I 61, p. 31.

et inhonestae ideoque melius reticendae¹⁹.

Nevertheless, it is surely possible that other sacrifices were carried out by hanging, and that the remains of the sacrificed were then dipped into the bogs. In ancient Sweden, a king was invested with a certain quality of “luck”, and the fertility of his land depended upon it. The *Ynglingasaga* (18) says:

Dómaldi tók arf eptir föður sinn Vísbur, ok réð löndum. Á hans dögum gerðist í Svíþjóð sultr mikill ok seyra. Þá efldu Svíar blót stór at Uppsölum; hit fyrsta haust blótuðu þeir yxnum, ok batnaði ekki árferð at heldr. En annat haust hófu þeir mannblót, en árferð var söm eða verri. En hit þriðja haust kómu Svíar fjölment til Uppsala, þá er blót skyldu vera. Þá áttu höfðingjar ráðagerð sína; ok kom þat ásamt með þeim, at hallærit mundi standa af Dómalda konungi þeirra, ok þat með, at þeir skyldu honum blóta til árs sér, ok veita honum atgöngu ok drepa hann, ok rjóða stalla með blóði hans. Ok svá gerðu þeir.

Hitt var fyrr
at fold ruðu
sverðberendr
sínnum drótni,
ok landherr
af lífs vönum
dreyrug vápn
Dómalda bar,
þá er árgjörn
Jóta dolgi
Svíá kind
of sóa skyldi²⁰.

But the *Historia Norwegiæ* goes so far as to say:

¹⁹ Adam of Bremen, *Descriptio insularum Aquilonis*, book 4 of *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, B. Schmeidler (Ed.), in *Monumenta Germaniae Historica*, Berlin, 1917 (reprinted München, 1977, 1993), caput 27. It should be noted, at this point, that many scholars believe today that Adam of Bremen never went to Uppsala, that much of his information was unreliable and that perhaps some were invented by himself or by other Christians of the time for the purpose to discredit and to cast a feeling of horror on the pagan religion, see O. Sundqvist, *The Upsala Cult, in Myth, Might and Magic. Ten essays on Gamla Uppsala*, Stockholm, National Heritage Board, p. 37-38. For all their gods there are appointed priests to offer sacrifices for the people. If plague and famine threaten, a libation is poured to the idol Thor; if war, to Óðin; if marriages are to be celebrated, to Frikko. It is customary also to solemnize in Uppsala, at nine-year intervals, a general feast of all the provinces of Sweden. From attendance at this festival no one is exempted Kings and people all and singly send their gifts to Uppsala and, what is more distressing than any kind of punishment, those who have already adopted Christianity redeem themselves through these ceremonies. The sacrifice is of this nature: of every living thing that is male, they offer nine heads with the blood of which it is customary to placate gods of this sort. The bodies they hang in the sacred grove that adjoins the temple. Now this grove is so sacred in the eyes of the heathen that each and every tree in it is believed divine because of the death or putrefaction of the victims. Even dogs and horses hang there with men. A Christian told me that he had seen bodies suspended promiscuously. Furthermore, the incantations customarily chanted in the ritual of a sacrifice of this kind are manifold and unseemly; therefore, it is better to keep silent about them. Translation from Adam of Bremen, *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, Engl. transl. J. Tschan, intr. T. Reuter, New York, Columbia University Press, 2002, p. 208.

²⁰ Snorri Sturluson, *Heimskringla*, ed. by Bjarni Aðalbjarnarson, Íslensk fornrit, 26–28, Reykjavík, Hið Íslenska Fornritafélag, 1941–1951, 3 vols., vol. 1, p. 31-32. Dómaldi succeeded his father Vísurr, and ruled his lands. In his time there was famine and hunger in Svíþjóð. Then the Svíar held great sacrifices at Uppsalar. In the first autumn they sacrificed oxen, but even so there was no improvement in the season. The second autumn they held a human sacrifice, but the season was the same or worse. But the third autumn the Svíar came to Uppsalar in great numbers at the time when the sacrifices were to be held. Then the leaders held a council and came to an agreement among themselves that their king, Dómaldi, must be the cause of the famine, and moreover, that they should sacrifice him for their prosperity, and attack him and kill him and redden the altars with his blood, and that is what they did. So says Þjóðólfr: Once it was / that weapon-bearers / with their ruler / reddened the ground, / and the land's people / left Dómaldi without life, / their weapons bloody, / when the Svíar / seeking good harvests / offered up / the enemy of Jótar. Translation from Snorri Sturluson, *Heimskringla*, vol. I [of 3], *The beginnings to Óláfr Tryggvason*, Engl. transl. A. Finlay – A. Faulkes, London, University College London, 2016, p. 18-19.

Hic [Vanlandi] genuit Wisbur, quem filii sui cum omni curia sua, ut citius hæreditarentur, vivum incenderunt. Cuius filium Domald Sweones suspendentes pro fertilitate frugum deæ Cereri hostiam obtulerunt²¹

1.1.2 *The Tollund Man*

This passage from the *Historia Norwegiæ* could remind us of the so-called “Tollund Man”, one of the most famous bog bodies ever. The Tollund Man lived during the 4th century BC, and was found in 1950 on the Danish Jutland peninsula. When he was found, he was so well preserved that he was mistaken for a recent murder victim. The cause of death was established to have been hanging better than strangulation, and scholars now believe the man was a human sacrifice rather than an executed criminal²². His eyes closed and his body carefully arranged in foetal or sleeping position testify that he could not be a vulgar executed outlaw, although his burial was not of the traditional type among his people²³. Taking into due account the fact that Tollund Man’s body (even if almost completely naked)²⁴ was treated with much respect, we could legitimately ask ourselves if he was a king or a tribe-chief sacrificed to ward off hunger and bad luck from his people, like the aforementioned king Domald. If so, could the Tollund Man have even been a voluntary sacrificial victim, which increased by this act the gratitude and the respect of his people, manifested in the affectionate funeral practice reserved for him? It could be so, but I believe that another explanation – and maybe more likely – is possible, as we will see soon.

Scientists identified the man’s last meal as a gruel made from grains and seeds, both cultivated and wild. Approximately 40 kinds of seeds were computed (many of which were probably uncommon even in the diet of the time), but the gruel was primarily composed of four types of them: barley, wheat, flax, false flax, (plus we can find, as remarkable, the presence of the knotgrass plant). What the Tollund Man then consumed was probably a ritual meal, because the remains of a similar gruel were found in the digestive tract of other men (and women) from the time, and whose bodies were dipped too into peat bogs²⁵. In

²¹ *Monumenta historica Norwegiæ. Latinske kildeskrifter til Norges historie i middelalderen, Monumenta Historica Norwegiæ*, ed. G. Storm, Kristiania [Oslo], Brøgger, 1880, p. 98. *Vanlandi fathered Visburr, who with all his retinue was burned alive by his sons so that they might all the sooner inherit the kingdom. His son, Dómaldi, was hanged by the Swedes as a sacrifice to the goddess Ceres [name here employed as equivalent to that of Freyja] to ensure the fertility of the crops. A History of Norway, and The Passion and Miracles of Blessed Óláfr*, Engl. transl. by D. Kunin, ed. C. L. Phelpstead, Exeter, Viking Society for Northern Research – University College London, 2001, p. 12. See, too, H. Roderick Ellis, *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York, Greenwood Press, 1968, p. 101.

²² The Tollund Man was found with a noose around his neck, although the cervical vertebrae were not broken as usually happens in hanging (and that means he had not received any sharp jerk, if really suspended on the rope). But the hyoid bone is fractured, and the tongue is distended, characteristics often seen in a hanged person (see Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 68-69, and <https://archive.is/O4SG#selection-373.66-373.113>).

²³ Possibly a ritual nudity unites Tollund Man’s to other bodies, even if U. Mannering - M. Gleba - M. Bloch Hansen, *Denmark, in Textiles and Textile Production in Europe. From Prehistory to AD 400*, M. Gleba and U. Mannering (Eds.), Oxford and Philadelphia, Oxbow, 2012, p. 104, and many other scientists consider the possibility that the Tollund Man wore a linen or vegetal fibre robe, of a type that was very common, at the time, in the northern regions of Europe. A robe which has not survived in the acidic bog water. When his body was found, apart from the noose around his neck, he wore only a sheepskin beret and a belt. Another famous bog body, instead, the man from Lindow Moss, wore only a fox fur bracelet.

²⁴ But truly naked? Or his clothes (made of vegetable fibres) had been dissolved? We can observe that among the effects that the LSD contained in the ergot could have on certain consumers there is often a very strong sensation of heat, accompanied by intense sweating, which perhaps made nudity desirable even in the middle of winter. Others, however, felt a completely opposite sensation: a great cold. So, in case Tollund Man (an ergot consumer, as we will see) died in the winter, it might not be so surprising that he was naked: he was oppressed by an unbearable sensation of heat (see <https://it.wikipedia.org/wiki/LSD#Clinici>).

²⁵ Fischer, *The Tollund Man etc.*, p. 94, does not agree with the hypothesis of a ritual meal: «People had evidently collected different wild seed to supplement an insufficient diet from the cultivated varieties alone». T. G. Holden, *The Last Meals of the Lindow Bog Men*, in *Bog Bodies. New Discoveries etc.*, p. 82, agrees, and wonders: «Is it possible that the Danish examples [of last meal] from Borremose, Tollund, Grauballe and Huldremose reflect a more fragile agricultural system [compared to that of the Lindow area, in England] commonly beset by crop failure and that the weed seeds represent attempts to stretch failing supplies of cereal grain?» M. & S. Aldhouse-Green, *The Quest etc.*, p. 113-114, hypothesize instead that the

addition, in the Tollund Man's entrails, traces of ergot were found²⁶. Ergot is a poisonous micro-fungus which grows on ears of barley and rye: it provokes hallucinations, painful seizures and, at higher doses, even gangrene, coma and death. Was it perhaps given to the Tollund Man (a well-respected king or a tribe-chief) so that during the sacrifice he did not feel fear for his imminent death? Indeed, I want to hypothesize another possible reason: the Tollund Man was a shaman and a victim of his duty and of his vocation²⁷. Ergot was one of the tools of his trade. As told below (note 28), he wore a woolly skin beret,

great variety of seeds and weeds contained in what they consider a truly ritual and shamanic meal could be a symbolic and large sample of both domestic and wild species that characterized the habitat in which the bog's people lived, and its local identity. Nevertheless, even remaining within the framework of this hypothesis, we should remember that cereals and flax seeds were symbols of abundance among the Norse people, linked to the cult of the gods of fertility. And, moreover, flax flowers were believed in the Middle Ages to be a protection against sorcery (see M. Grieve, *A Modern Herbal*, Dover Publications, Kindle ed., Vol. I, entry *Flax*, pos. 12866 and ff). As for knotgrass, it begins flowering in May and continues till September or October. It is mentioned in later European folklore as a plant with strange powers: among these, that of inducing dwarfism in children (and one must think of the short stature of the Tollund Man). For example, in the *Midsummer Night's Dream*, perhaps the most "magical" of his comedies, Shakespeare makes Lysander say: «Get you gone, you dwarf; / You minimus, of hindering knot-grass made; / You bead, you acorn!». Some recipes pursued the same goal by mixing drugs as dwarf elder, daisy juice, various roots and, precisely, knotgrass (see B. K. Otto, *Fools Are Everywhere: The Court Jester Around the World*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 29). Perhaps it is not entirely idle to quote the following words of the young sorceress Hermione Granger, one of the main characters in the J. K. Rowling series of books dedicated to Harry Potter: «This [the Polyjuice Potion] is the most complicated potion I've ever seen. Lacewing flies, leeches, fluxweed, and knotgrass. Well, they're easy enough» (*Harry Potter and the Chamber of Secrets*). Does perhaps this potion contain an echo of magic folklore from Mrs. Rowling's Scotland, so influenced by Norse customs during the Middle Ages? Grieve, *A Modern Herbal*, (vol. II, Kindle pos. 1151 and ff.), at heading *knotgrass* reports that knotgrass found numerous medicinal applications, and among these, as astringent (an infusion of it is useful in diarrhoea, bleeding piles and all haemorrhages): it was formerly employed considerably as a vulnerary and styptic. It was also used against kidney disease, it treated wounds and cleaned and healed old filthy ulcers. The essence was for tertian and quartan, the decoction for colic. In short, a plant that could be considered in some way magical. The particular composition of the last meal whose remains have been found into some of the bog bodies could therefore have to do with a ceremony to remove the danger of famine. However, the ears of cereals, flax seeds and even, maybe, wild weeds such as knotgrass represented, for the Norse, powerful healing powers, and a defence against evil spells. I believe that the latter was at least a collateral and most welcomed function of the unappetizing last meal consumed by many bog bodies (see G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, Longanesi & C., Milano, 1991, p. 540-541). In case the Tollund Man was a shaman (and as you will see, I believe so), those ingredients could have been a powerful and "interior" defence against the evil spirits he would soon challenge. But such a meal could be, on the other hand and even principally, a sort of "guarantee". A guarantee mostly for the community, to preserve itself from any future bad intentions of the soul of a magical operator who eventually died in the course of a shamanic ritual made, e.g., for helping a soul in danger or interrogating spirits about the outcome of a famine (see, at this regard, below in our text, and at note 36). Fischer notes also that traces of sphagnum moss are mixed with the porridge and deduces that it was boiled in bog water. This is not surprising, because sphagnum is since a long time known as a powerful water disinfectant, and, in some Scottish locations, it has been used for centuries for purifying the water by which whisky is made (see, on that use, T. J. Painter, *Chemical and Microbiological Aspects of the Preservation Process in Sphagnum Peat*, in *Bog Bodies. New Discoveries etc.*, p. 88, and <https://www.nature.scot/peatland-action-case-study-whats-connection-between-peat-and-drinking-water-catchments>, and <https://smws.com/blog/where-does-the-water-to-make-whisky-come-from/>).

²⁶ No trace of hallucinogenic substance was found in the Lindow Man's guts, and the last meal he had consumed before dying was not a gruel but a kind of equally unappetising grilled bread, see G. Hillman, *Plant Foods in Ancient Diet: The Archaeological Role of Palaeofeces in General and Lindow's Man's Gut Contents in Particular*, in *Lindow Man: The body in the Bog*, I. M. Stead - J. B. Bourke - D. Brotwell (eds.), London, British Museum Publications, 1986, p. 99-115, part. 197-114. Lindow Man's guts contained instead pollen of mistletoe: see R. G. Scaife, *Pollen in Human Palaeofaeces; and a Preliminary Investigation of the Stomach and Gut Contents of Lindow Man*, in *Lindow Man etc.*, p. 131-133, and A. Ross, *Lindow Man and the Celtic Tradition*, in *Lindow Man etc.*, p. 167-168. This presence of the mistletoe (see mainly Ross' work) has evoked possible druidic rituals: rituals to obtain fertility. The difference between the case of the ancient English Celtic Lindow Man and the Danish Tollund Man is not limited to different recipe and way of cooking of the last meal, nor to the absence of ergot into the Lindow Moss body. It extends to the fact that the Lindow Man was overkilled, or raged about him before and after his death in various (and most violent) ways. These ways included not only strangulation, but also blows and stabs. Moreover, his killers appear to have used much less care and respect for him when they entrusted his corpse to the bog.

²⁷ See M. & S. Aldhouse-Green, *The Quest for the Shaman etc.*, p. 112: moreover, a very «interesting feature of ergotism is its ability to cause collective delusions: thus one influential sufferer might control and share his or her mind-bending

and also wore a belt. We know that shamans of many Siberian tribes attributed to their berets an essential part of their magical and psychic power²⁸. Among the Norse, a woolly and furred skin beret (or hat, or hood) was the headdress of a god with shamanic characteristics like Oðin, as well as of human witches, priests and priestesses. A well fastened belt, instead, was a necessary item to concentrate the psychic energy of the magic practitioner who had to deal with spirits²⁹. Allucinogenic drugs' employ (such as ergot) also fit very well within this framework. Even among the heathen medieval Norse people, one of the tasks of shamans was to accompany to the Underworld the souls of dead people, or try to bring back to life the dying. In other cases, they had to descend into the world of spirits to question them about problems of crucial importance for the community, as the duration of a famine, of a livestock die, etc. All that, probably, could also include a ritual and "controlled" hanging, that imitated the mythological example given by Oðin and enhanced the shaman's "vision". In fact, into a human being, some calculated degree of hypoxia (e.g., as a consequence of a ceremonial and simulated hanging) can bring to hallucinogenic states. They may be similar to the hallucinations experienced by climbers at altitude³⁰. The visionary effect of the ergot, which is strongly vasospastic, was thus enhanced by hypoxia, a hypoxia by hanging, of very rapid onset, and one of whose effects are typically hallucinations. It is superfluous to say that such a ritual practice of hanging or strangulation combined with ergot consume, although controlled, was for sure an extremely dangerous operation. And, regarding the achievement of a state of hypoxia, another aspect could be of some significance in the case of the Tollund Man and in other rites conducted by male shamans. Observers at public hangings have noted that male victims developed an erection, sometimes remaining after death, and occasionally ejaculated when being hanged. This phenomenon could probably have been observed already in the most ancient times. As for the erect

experience with others. It is highly possible that the men interred at Tollund and Nebelmoose [the so-called Grauballe Man, see below] were shamans who consciously took ergot in order to transcend worlds and commune with the spirit-forces» (Id., pp. 112-113). A vasospasm is what characterizes the various forms of ergotism, cf. G. Craig Merhoff et al., *Historical Review and Description of Unusual Clinical Manifestations*, in «Annals of Surgery», 180, 5, 1974, p. 774-775. When this vasospasm touches the cerebral blood vessels, visions can be strengthened due to the consequent cerebral hypoxia. About the Grauballe Man see here the following paragraph. Not ergot, but mistletoe was found in the digestive system of Lindow Moss Man. Mistletoe is a magic plant, but a non-hallucinogenic one: it is fatal at certain doses, but at other lower ones it can serve as anaesthetic, calming agent, and was very well known for curing epilepsy (even if young people who eat too many berries can aggravate and even provoke convulsive disorders, see M. Grieve, *A Modern Herbal etc.*, entry *Mistletoe*, vol. II, Kindle pos. 4740 and ff.). Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, p. 97, also speaks of a Norse sorceress who possessed igniferous mushrooms, perhaps used by her to reach a trance state.

²⁸ See M. Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Engl. transl., London, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 154.

²⁹ See Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, p. 613-614 and 616-617. N. Ia. Bulatova, *The Evenk Alga Ritual of Blessing Matriona Kurbeltinova in Action*, in M. M. Balzer. *Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*, New York, M.E. Sharpe p. 237-238, so describes the beginning of an Evenk (Tungus) blessing ritual: « The grandson of the shaman, Terenty, her constant helper during her shamanic activities, prepared a *turu* for us. A *turu* is a ritual name for a larch symbolizing the shamanic tree. Through the *turu* our souls would travel to the upper world. Three *turu* were put up in the eastern part of the tent. This row of larches is called *darpe*. Terenty tied a long belt to the upper horizontal pole of the tent. He held one end of this belt during the shamanic activities; the other end was tied to Matriona Petrovna [the shamaness]. This belt connects the shaman with the Upper World, the world of birds, and Heaven. A [portable iron] stove was brought in and a fire lit in it. All those present took part in the preparation. The grandmother let her hair down, sat by the fire and said: "We shall look at their future." Then she took a spoon containing alcohol and presented it to the fire with the following words: "Inhale and say if it is possible to perform shamanic activities." The fire flared up with a whoosh, which meant that permission to perform the ritual had been given. The kinsmen brought her *archi*, juniper used for fumigating during the shamanic ceremony. The shaman put on a gown, an apron, fur and chamois shoes; she tied herself to the belt, put on a special hat, and asked the juniper to burn. The grandmother was given a drum. The juniper burned, the entrance to the tent was closed, and the first sound of the shamanic drum was heard – the ceremony of blessing had begun».

³⁰ See E. L. Lloyd. *Points: Hallucinations, hypoxia, and neurotransmitters*, in «British Medical Journal», 292 (1986), p. 903, and https://en.m.wikipedia.org/wiki/Erotic_asphyxiation. Hallucinogenic states probably do not arrive purely from a lack of oxygen Upon examining the studies on hypoxia, it was found that "abnormalities" in the cerebral neurochemistry involving one or more of the interconnected neurotransmitters, dopamine, serotonin, and beta-endorphin could be reported in all the conditions associated with hallucinations.

phallus, it is of course an evident symbol of fertility, and his presence in prehistoric art often signals a fertility rite. We can here remember that figures with a huge phallus (or the sexual organ alone) are found on rock engravings and Norse area stones since the Bronze Age at least. The phallus is linked to the god of fertility par excellence, Freyr, and Freyr was probably that «Fricco cum ingenti priapo», of which Adam of Bremen tells us that he was revered in the temple of Uppsala³¹. And yet an erect phallus could also have an apotropaic function: we certainly know this from the cults produced in the Greek and Etruscan societies, and later, and with a greater development, in the Roman one. The phallus protected people and things in dangerous, liminal and passing places. The marshes were precisely dangerous places of transition (between life and death, between the world of spirits and that of humans...), and a shaman operating nearby could probably challenge their dangers protecting himself with the ostentation of his virile attributes³².

But returning to the practice of hanging in the world of the Norse, Scandinavian mythology tells of Oðin, hung for nine nights on a tree and consecrated to himself, after receiving a spear blow:

Veit ek, at ek hekk
 Vindga meiði á
 nætr allar nío,
 geiri undaðr
 ok gefinn Óðni,
 siálfir sialfom mér,
 á þeim meiði
 er manngi veit
 hvers hann af rótom renn.³³

Scandinavian myths report of two descents into the Underworld to bring the dead god Balder back to earth: the first one of Hermodr, a divine hero sent by Oðin; the other of Oðin himself. As evidence of the difficulty of the operation, it is enough to remember here that neither of these two extraordinary characters succeeded in his intent. However, the feat was believed to be – at least theoretically – possible even for more common shamans. So, in the *Chronicon Norvegiæ* it is said that a shaman tried to take back the soul of a woman who died suddenly but, during the ritual, he himself fell dead, with a terrible wound in the belly. A second shaman intervened at that point and managed to resurrect the woman. The woman reported a vision: the first shaman's spirit was crossing a lake in the form of a walrus, but at that moment someone had hit him with a weapon³⁴. That wound was the mortal one that the bystanders saw on his corpse. Given the dangerous nature of the operation, it is clear that the dead woman the two shamans tried to resurrect was a very important person: a person for whom it was worthwhile and almost mandatory to put at stake or even to sacrifice another life. Maybe, the woman's relatives were rich enough and willing to pay a substantial fee even to two shamans.

The *Chronicon Norvegiæ*, like all Norse mythological and historical texts, comes from an already distant era from that of a still alive and absolutely dominant paganism. One can suspect that often the rituals and myths that the medieval northern writers (all formally converted to Christianity) bring back had already been altered and that they were also more or less misunderstood. So, the episode narrated in our report, with the bloody death of the first shaman, could be the colourful or distorted memory of a self-

³¹ See Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, p. 610-611.

³² See, about all this, C. Moser, *Naked Power: The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy*, Philadelphia, Undergraduate Humanities Forum 2005-6: Word & Image. 11, 2006, pp. 6-26.

³³ *I know that I was hanging / on a windswept tree/ nine whole nights,/ with a spear/ and given to Oðinn/ – myself to myself – /on that tree/ of which no one knows/ from roots of what it originates* Text and translation from the *Hávamál*, the *Rúnatal*, verse 138 and ff. The *Hávamál* ("The song of Harr, the exalted", in Norse) is the second composition of the *Poetic Edda*, see *The Poetic Edda*, volume III Mythological Poems II, Oxford, Clarendon Press, 2011 p. 30.

³⁴ See Eliade, *Shamanism etc.*, p. 383.

sacrifice of that same shaman, in order to bring back to life a person considered even more important than himself. Perhaps the shaman was a willing replacement victim: a life should be demanded by gods for giving back another life, in such a case³⁵. The Tollund Man – allegedly a shaman who made use of hallucinogenic drugs (ergot), of the essential equipment of his profession (the cap and the belt) and who resorted even to a ritual hanging which proved fatal to him – could have been the victim of a failed attempt of “soul retrieving”, whose risks were spontaneously accepted by him. Or maybe he was trying to know – by his descent in hell – something useful to employ against a famine or epidemic that was afflicting his people, or against some other threat³⁶. But he had probably been overconfident while he was performing an imitation of Oðin’s hanging, or badly assisted by his attendants in that crucial moment. This hanging should have been only symbolic, and should have been stopped just in time, but something went wrong and the Tollund man did not return back from the Otherworld. If not with a very slight lifting with the rope quickly followed by a release performed by his attendants, perhaps this ritual “hanging” took place simply by tying by the noose the neck of the shaman to a low branch of a tree (whose species was probably not chosen at random: an Odinic ash tree, perhaps?), while the feet of the “sacrificed” did not rise off from the ground. At that point, however, the man with the noose at the neck and under the frantic effect of the ergot probably leaned forward or walked around too far and too hastily, surprising his assistants unprepared in the face of the sudden emergency. The noose tightened too much or too violently. A similar *modus operandi* (a man standing tied to a tree by the neck and resolutely advancing to tighten the noose) is that illustrated by the character portrayed on the left of the following image: a male figure with a round shield on his right arm. Maybe Oðin in person? Or the one-handed Týr, called significantly *Hangatyr*, “god of the hanged”, perhaps in ancient times confused with Oðin and forced to take up the shield with his right stump to use the left hand for the sword³⁷? The image is engraved on one of the famous stones of Stora Hammar (Lärbro parish, Gotland, VIII-IX c.).

³⁵ M. & S. Aldhouse-Green, *The Quest etc.*, p. 113, speculate that «Under extreme circumstances, they [the shamans] may even connived at their own deaths». However, I cannot agree with Parker Pearson’s interpretation of Tacitus’s passage: from the Tacitian context it is clearly understood that the *corpore infames* were people considered criminals, and criminals in a shameful and corporal, way. They could be even shamans, but a shaman is not a common or shameful criminal, even if he can be a person whose spirit is potentially very dangerous: a possible “revenant”, with whose corpse certain precautions must be taken such as that of sinking and pegging it into a swamp.

³⁶ At this regard, Roderick Ellis, *The Road etc.*, p. 167-168, remarks: «Mantic wisdom and fertility are not, of course, to be thought of as completely separate. In any society where agriculture mattered intensely because a year of bad crops meant suffering and famine, as in Scandinavia, it is obvious that a knowledge of the coming seasons was one of the aspects of the glimpse into the future which could be of the greatest value. The chief question put to the *völva* [the foreteller] in *Dorfinns Saga Karlsefnis* (IV) is whether the bad harvests and the plague from which the community was then suffering would come to an end. It is necessary to make a distinction here, however, between the acquiring of knowledge from the living *völva* or from the apparently dead, and the influence which the dead in the graves were believed to have over the fertility of the earth. The living *völva* might foretell the course of the plague, but in herself she had no powers to make it cease. Similarly, the dead who speak have no power to control the future, although they can foretell events to come; they are merely instruments through which the knowledge can be obtained».

³⁷ Chiesa Isnadi, *I miti nordici etc.*, p. 217, reproduces a rock engraving found near Lökeberg, belonging to the Bronze Age and in which a figure appears without a hand but holding a sword in the left. An image of Týr? Perhaps in prehistoric times there was some confusion, or overlap, between the figures of Oðin and Týr: some scholars proposed that the prominent god Oðin may have risen to prominence over Týr in prehistory, at times absorbing elements of the deity’s domains. For example, according to scholar Hermann Reichert, due to the etymology of the god’s name (Tyr) and its transparent meaning of “the god” (from the Proto-Indo-European theonym **Dyeus*), «Odin [...] must have dislodged Týr from his pre-eminent position. The fact that Tacitus names two divinities to whom the enemy’s army was consecrated ... may signify their co-existence around 1 AD» (H. Reichert, *Nordic language history and religion / ecclesiastical history I: The Pre-Christian period*, in O. Bundle (ed.), *The Nordic Languages: An International Handbook of the History of the North Germanic languages*, Berlin, de Gruyter, 2002, p. 398).



[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sacrificial_scene_on_Hammars_\(II\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sacrificial_scene_on_Hammars_(II).png) (detail)

The man (or the god) portrayed appears tied by the neck to a branch, but he apparently does not dangle from it. He is portrayed, however, with one foot well before the other, as if walking expeditiously. It would almost seem that such a form of the ritual did not entail particular risks for the person who performed it. Still, a man very agitated because under the hallucinogenic effects of the ergot may have tightened the noose around his neck too much by bustling, running madly around, throwing himself forward too violently, or sliding disastrously towards the ground with all his weight. Of course, this reconstruction is only hypothetical. In any case, the fact is that, apart from his premature death, the Tollund Man is much noteworthy for the unusual burial reserved for a man of his historical epoch³⁸.

1.1.3 *The Grauballe Man*

Grauballe Man was a young man from the 3rd century BC, of about 30 at his death, discovered in a marsh northwest of Copenhagen in 1952. Since then this is known as the best preserved bog body from Iron Age. Much as in the Tollund Man's, traces of ergot have been found into his guts. Indeed, traces more numerous, and mixed with the toxins of infected barley. So, «Wijnard van even der Sanden argues that he had ingested such large quantities of these substances that he must have been hallucinating and suffering convulsions and burning sensations in his mouth, hands and feet... The man was probably in a coma, or possibly even dead, when his throat was slit»³⁹. At first, before toxicological investigations, the cause of his death seemed to have been a massive throat-wound that provoked him an unstoppable bleeding. Furthermore, he would have been violently shot in the skull and in the jaw, and even his leg would had been broken just before he died. But today the alleged tortures suffered by Grauballe Man shortly before his death seem to be considered an "archaeological legend": «In Denmark, a team of forensic investigators including Niels Lynnerup of the University of Copenhagen has reexamined that country's bog bodies a [sic] found that some of the damage once interpreted as torture or mutilation was actually inflicted centuries after death. Grauballe Man [...]. Previous x-rays of his body were hard to read

³⁸ «For a long time, possibly the most influential research on *Sonderbestattungen* has been Pauli's (1975) study *Keltischer Volksglaube* ('Celtic folk belief'). [...]. Pauli categorised two main groups who received different treatment at death. The first were those who died a *mors immatura* (children, in some occasions also unmarried women) and the second group were what he called the 'dangerous dead', comprising individuals who were already different during their lifetime (like shamans, shamanesses, witches, medicine men), or whose circumstances of death were different», E. Aspöck, *What Actually is a 'Deviant Burial'? Comparing German-Language and Anglophone Research on 'Deviant Burials'*, in E. M. Murphy, *Deviant Burial in the Archaeological Record (Studies in Funerary Archaeology)*, Oxbow Books, (2008), Kindle Edition pos. 661 and ff. And surely, the Tollund Man was not a child or an unmarried woman...

³⁹ Quoted from Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, pp. 59-60, even if Aldhouse-Green prevents that some other authors are sceptical about that, see p. 129 too.

– the bones, demineralized by acidic bog waters, looked like glass. Now CT scans have shown that Grauballe Man’s skull was fractured by the pressure of the bog, abetted when a boy wearing clogs accidentally stepped on the body as it was being excavated. Grauballe Man’s broken leg could also be the work of the bog and not, as some scholars had thought, proof of a vicious blow to force him to kneel for execution»⁴⁰.

Some data about Grauballe Man’s health during the years before his death:

Pain was not new to this individual, since his teeth were in very poor condition, which meant that he had chronic toothaches. Although Grauballe Man was only around a little over thirty years of age, some teeth had already fallen out, while others (his wisdom teeth) had never come in. Adding to his pain, his spinal column was affected by arthritis even at his young age⁴¹.

Lange reports:

Lynnerup, archaeologist Pauline Asingh, and other members of the team now interpret Grauballe Man’s death some 2,300 years ago as a sacrifice to one of the fertility goddesses that Celtic and Germanic peoples believed held the power of life and death. It could have happened one winter after a bad harvest, the researchers say. People were hungry, reduced to eating chaff and weeds. They believed that one of their number had to die so the rest could survive. Grauballe Man, a strapping 34-year-old, apparently learned his fate a few days in advance: stubble on his jaw indicates that he stopped shaving⁴². Then came the terrible hour when the villagers – perhaps his friends and family – led him into a nearby bog. They picked their way among holes dug for peat and bog iron, the ore from which Iron Age people forged tools and weapons. At the edge of a flooded pit, one of them pulled back Grauballe Man’s head and, with a short knife, slit his throat from ear to ear. The executioner pushed the dying man into the pit. The body twisted as it fell and was swallowed by the bog⁴³.

This vivid hypothesis does not lack logic and plausibility, but I believe that, if this is true, we could remark that the sacrifice touched a particularly important person: patterns on his fingers were so clearly delineated that the scientists determined he had not been used to much manual labour, and so he was, at the moment of his death, wealthy enough to not have to work personally for his sustenance⁴⁴. But in truth, it had not always gone so well for him: as we have mentioned, his teeth and bones showed, in modern microscopic analyses, that he had suffered interruptions in his development during childhood⁴⁵. Perhaps his reasonably good state of health as an adult, compared with the sickly one of his childhood, was due to an acquired condition of shaman accompanied by a new well-being? A sickly child could hardly have achieved a prosperity in his adulthood thanks to warlike undertakings or tenacious work in the fields. But suddenly, in consideration of his special *status*, did he be chosen to relief a serious misfortune for his people, such as a famine? As Caesar explained in the VI book of *De bello Gallico*, the Celts (and, supposedly, their German neighbours) sacrificed men to save others from serious and impending dangers. A shaman able to enter, just before dying, in contact with the chthonic spirits thanks to the ergot could surely have been a valuable-enough victim to satisfy a bloody request of angry divinities.

⁴⁰ K. E. Lange, *Tales from The Bog*, in «National Geographic», September 2007, cons. at https://wps.prenhall.com/wps/media/objects/12330/12626747/myanthropologylibrary/PDF/A_NG_23_Lange_522.pdf, p. 1.

⁴¹<https://www.webcitation.org/6J8ovWqZi?url=http://bogbodies.wikispaces.com/Bog+Bodies+of+Iron+Age+Europe>, and see Glob, *The Bog People etc.*, p. 42.

⁴² It is interesting to note that even the Tollund Man does not seem to have been too accurately shaved before his death: «He was clean-shaven, but there was very short stubble on the chin and upper lip», Glob, *The Bog Bodies etc.*, p. 21. Was there, in cases such these, a ritual reason?

⁴³ Lange, *Tales from The Bog etc.*, p. 1.

⁴⁴ See Glob, *The Bog People etc.*, p. 42 and 113.

⁴⁵ See Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 72.

Or, was the Grauballe man a shaman incurred in the dissatisfaction or hatred of his tribe for reasons we cannot determine today, and therefore sacrificed? Or else, a self-sacrificed volunteer for the purpose of removing a threat from the community? Aldhouse-Green writes:

Archaeological evidence for self-sacrifice in the European Iron Age is not easy to come by. However, Parker Pearson has made an interesting suggestion which serves to link some human remains, that were arguably victims of sacrifice, with an observation in Tacitus's *Germania*. The Roman writer comments that "...the shirker and the disreputable of body are drowned in miry swamps under a cover of wattled hurdles." (*Germania* XII). Parker Pearson wonders whether some of these individuals were perhaps 'special' people, even sacrificed shamans [...] and whether some of the bog-bodies known from northern Europe might, indeed, be prophets or seers themselves. He argues that the deformed or disabled – as were the Yde girl [for her, see below in this text], with her deformed spine, the woman of Zweeloo, who had exceptionally short forearms and the two men from Dojringe, one with a short right arm and spina bifida and the other with a short left arm – form a high proportion of these watery burials [...] and that it may have been these people that were perceived as being touched by the spirits and were therefore chosen to be shamans. It is of especial note that the Grauballe Man [...], whose throat was slit before his deposition in a Danish marsh, had ingested a quantity of ergot, a substance that would cause hallucinations and then convulsions [...], a feature that may mark him as a shaman, seeking to achieve an altered state of consciousness in order to gain spiritual access to the Otherworld. [...] the Norse god Oðin's one-eye disfigurement [...] signalled his special supernatural status and, what is more, he underwent a form of self-sacrifice by being hung on the World Tree, in order to gain perfect wisdom⁴⁶.

I can agree with Parker Pearson, and with Aldhouse-Green herself, about the possibility that a shaman could sometimes be (self-)immolated in order to save another person or a whole community. However, I do not think that, in the Grauballe Man's case was exactly the way it was. Before concluding this paragraph, I would like to propose an alternative hypothesis: Grauballe Man was a shaman, and he too, like the Tollund Man, died not from a predetermined self-sacrifice, but from a tragically badly executed ritual. Perhaps he used a partly different technique from that combination of drug and asphyxiation utilized by his colleague (for the Huldremose Woman see the next paragraph). Grauballe Man, perhaps, only resorted to drugs: a stronger dose of ergot, mixed with the toxins of infected barley (*ustilago hordei*, or covered smut of barley). A relatively frequent use of the active substance of the ergot can lead a shaman as well as a more modern and prosaic "tripper" to subsequent poorer psychotropic experiences, experiences lower in "quality" and duration. This drawback is sometimes dangerously remedied with increased doses of ergot (or purified LSD), which in the end can prove fatal. It may be that during his last ritual the Grauballe Man exaggerated in taking ergot (and infected barley), and so went on an "overdose". Ended up in a coma (or already dead), probably after convulsive ergotism characterized by repeated grand mal seizures, he was considered in any case doomed by the dwellers of his village. Really dead or not already so, his throat was deeply cut by someone of his fellow villagers and his head almost detached. This mutilation, as well as the pegging of his corpse down in the bog (and perhaps the fracture of his right leg), was probably *post mortem*, and belonged to the kind of mutilations that served to make the spirit of the dead unable to harm the living (even the total or partial hair cut was, in definitive, a kind of mutilation, and for that see below in our text, paragraph 2.1.4).

1.1.4 The Huldremose Woman

Compared with the Tollund Man's, that of the Huldremose Woman is another very interesting and, under certain aspects, even more mysterious case. Her body, as the Tollund Man's, emerged from a

⁴⁶ Aldhouse-Green, *Dying for Gods etc.*, p. 194.

Danish bog, in the by now chronologically far 1879. She lived around 210-41 BC⁴⁷, and was more than forty years old when she died, but, although forty was rather an advanced age at the time, allegedly she did not die of oldness⁴⁸. In fact, we are not sure of the causes of her death⁴⁹. Her right arm appears to have sustained a deep cut wound, but this wound could have occurred after death or even while being dug up⁵⁰. Prior to her death, she had perhaps broken her right leg, but this had been allowed to heal, although it left her with a limp⁵¹. One possibly life-threatening piece of evidence is the woollen rope that encircled Huldremose Woman's neck, which secured – before her death – her hair. However, since this cord left nary a mark of strangulation, it has been speculated that the rope was only symbolic. So, although there are many clues to the mystery of Huldremose Woman's death, conundrum remains.

⁴⁷ See U. Mannering - G. Possnert - J. Heinemeier - M. Gleba, *Dating Danish textiles and skins from bog finds by means of ¹⁴C AMS*, in «Journal of Archaeological Science», 37 (2010), p. 266.

⁴⁸ The History site *Historik Viden, Danmark* says: «The woman was more than 40 years old when she ended up in the bog. She was an old woman by Iron Age standards of life expectancy» (<https://web.archive.org/web/20120724065701/http://natmus.dk/en/historisk-viden/danmark/oldtid-indtil-aar-1050/aeldre-jernalder-500-fkr-400-ekr/kvinden-fra-huldremose/>).

⁴⁹ Ravn, *Burial in bogs etc.*, p. 112 remarks: «The political leadership sometimes differentiates itself by employing different burial customs. This is especially clear in the Roman Iron Age [...]. Perhaps the individuals who died natural deaths and who are buried in the bog with a wealth of grave equipment (e.g. the Huldremose I-woman and the Corselitze Hovedgaard-woman), should be regarded as part of the political leadership that, due to an unknown association with the bog or its characteristics, has been buried at a different place than 'normal'».

⁵⁰ On the basis of other studies, Aldhouse-Green, *Dying for the Gods etc.*, p. 51, and Ajdhouse-Green, *Bog bodies etc.*, p. 134, gives credit to the hypothesis that this woman's arm was cut when she was still alive. The site *Historik Viden, Danmark* (<https://web.archive.org/web/20120724065701/http://natmus.dk/en/historisk-viden/danmark/oldtid-indtil-aar-1050/aeldre-jernalder-500-fkr-400-ekr/kvinden-fra-huldremose/>) says: «A violent cut with a sharp tool had almost severed her right upper arm before she died». But then, in a contradictory way, the same site asserts in another tab: «Medical analysis has shown that the woman from Huldremose received a violent cut to the right upper arm. It was previously believed that the cut to the arm was the cause of death and the woman died as a result of subsequent loss of blood. However, later examinations have not confirmed this theory and it is also possible that the injury occurred much later, perhaps during peat-digging in the bog» (<https://en.natmus.dk/historical-knowledge/denmark/prehistoric-period-until-1050-ad/the-early-iron-age/the-woman-from-huldremose/how-did-the-huldremose-woman-die/>). H. G. Gill-Robinson, *The Iron Age bog bodies of the Archaeologisches Landesmuseum, Schloss Gottorf, Schleswig, Germany*, PhD Thesis, Department of Anthropology University of Manitoba, [Winnipeg], 2005, p. 66, for her part relates: «The right arm presented a number of interesting anomalies. The lower portion of the arm had been amputated, perhaps twice: once above and once below the elbow; the elbow area is missing [...]. The lower part of the arm was excavated and remains with the body. The right hand was damaged during peat cutting, partially severing the fingers. The cut was clean and relatively recent, when compared to the cut marks at the amputation sites»). Another hypothesis can be formulated, I think: part of Huldremose Woman's right arm was removed immediately after her death which occurred for other reasons. And this in order to prevent his spirit without peace from causing harm to the living. Regarding these special and purposeful mutilations, see below in the text.

⁵¹ See Aldhouse-Green, *Dying for the Gods etc.*, p. 159, and *Historik Viden, Danmark*, <https://en.natmus.dk/historical-knowledge/denmark/prehistoric-period-until-1050-ad/the-early-iron-age/the-woman-from-huldremose/how-did-the-huldremose-woman-die/>. But Gill-Robinson, *The Iron Age etc.*, p. 67, does not agree with this hypothesis: «Although the right femur had an abnormal curvature that had previously been interpreted as a healed fracture, the radiography by Brothwell et al. (1990a) demonstrated that the bone deformation was caused by the pressure of the peat». I have found on the net the following comment: «Stranger and more interesting than mere signs of status is the clear evidence that a significant proportion of bog bodies bore physical deformities that would have marked them out as "different" in life. Yde girl suffered from pronounced curvature of the spine, and stood no more than 4 ft 6 [1.37m], small even for those times. Kayhausen Boy had a malformed hip that would have made it impossible for him to walk without assistance [...]. The body known as Lindow III, found in northern England, possessed vestigial extra thumbs. Zweeloo Woman, a Roman-era mummy found in Drenthe, an inland province of the Netherlands, had been a dwarf», <https://mikedashhistory.com/2016/09/04/the-bodies-in-the-bogs/>. See below in the text. We could suspect that the Tollund Man was perhaps considered "different" (and so suitable for a shamanic "career") because of his very short stature even for a man of his time (1.61 m approx., although this may depend today on a shrinking of his build due to the special environment in which his body was kept). About the possible meaning of physical impairments or oddities in the case of the ancient bodies retrieved into the bogs, see here, in this text, the notes 112 and 122.

However, this woman could have been linked to witchcraft or to shamanic magic, this by virtue 1) of her physical condition (the impairment to the right leg, if it was acquired some time *ante mortem*); 2) of her possible, or maybe simulated, cause of death (hanging? strangulation?)⁵²; 3) of the fact that her hair was cut and wound round her neck (about this hair cutting, see below)⁵³; 4) of the composition of her last meal; 5) of the fact that his body was sunk in a swamp that at least in the early Middle Ages must have been well known as a place dedicated to spirits and frequented by human seeresses⁵⁴; and 6) of the characteristics of some clothes and objects that were found with her. As for clothes and objects, in fact, Huldremose Woman wore a woollen skirt and a scarf, as well as two skin capes, laid over her body. Underneath her left arm, a bird bone fastener pinned the scarf in place. The inner cape had apparently had a long and hard life, since it was well worn and patched in number of points. Analysis of Huldremose Woman's leather cape and woollen scarf and skirt show that the clothing had been made outside of Denmark. These results match with those of other – chemical – analysis which have demonstrated that she had travelled long distances before her death (see below, in our text and notes, for references).

It was found that, on the Huldremose Woman's worn inner cape, «one of the patches did not cover a hole. Instead it contained a fine worked bone comb, a thin blue hairband and a leather cord, all wrapped in a bladder. Clearly the patch cannot be interpreted as a pocket, as it had to be cut open in order to get the things out. The sewn-in objects have probably functioned as amulets»⁵⁵. The woman had, moreover, a ring on her finger and two amber beads around her neck⁵⁶. The worn cape with its amulets recalls, even better than the Tollund Man's beret, a shamanic headdress: the woman could perhaps have afforded a newer one, but the one she wore probably had a worth that went far beyond the pure economic value. Amber beads were always considered energy catalysts, the psychic thread that connects individual

⁵² A hanging as a form of symbolic death. See the text above, and see Eliade, *Shamanism etc.*, p. 380, where it is said that a symbolic hanging of the candidate characterized many Germanic initiation rituals and not only those. Consider again the case of the hanged Tollund Man.

⁵³ We must remember that the Tollund Man too had shortly cropped hair, see Glob, *The Bog People etc.*, p. 22.

⁵⁴ Huldremose refers to the word *hulder* or *huldra*. «A hulder (or huldra) is a seductive forest creature found in Scandinavian folklore. Her name derives from a root meaning “covered” or “secret”. In Norwegian folklore, she is known as huldra (“the [archetypal] hulder”, though folklore presupposes that there is an entire Hulder race and not just a single individual). She is known as the skogsrå “forest spirit” or Tallemaja “pine tree Mary” in Swedish folklore, and ulda in Sámi folklore. Her name suggests that she is originally the same being as the völva divine figure Huld and the German Holda. [...]. A multitude of places in Scandinavia are named after the Hulders, often places by legend associated with the presence of the “hidden folk”. Here are some examples showing the wide distribution of Hulder-related toponyms between the northern and southern reaches of Scandinavia, and the terms usage in different language groups’ toponyms» (https://en.wikipedia.org/wiki/Hulder#cite_ref-4).

⁵⁵ *Historik Viden, Danmark*, <https://en.natmus.dk/historical-knowledge/denmark/prehistoric-period-until-1050-ad/the-early-iron-age/the-woman-from-huldremose/the-huldremose-womans-clothes/>. As for the comb, in later times (High Middle Ages), in the Norse and Anglo-Saxon areas, it represented a talisman or of love or protective. In these more recent cases (650-700ca AD) the object was engraved with inscriptions in runic alphabet, see, M. MacCleod - B. Mees, *Runic Amulets and Magic Objects*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006, p. 23-24, 73 and 187. Another comb, the so-called Vimose comb, found in Funen, Denmark, dates back to around 150–160 AD and contains one of the first examples of runic inscriptions: it bears the word *harja*, “warrior” [a personal name?], see A. de Benoist, *Runes and the Origins of Writing*, Arktos Media Ltd (Kindle Edition, pos. 247 and ff.). Did it be a lucky object to fix into the hair especially in battle, in order to protect its owner, a warrior named Harja? Or the name *Harja* was just a note of ownership? M. Gimbutas, *Il linguaggio della Dea. Mito e culto della Dea madre nell'età neolitica*, Ital. tr., Milano, Longanesi & C, 1990, p. 300, underlines the magical-symbolic character of the brush/comb in the Neolithic Age and reports on how some European farmers still today use a comb as protection against diseases and other calamities, and for curative purposes.

⁵⁶ A ridge in Huldremose Woman's finger may indicate it once bore a golden ring before it disintegrated in the bog, see *Historik Viden, Danmark*, <https://en.natmus.dk/historical-knowledge/denmark/prehistoric-period-until-1050-ad/the-early-iron-age/the-woman-from-huldremose/the-huldremose-womans-clothes/>. Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, p. 658-659, says that the golden ring represents a dominion over time and space, over spirit and matter: matter intended as the fruit of divine wisdom uncontaminated by greed. The ring makes a pact between man and god, or between man and man with the divinity as a witness: it becomes a visible sign of a consecrated alliance. The possession of a ring guarantees divine powers, but it can lead to ruin if one turns it to the service of greed.

energy to cosmic energy and the individual soul to the universal soul. In the fourth chapter of the *Saga of Erik the Red*, the dress and ornaments of Þorbjörg, a sorceress, are so described:

...she was dressed in such wise that she had a blue mantle over her, with strings for the neck, and it was inlaid with gems quite down to the skirt. *On her neck she had glass beads* [Italics mine]. On her head she had a black hood of lambskin, lined with ermine. A staff she had in her hand, with a knob thereon; it was ornamented with brass, and inlaid with gems round about the knob. Around her she wore a girdle of soft hair, and therein was a large skin-bag, in which she kept the talismans needful to her in her wisdom. She wore hairy calf-skin shoes on her feet, with long and strong-looking thongs to them, and great knobs of latten at the ends. On her hands she had gloves of ermine-skin, and they were white and hairy within⁵⁷.

When the Romans introduced glass to northern Europe, it received the same name as amber (Germanic Latin *glesum*), because glass was a substance that possessed, like amber, the power to separate from contact but not from sight: a power linked to the concept of the Otherworld⁵⁸. Another clue which could indicate that the Huldremose Woman was a person considered endowed with supernatural powers is perhaps the fact that her last meal had been a particular kind of porridge:

The final meal was determined to be composed of, "...a mixture of approximately 3 parts rye grain (possibly with some wheat) to 1 part corn spurrey seed" [...]. There was also a large amount of weed seeds, as seen with Grauballe Man and Tollund Man. Holden [T. G. Holden, *Food remains from the gut of the Huldremose bog body*, in «Journal of Danish Archaeology» 13, (1999), p. 52] also reports that the grain combination is similar to the composition of a dry, coarse bread was eaten by impoverished people in the Shetlands during the 19th century; perhaps the weeds were used to stretch plant resources in times of food shortage⁵⁹.

According to the *Historik Viden Danmark* site too, Huldremose Woman's last meal consisted of coarsely ground rye with a large number of seeds from the weed spurrey. Although corn spurrey is now considered a weed, and although in excessive quantities it can be harmful to grazing animals due to its high oxalate content, in prehistoric times it was cultivated by the populations of Northern Europe from Northern Germany to Finland as a very nutritious edible plant, and as a plant fodder (it was believed that it increased milk production). In more modern times its cultivation has been abandoned because the

⁵⁷ J. Sephton, *Eirik the Red's Saga: A Translation*, Liverpool, Marples, 1880, p. 12-13.

⁵⁸ See for that Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, p. 72 and 517. M. Hayeur Smith - K. P. Smith - K. M. Frei, 'Tangled up in Blue': *The Death, Dress and Identity of an Early Viking-Age Female Settler from Ketilsstaðir, Iceland*, in «Medieval Archaeology», 63:1 (2019), writing about beads of various materials and sizes found in the grave of an Icelandic Viking woman, and remarking that the largest of them is made of amber, say (p. 104): «Although they are more common in the graves of women than men, beads are found across Iceland in burial contexts suggestive of virtually every social or economic rank represented by other offerings indicating wealth or status. There may be as few as one bead and nothing more, or full, multi-coloured necklaces like the one from Ketilsstaðir. In contrast, beads are extremely rare in Norwegian burials. The colours represented in this woman's necklace may have been individually important, but perhaps its multi-coloured appearance was more stylistically or symbolically significant: all known women's necklaces from Icelandic Viking-Age burials combine beads of varying shapes, colours and styles rather than emphasising homogeneity or single colour families. Yet, the presence of beads made from materials such as jet, lignite, and amber may also reflect beliefs that specific beads and stones could carry amuletic properties. Amber references Freyja's famous necklace, the Brisíngamen, described in some instances as being made of golden amber or from gold itself. Snorri Sturluson's Prose Edda states that Freyja was associated with all beautiful things such as precious jewellery, and that the tears she wept for her lost husband were gold. The presence of amber, and perhaps also the gilded beads, may therefore provide significant links between the Ketilsstaðir woman's adornment and attributes of Freyja, goddess of love, fertility, women's magic and death».

⁵⁹ Gill-Robinson, *The Iron Age etc.*, p. 68. For a similar "recipe" see above, note 30. It could be interesting to remark that spurrey leaves may contain compounds called oxalates, which can be toxic at certain doses (http://ipm.ucanr.edu/PMG/WEEDS/corn_spurry.html).

collection of its very small seeds makes it less profitable than other plants⁶⁰. I wonder if the use of edible plants that apparently did not stand out for particular magical values but for their nutritional power cannot be seen, in a ritual meal of such an epoch, as an attempt to propitiate the crops and income of beef cattle and milk. If so, we could assume that the Huldremose Woman was required to interrogate the spirits about a famine or a livestock death that had affected the community (see text above). But a large amount of weed spurrey could have another explanation: some people is particularly sensible to the oxalate and, if you are so,

Besides experiencing discomfort in your gut, you could also develop neurological symptoms. Those include brain fog, mood swings, constant confusion, poor memory, anxiety, aggressive behavior, or nervousness. Asthma or shortness of breath are also likely. Skin problems, such as eczema, psoriasis, or skin rashes are also side effects of leaky gut. Chronic muscle pain, hormonal imbalances, joint pain, or fatigue are also very commonly experienced when leaky gut is developed⁶¹.

Although we have no evidence that the Huldremose Woman had a particular sensitivity to oxalate, we also have no evidence to the contrary, and so it may be that she “worked” with the combined neurological action of food high in oxalate, of other drugs, and of a (badly?) controlled strangulation. So, in her case too, one day, near the swamp of Huldremose, the situation could have tragically gone out of hand to her assistants and herself. Dr. Keith Kantor states:

I am often asked if high oxalates affect substance abuse, since that is one of my specialties. The answer is yes. Since high oxalates are found in the urine of substance abuse patients we know this is true. Since we know high oxalates cause leaky gut and mineral deficiencies and cause serotonin to work poorly it is easy to see why. High oxalates affect the insulin mechanism by causing the above problems. Two things can happen when the insulin mechanism is affected. It can cause urges for sugar and simply carbohydrates or cause the cells to release the sugar they are holding. In both cases this stimulates the opiate receptors which then release chemicals to cause a dopamine response, just like drugs or alcohol. This makes it harder to stop taking the abused substance and raises the relapse rate drastically⁶².

Concerning a possible use of other drugs, Miranda and Stephen Aldhouse-Green say that the Huldremose Woman’s last meal contained some infected barley⁶³. Indeed, the bibliographic reference they provide to support this claim would appear incorrect⁶⁴. Anyway, barley infected with *Ustilago hordei* spores (covered smut of barley) would seem to produce a hallucinogenic substance, which has been found, together with the ergot, in the stomach of Grauballe Man too⁶⁵. I repeat: the bibliographical reference to the Huldremose Woman’s use of infected barley I dispose of is uncertain, but in the event that she really consumed it, this would strengthen the hypothesis of a ritual use of drugs. And the (relative) frequency with which potential drugs are found inside the digestive system of men and women immersed in bogs would seem to exclude – or make it unlikely – the hypothesis of fortuitous contamination. Animal hair and remains of animal tissue were found in Huldremose Woman’s stomach,

⁶⁰ See <http://www.luontoportti.com/suomi/en/kukkakasvit/corn-spurrey>.

⁶¹ See M. & J. Lam, *Oxalate Sensitivity and AFS* <https://www.drlamcoaching.com/blog/oxalate-sensitivity-and-afs/>.

⁶² N.A.M.E.D., <https://namedprogram.com/elimination-of-oxalates-for-post-traumatic-stress-disorder/>.

⁶³ M. & S. Aldhouse Green, *The Quest for the Shaman etc.*, p. 113.

⁶⁴ That is given as G. Hillman, *Plant Foods in Ancient Diet: The Archaeological Role of Palaeofeces in General and Lindow’s Man’s Gut Contents in Particular*, in *Lindow Man: The body in the Bog*, I. M. Stead - J. B. Bourke - D. Brotwell (eds.), London, British Museum Publications, 1986, p. 99-115.

⁶⁵ If I understand correctly R. G Scaife, *Pollen in Human Palaeofaeces; and a Preliminary Investigation of the Stomach and Gut Contents of Lindow Man*, in *Lindow Man: The body etc.*, p. 133.

indicating that meat could have also been part of the meal⁶⁶. However, the traces of animal hair and tissues present in the digestive system of the woman would not seem to be so many, and for a similar case, that of Grauballe Man, Glob speculates that animal hair and tissues had somehow accidentally included in the meal⁶⁷.

Here beside we can see a modern reconstruction of the main clothing items worn by the Huldremose Woman: the dress consists of a long blue-coloured suit and a large red shawl⁶⁸.

Karin Margarita Frei has said: «At first we thought this must be a witch – now we think she’s a very fine lady with expensive jewelry and expensive clothes and underwear»⁶⁹. There is no doubt that the Huldremose Woman was a very wealthy and elegant woman, but surely this does not conflict with the hypothesis previously formulated by Margarita Frei herself and her colleagues, that she was also a witch.



Huldremose Woman's clothes, from
<https://en.natmus.dk/historical-knowledge/denmark/prehistoric-period-until-1050-ad/the-early-iron-age/the-woman-from-huldremose/the-huldremose-womans-clothes/>

Moreover, we have seen that Þorbjorg, the witch of *Erik the Red's Saga*, also dressed in a rather similar way, and no doubt, in terms of elegance, she too cut quite a figure. We read above that Þorbjorg wore «a blue mantle over her» (as well as a hood and other clothing parts in lambskin and fur). Chiesa Isnardi explains that, for the Norse, the red represents the sudden and heady manifestation of a previously contained and dominated force⁷⁰. The symbolic analogy red = blood is confirmed where she speaks about a red robe defined, in an ancient saga, a “sacrificial garment” (*Vatnsdæla Saga*, 26). Red as the colour of magic appears instead in the *Goðrúnarkviða* (II, 22). The blue, for its part, represented the passage from real to imaginary. The blue cloak allows man to enter another dimension and makes him invisible, separated from the living and manifest forces of nature: for this reason, the blue cloak or cape are magical objects, which place the wearer in an inaccessible dimension. A symbolism of blue equivalent to darkness, and therefore to the forces of evil, is found in the *Laxdæla saga* (chapter 76), where it is a matter of a witch’s tomb: there, blue bones were found together with a pin and a magic wand⁷¹. At this regard,

⁶⁶ *Historik Viden, Danmark*, <https://en.natmus.dk/historical-knowledge/denmark/prehistoric-period-until-1050-ad/the-early-iron-age/the-woman-from-huldremose/the-last-meal-of-the-woman-from-huldremose/>

⁶⁷ See P.V. Glob, *The Bog People. Iron-Age Man Preserved*, London, Paladin, 1971, p. 43.

⁶⁸ Dyed clothing was, at the epoch, a sign of wealth. For Huldremose Woman clothes, see Glob, *The Bog People etc.*, p. 95-96, but specially see U. Mannering, *Iconic Costumes: Scandinavian Late Iron Age Costume Iconography (Ancient Textiles)*, Oxford – Haverton (PA), Oxbow Books, 2017, Kindle Edition, pos. 3292 et ss.: «The clothing consisted of two skin cloaks, a woven checked skirt with a leather string gathering the waist and a rectangular scarf that was wrapped around the neck [...]. A recent examination of this find has revealed that the woman also wore an undergarment made of linen beneath the skirt, although the shape of this is not known». U. Mannering, *Textile and Clothing Traditions in Early Iron Age Denmark*, in «*Origini*», 40 (2017), p. 121, says: «Most textiles were dyed with plants giving yellow and green colours while blue and especially red colours are less frequently occurring». This can depend on two causes: the first, that the blue and, especially, the red colours were difficult to obtain and fix to the fabric, and therefore only a few people could afford them; the other, that they were colours reserved for a particular category of people, those that had to do with magic and spirits. It seems to me that the one of these causes does not exclude the other.

⁶⁹ See C. Dell'Amore, *Who Were the Ancient Bog etc.*

⁷⁰ Chiesa Isnardi, *I miti nordici, etc.*, p. 470 and 492.

⁷¹ About all this, see Id., p. 471. In Iceland, M. Hayeur Smith - K. P. Smith – K. M. Frei, *'Tangled up in Blue' etc.*, have thoroughly examined the tomb and the remains of a woman of Viking age. These are their conclusions (p. 121): «In choosing items to display with her body, we note that her community's choices were not haphazard. Blue was used to dye key elements of her clothing, she had five blue beads, and the stone placed in or near her hands was chalcedony of an unusual light-blue colour. Blue is a common colour in Viking-Age burials. Penelope Walton Rogers identified textiles dyed deep blue with indigo or woad in Norwegian and Danish Viking-Age cemeteries. In Iceland, too, blue is a colour commonly associated with death and burial. Blue is a colour mentioned frequently in saga literature, and the philologist

most interestingly, on the Huldremose Woman's breast lay right a stick of willow. This remembers of the later Norse use of *seiðr* [magic] staffs.

The question as to exactly how *seiðr* staffs were used within a *seiðr* ritual is a difficult one as we simply do not know. However, *seiðr* staffs it seems from the sources were in the main quite large and ornately fitted with brass set in gemstones.

ok hvn hafði staf i hendi ok var a knappr hann var binnn md mersingv ok settr steinum ofan vm knapping.

And she had a staff in her hand with a knob on the top, adorned with brass set.

No man shall have in his house staff or altar, device for sorcery or sacrificial offering or whatever relates to heathen practice.

Eiðsivaþingslov 1:24 in NGL 1.38

1) *Stafrs*: an attribute of the *vǫlva* [seer, sibyl: in Old Norse, *vǫlva* means "bearer of the wand" or "bearer of the magic stick": the note is mine] used in the course of summoning *varðlokkur* spirits as well as for divination.

2) *Seiðrstafrs*, attributed to a practising *vǫlva* but usually very ornate and large. There exist three references in the sagas to the *stafrs* wielded by the *vǫlur* [sorcerer] and the *spækonna* [prophesy woman]. The most detailed of these occurs in *Eiriks saga rauða* [Erik the Red's Saga].

3) *Járnstafr*... belonging to spirit beings of the dreamtime and giants.

4) *Stafspota*... used by *spákonas* in facial attacks on an enemy or to rob them of their memory and instil confusion.

5) *Vǫlr*... attributed to a practising *vǫlur* and has phallic connotations.

6) *Gandr/Göndul*... working of sexual magic, summoning *gandir* spirits for aid in clairvoyance or prophesy as well as night riding to inflict harm on another

7) *Gambanteinn* or *gamban* twig... was a slender wooden pole or staff possibly with *fubark* [runic alphabet] runes carved on it (twig of potency, twig of power) made from a freshly cut sapling is alleged to possess the power to drive a person to insanity, causes sexual submission followed by uncontrollable lust. Three runes are used here causing burning pains to affect the genitals causing sexual itch and irresistible desire. The runes are translated as Extreme Lust, Burning [with genital connotations: author's note] and Unbearable sexual need. Ref: *Skirnismal*

8) *Tamsvöndr* or taming wand was a wand described in the *Skirnismal*. The *tamsvöndr* is described thus as capable of inducing the bearer's sexual will and prowess domination over its female victim who has no say or choice to resist her sexual partner: *Tamsvendi ek þik drep / en ek þik temia mun, / mæx, at minom munom. "With a tamng wand I touch you / for I will make you tame, / girl, to my wishes"*⁷².

But let us come back to the particular Huldremose Woman's willow stick or wand. The willow or wicker is the tree of spells. It was sacred in Greece to Hecate, Hera, Circe and Persephone, all mortuary aspects of the pre-Indo-European Triple Goddess, and was highly revered by witches. Culpeper, in his *Complete*

Kirsten Wolf has argued that blue and black semantically overlapped, with the term *blár* used to refer to a range of colours from the black of ravens to a range of lighter and darker blues. In the Norse worldview these were not only the colour of ravens, but of Hel, the goddess of the realms of the dead, and of Óðin, not only king of the gods but also a master of death. In the *Laxdaela Saga*, among others, blue is worn by those intent on killing, and wearing a *blár* headdress was an expression of grief. While cloth may have been dyed blue simply because woad grows well across Scandinavia and northern Europe, Walton Rogers suggests that blue may have been a colour reserved for burial and death, and the differential placement of blue clothes in women's burials, relative to men's, supports this conclusion». If I am allowed to make an addition, blue, as well as the colour of burial and death (in the *Gylfaginning*, a part of the *Prose Edda*, Hel, the Loki's daughter and the infernal divinity, is described as half blue and half flesh-coloured), could also be the colour worn by those who had to deal professionally with the powers of the Underworld. Something like black from late European Middle Ages onwards: black was the colour of mourning, of funerals, but also of the of priestly clothes (the priests, those who celebrate funerals and are "dead" to the world) and even of black masses and diabolical rituals.

⁷² Quoted from <https://rigsvenson.wordpress.com/2016/01/26/staffs-of-sorcery/>

Herbal, wrote that «The Moon owns it»⁷³. The witch's broom still today, in the English countryside, is made of an ash stick, sprigs of birch and wicker wickers: the ash as a talisman against drowning, the birch because by chasing away evil spirits some remain entangled in the broom, the wicker in honour of Hecate. Druidic human sacrifices were offered with the full moon in wicker baskets; the funeral flints were in the shape of a willow leaf. The willow (*heliké* in Greek) gave its name to Helicon, the home of the Nine Muses, orgiastic priestesses of the Moon Goddess. Its leaves and bark contain salicylic acid and were known as remedy for rheumatic cramps, which were once believed to be witchcraft. Finally, still in modern times witches were believed to sail in a wicker sieve to their Sabbaths⁷⁴. Given the clues that corroborate the hypothesis that the Huldremose Woman was a sorceress, and given that probably she did not suffer intentional violence before she died, these questions seem legitimate: «Perhaps did she die (as maybe the Tollund Man, and the Grauballe Man) during a risky magic or shamanic ritual? Did she die from poisoning, e.g. from an excessive ingestion of infected barley? Was she indigenous or, as new studies show, she travelled and was native of another region?»⁷⁵. In any case, people, as much as it respected her, must also have been afraid:

The left forearm, which crosses over the chest, was distorted and flattened. It was suggested that the deformity of the left arm may have been due to a tight strap that held the arm in position while the bone demineralized post-mortem (Brothwell et al. 1990a [Brothwell DR, Liversage D, Gottlieb B. *Radiographic and forensic aspects of the female Huldremose body*, «Journal of Danish Archaeology», 9 (1990) p. 157-178]). [...] During the re-examination, fine hair stubble was observed over most of the scalp. Although it was possible that the hair had been lost during excavation and cleaning, Scanning Electron Microscopy (SEM) imaging of the hair showed that it had been cut close to the scalp with a sharp edge⁷⁶.

In particular, the close-to-the scalp cropping of her hair (see later in our text) would seem to demonstrate a fear that the restless soul of the woman could somehow cause harm to the living⁷⁷.

⁷³ N. Culpeper, *Culpeper's complete herbal: consisting of a comprehensive description of nearly all herbs with their medicinal properties and directions for compounding the medicines extracted from them*, London – New York – Toronto – Cape Town – Sydney, W. Foulsham & Co., 1880, p. 390.

⁷⁴ About all this see R. Graves, *La Dea Bianca. Grammatica storica del mito poetico*, Ital. transl. Milano, Adelphi, 1992, pp. 198-200.

⁷⁵ As M. Frei – M. Gleba – I. Skals – H. Lyngstrøm, *The Huldremose Iron Age textiles, Denmark: an attempt to define their provenance applying the strontium isotope system*, in «Journal of Archaeological Science», 36 (2009), p. 1970, say: « Our study implies that the Huldremose Woman wore some kind of undergarment that was manufactured from plant fibres with an origin from Precambrian terrains, possibly compatible with the most radiogenic Sr isotope ratios of wool woven into the Huldremose II garment, and therefore of a non-local provenance. The existence of this undergarment was previously not known. In contrast, the wool thread from the Huldremose Woman's scarf shows a local origin. The Huldremose Woman was thus wearing garments of both non-local and local provenance. So, either the plant fibre "undergarment" was a traded object or she had been abroad and brought the raw material/or undergarment with her to Denmark. There is also the possibility that the Huldremose Woman herself emigrated from outside Denmark as the skin analysis seems to show, but further analyses are needed in this field in order to verify her true origin.». Humans absorb strontium through food and water, and it's especially prevalent in our teeth and bones – though many bog bodies are found without teeth and bones because of the acidic conditions: «"You sacrifice something that is meaningful and has a lot of value. So maybe people who travelled had a lot of value", Frei told National Geographic at the Euroscience Open Forum in Copenhagen in June [2014].». But I suspect that the Huldremose Woman was a sorceress or a shamaness so famous that she was required, for her performances, even by communities far from the one where she was born and resided. Or, alternatively, she had to migrate from her homeland for some unknown reason. This would perhaps explain also why the community where she died (which could not know her well and consequently could not be sure of her soul's reactions after her death), took many precautions regarding her corpse, such as sinking her into the bog, immobilizing her left arm and shaving part of her hair, if not even severing her right forearm: see the text, above.

⁷⁶ Gill-Robinson, *The Iron Age etc.*, p. 66 and 67-68.

⁷⁷ Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, p. 362, relates that in the *Eyrbyggja Saga* (chapter 53) a witch named Þorgunna returned from death to haunt men in the form of a seal. Id, p. 71, tells that in Norse medieval sources the spirits of the deceased seers are said to go to Hel, the Underworld located in the north: a cold, humid and rainy place from which they can be

1.1.5 *The Elling Woman*

Just 60 meters from the point where the Tollund Man will be found in 1950, in 1938 a Danish peasant discovered the corpse of a woman. She was placed on her left side with her head facing north and her feet pointing south⁷⁸. Analysis with forensic techniques and with radiocarbon 14, performed many years later, established that the corpse had belonged to a young woman of 25-30 years of age, who lived in the 3rd century BC. Like the Tollund Man, the woman (later called Elling Woman) had died by hanging: «There was no evidence of *intra-vitam* skeletal trauma. A deep groove was noted around the neck, which was suggestive of hanging as a cause of death. There were no other signs of violence»⁷⁹. Maybe, her body, like Tollund Man's, was not jerked when it was hanged, because, even if the corpse is very poorly preserved, the autopsy cited by Gill-Robinson would seem not to mention evident damages to the cervical vertebrae. Instead, Gill-Robinson says: «The facial area had been completely destroyed», but from her information I am not able to know if this destruction is due to an immediately *post mortem* human action or to the weight of the materials accumulated in the course of the centuries over the body sunk in the swamp⁸⁰. If this facial mutilation was done deliberately and shortly before her burial in the bog (that was likely the Borremose Woman's case, her very much more ancient peer, of 770 BC ca), such a disfigurement could have been a sort of *damnatio memoriae*, with a degradation and a denial of identity.⁸¹ But, indeed, I believe that any eventual violence against the face of the Elling Woman, as in the case of the Borremose Woman's, was the expression of the desire to protect the community which buried her from any harmful acts performed by a spirit wandering without peace⁸². After all, the face,

recalled with magic. Witches were especially dangerous because they knew the art of going to and from Hel already before their death. Hel, daughter of Loki and goddess of the Underworld, was the goddess of witches: «Related early Germanic terms and concepts include Proto-Germanic **xalja-rūnō* (n), a feminine compound noun, and **xalja-wītjan*, a neutral compound noun. This form is reconstructed from the Latinized Gothic plural noun **haliurunnae* (attested by Jordanes; according to philologist Vladimir Orel, meaning 'witches'), Old English *helle-rūne* ('sorceress, necromancer', according to Orel), and Old High German *helli-rūna* 'magic'. The compound is composed of two elements: **xaljō* (**haljō*) and **rūnō*, the Proto-Germanic precursor to Modern English *rune*. The second element in the Gothic *haliurunnae* may however instead be an agent noun from the verb *rinnan* ("to run, go"), which would make its literal meaning "one who travels to the netherworld".)

Proto-Germanic **xalja-wītjan* (or **halja-wītjan*) is reconstructed from Old Norse *hel-viti* 'hell', Old English *helle-wite* 'hell-torment, hell', Old Saxon *helli-witi* 'hell', and the Middle High German feminine noun *helle-wīze*. The compound is a compound of **xaljō* [...] and **wītjan* (reconstructed from forms such as Old English *witt* 'right mind, wits', Old Saxon *gewit* 'understanding', and Gothic *un-witi* 'foolishness, understanding')», [https://en.wikipedia.org/wiki/Hel_\(being\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Hel_(being)). M. Aldhouse-Green, *Crowning Glories: Languages of Hair in Later Prehistoric Europe*, in «Proceedings of the Prehistoric Society», 70 (2004), p. 302, suspects that an at least symbolic (if not actual) garrotte inflicted to the Huldremose Woman with her own hair could signify an «abnegation of external responsibility, and with the presentation of an act of seeming self-destruction». As far as I know, the practice of tying a strand of dead woman's hair around her neck itself is a perhaps unique practice. I believe that the Huldremose Woman's death occurred by accident (another magical operation that ended badly). And the lock of hair tied around her neck was not only an additional exorcism (the sorceress was "bound by herself"), but it had also a symbolic meaning, that is, a kind of "memento" for the spirit of the dead woman: those who sank the woman's body into the bog wanted perhaps to remind her in this particular way, and for their greater safety, that they had no responsibility in her death, and that she had died by her own mistake, self-strangling herself, out of pure misfortune.

⁷⁸ <https://web.archive.org/web/20120329203103/http://www.tollundman.dk/ellingkvinden.asp>

⁷⁹ Gill-Robinson, *The Iron Age etc.*, p. 64.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ See Aldhouse-Green, *Dying for the Gods etc.*, p. 53.

⁸² In some cases, the destruction of the face seems to be accompanied by scalping or shaving of at least part of the head (about shaving of a part of the head see below, in this text). Wrapped in a woollen garment, the Borremose III Woman «was a plump woman laid face downward with her head to the east, with one leg drawn up to her waist. Although her hair was of medium length, the back of her head had been scalped and her face was crushed, probably by a heavy blow. Her body was laid on a bed of tiny white cottongrass flowers which the marsh ecology indicates were probably picked from another part of the bog», M. Parker Pearson, *The Archaeology etc.*, p. 68. Gill-Robinson, *The Iron Age etc.*, p. 64-65, for her part, communicates some different details: «The individual appeared to have been overweight at the time of her death.

like the whole head or just the hair, was considered the seat of the individual's personality, will and life force. Treating about the mutilation and cutting off of Apsyrtus' extremities performed by Jason in the fourth book of Apollonius' *Argonautica*, Reinhart Ceulemans says:

[Jason] mutilates the deceased in order to deprive him of the possibility of revenge. At the basis of this ritual lies the Greeks' fundamental belief that a dead person arrives in the underworld in exactly the same condition as on the moment of his death. The primitive idea that the person comes back in his full corporality also seems to play a part. According to this view, when one mutilates the body the deceased will be unable to retaliate. In that way, the mutilation is a security measure against the 'living corpse' that returns to haunt and punish the murderer. The mutilation of the body is assumed to effect a corresponding mutilation of the ψυχή so that the ghost, deprived of his extremities, would be powerless to take vengeance on the murderer⁸³.

Here Ceulemans evidently refers to a very archaic costume, almost forgotten in the time of the classical Greece, and very close to that Indo-European cultural root that may have generated analogous macabre and apparently cruel behaviours among the peoples of Northern Europe during the Iron Age and before⁸⁴. I do not believe the Elling Woman was killed deliberately: perhaps, she was another victim of a

The body was dated to 770 BC + 100 years. [...] When living stature was calculated on the basis of the skeletal material, a height of 143 cm was calculated; it is unlikely that the figure was accurate. [...] The hair was red from the acidic environment of the peat and still attached to the scalp. There was no evidence for scalping and no defense wounds to the hands or lower arms. [...] Three pieces of tissue that had been selected for analysis [...], but never examined, were identified as brain tissue, an ear and a collapsed eye with eyelids [...]. There was no evidence of haemorrhage in either the eye or the ear tissue samples; the severe cranial damage was deemed to be post-mortem. Furthermore, given the poor preservation of the abdominal region, it was suggested that the body may not have been immersed in the peat for some time after death, allowing decomposition to begin». Assuming that the description provided by Parker Pearson is correct, and that the woman was in fact scalped and received post-mortem a devastating blow on the post mortem face, could this be the sign that she was considered particularly dangerous? Even the flower bed on which her body was laid is an interesting and not so common detail (as far as I know: for now I have only found news about the unfortunate Windeby Boy, see the chapter dedicated to him below: flowers were strewn around his body, see M. & S. Aldhouse-Green, *The Quest etc.*, p. 114). The colour of the perianths of cottongrass perhaps recalls this plant to the Norse symbolism of white, which is extremely rich and varied: *hvitr*, 'white', is the name given to the sacrificial victims (and in fact the Borremose Woman might have been sacrificed); but it is also very much the symbol of those who are about to undergo a change of condition that will lead them to a higher level of life, as that of those who perform the initiatory work from the outside. White is a supernatural colour that moves away from everyday life: in this it is parallel to blue, which likewise detaches people from the real world (see here the text of the paragraph dedicated to the Huldremose Woman). The frequent connection of these colours in Norse texts is not accidental. Glob, *The Bog People etc.*, p. 72, after recalling the discovery of Søgaaard Fen, also quotes some Nordic fairy tales in which magical properties are attributed to cottongrass, such as that of countering the evil spell that had transformed the children of a king into wild swans. White also has a nefarious connotation: it is the colour of death and of spirits, colourless because they are denied to the light (see Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, p. 468 and 470). In the Shetland islands, colonized by the Vikings, the bog cotton, or 'cotten sedges' - called *lukki-minnie's oo* - is said to be very unlucky to pick and bring indoors (even if babies, on the Scottish mainland, were kept dry from their urine with this "cotton"), <http://www.plant-lore.com/cottongrass/>. On a bed of cottongrass also lay the corpse of a 30 / 35 years old man found, also in Denmark (Søgaaard Fen), in 1942. The corpse wore a cap, three leather capes and leather sandals (clothing that we have already met several times, and which might have, in some cases, particular meanings). Cottongrass blooms from midsummer until September. During this period, it could be collected to make mattresses and pillows, according to a long-lasting custom in the Nordic countries. It is not necessary, therefore, that the cottongrass used to make a carpet in order to receive the dead on the bottom of the marsh must have been just picked, and that the corpses had therefore been sunk during the summer, the flowering season.

⁸³ R. Ceulemans, *Ritual mutilation in Apollonius Rhodius' Argonautica. A contextual analysis of IV, 477-479 in search of the motive of the μασχαλισμός*, in «Kernos», 20 (2007), 12, put online on 24 May 2011, consulted on 02 May 2020, <http://journals.openedition.org/kernos/173>; DOI: <https://doi.org/10.4000/kernos.173>. Glob, *The Bog People etc.*, p. 105, alludes to the mutilations of many bog bodies; and Aldhouse-Green, *Dying for the Gods etc.*, p. 50-55 and *passim*, reports several concrete cases.

⁸⁴ However, the issue of the disfigurement of corpses in archaic Greece (but also, for example, in medieval Wales) and of his reason, had been treated long time before Ceulemans's work by J. G. Frazer, *The Fear Of The Dead In Primitive Religion*,

very dangerous shamanic ritual. But the people who formed her community could still have had reason to fear her as a sorceress or a shamaness: the excess of psychic energy that these individuals possessed, even if controlled and well-directed by them when they were in life, could become dangerous after their death⁸⁵. Elling Woman's corpse had been carefully laid on its side, in a pit dug into the swamp. Like the Huldremose Woman, she kept most of her (well made) clothes: a sheepskin cloak and cowhide that had been spread under her legs⁸⁶. The cloak

... had been made by using a very fine thread just like the one used for the Tollund Man's cap. In a few places it had been repaired with a thick leather string – probably a repair that had been done in the village. The delicate stitches [...] can only be done by someone who had received special training. The neck band of the cloak was very well-preserved, and it was possible to tell that it had had some kind of clasp or fastening. Based on many other finds we know that this kind of cloak was the most common item of clothing during the early Iron age. It was used by both men and women. They would often wear two on top of each other – the one next to the skin would have the fur side turned inwards whereas the other one would have the fur side turned outwards. Thus, the two cloaks would keep the person both warm and dry when it rained⁸⁷.

As the Tollund Man, she wore a belt around her waist: a woven belt. No internal organs had survived, so it was impossible to determine what was her last meal and a possible presence of drugs⁸⁸. Her preserved hair shows that they were neither shaved nor ripped off. Indeed, they are still today styled in a 90 cm long braid, which was tied into an elaborate knot⁸⁹. Various details are to be considered: her burial in the swamp (instead of a normal cremation or a burial in the ground); the respect that was brought to her corpse, despite the disfigurement of her face; the presence of the belt, and of the cloak,

London, MacMillan & Co, 1932-1934 (2 vols.), vol. 2, p 81-83. Among the information Frazer provides there is one that relates to a miniature of the Ambrosian Iliad in which Ulysses holds Dolon's head in his hand, whose feet and hands have also been removed. The Ambrosian Iliad (*Ilias Picta*, signature F. 205 Inf.) is what remains of a manuscript that contained the entire *Iliad*, dating back to around the year 500 and today unanimously believed to have been made in Alexandria, after this attribution had been supported by authoritative scholars. In the XII century the miniatures were cut out and pasted on a paper code of Calabrian-Sicilian origin containing material from the Homeric corpus. The Trojan Dolon, captured by Ulysses and Diomedes, was beheaded by Diomedes after he had vainly begged to spare him: the Trojan's severed head did not immediately exhaust the vital functions, but rolled in the dust while still talking. That a severed head rolls away while still speaking, it seems almost a *topos* of the Homeric literature (see here the note 118), linked to a custom held towards people dangerous for their magical virtues: Dolon, whose name in Greek means 'deception', wears a wolf skin and a marten hat, both considered synonymous of cunning mixed with fraudulence, and, consequently, with deception. But the disguise and the identification with an animal is typical of shamans. And Dolon is exceptional also because he is a descendant of Hercules, the half-god. Frazer seems to connect the fear of the return of the murdered in the form of revenants with that of the vampires, who are also considered, in many places of Europe, as spirits without peace. Until a fairly recent time, even to the corpses of suspected vampires people cut the head, placing that part of the body between the legs of the corpses themselves.

⁸⁵ According to the thesis that guides the entire work of Frazer, *The Fear of the Dead etc.*, "primitive" thought always looked with anguish on the spirits of the dead: even those who had been good and friendly with everyone in life could considerably worsen their disposition once they die. Hence the need to direct them to the Otherworld and to ensure that they remained there; or, in any case, to take precautions so that they do not wander on earth with bad intentions.

⁸⁶ It is noteworthy that this corpse, as the Windeby Boy's and the Haraldskaer Woman's, was entrusted naked to the swamp, and that its clothes were placed under its legs, while the Huldremose Woman was fully dressed. It may be that the Elling Woman was in fact naked or wore, at the time of her death, only clothes made of vegetable fibres that have now dissolved. But if this depended on different ways in which the two shamanesses officiated their rites, it is not known at the moment.

⁸⁷ <https://web.archive.org/web/20120329203103/http://www.tollundman.dk/ellingkvinden.asp>

⁸⁸ See Gill-Robinson, *The Iron Age etc.*, p. 64. This could mean that the Elling Woman died in a hot season, when the bodies in the swamps are less well preserved and when people dressed in cooler clothes of vegetable fibres, which dissolve more easily in bogs. Id. p. 65, remembers about that: «given the poor preservation of the abdominal region, it was suggested that the body may not have been immersed in the peat for some time after death, allowing decomposition to begin».

⁸⁹ See Gill-Robinson, *The Iron Age etc.*, p. 64.

which (even if worn) indicated, for its accurate workmanship, a high social status⁹⁰; her death by hanging. All this would be compatible with the hypothesis that the woman was, like her neighbour, the Tollund Man, a shamaness who probably died from a “professional accident”, from ritual practices (hanging? a combined action of drugs and hanging?) pushed too far and gone out of control. However, for us her case is, if possible, even less clear, given the current conditions of her body.

1.2 Submerged bodies

As for *mergo*, the other verb employed by Tacitus in the paragraph 12 of *Germania*, actually means ‘to drown someone’, but also ‘to dip him’, ‘to do him sink’. It is true that in later times, during the Middle Ages, the so called “Drowning pits” came into legal use in Scotland: it was enacted at the parliament assembled in Forfar in 1057 by king Malcolm Canmore that every baron should sink a well or pit, for the drowning of criminal females, (while a gibbet being used for males). Sometimes, these pits were in proximity of swamps and fens. About this custom, we can quote this hypothesis:

It is not clear why men were more likely to be hanged and women drowned in a fen, river, pit, or murder hole. However, it may relate to ideas of decency or because it was a less violent death⁹¹. In Norse law the reason was that men were sent to Wodan, and women were given to Ran (a sea goddess) or Hel. In Norse tradition the pit and gallows stood on the west of the moot-places or the prince’s hall ready for use⁹².

Moreover, we are informed that, until in modern times, incestuous people were buried alive in bogs in Hebrides islands, following laws attributed to the ancient Viking legal custom⁹³.

⁹⁰ A cloak, especially if blue or dark, was a magical object, if worn by certain people. It allowed them a journey of knowledge into the afterlife (see Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, p. 611-612). So intimate was the link between the shaman and a certain item of clothing (for the beret, see here note 28 and text; for the cloak, see here above, the chapter on the Huldremose Woman), item that he could not throw it away without risk, because his magic power was concentrated in it. For this reason, probably, and not because she could not afford another one, the Elling Woman (a shamaness?) did not get rid of it, although that was old and worn.

⁹¹ Regarding the death penalty by drowning, perhaps considered less violent than that by hanging, read this part of the *drowning* entry in the *Encyclopaedia Britannica* (1911 edition): «As a form of capital punishment, drowning was once common throughout Europe, but it is now only practised in Mahomedan countries and the Far East. Tacitus states that the ancient Germans hanged criminals of any rank, but those of the low classes were drowned beneath hurdles in fens and bogs. The Romans also drowned convicts. The Lex Cornelia ordained that parricides should be sewn in a sack with a dog, cock, viper and ape, and thrown into the sea. The law of ancient Burgundy ordered that an unfaithful wife should be smothered in mud. The Anglo-Saxon punishment for women guilty of theft was drowning. So usual was the penalty in the middle ages that grants of life and death jurisdiction were worded to be “*cum fossa et furca*” (i.e. “with drowning-pit and gallows”). The owner of Baynard’s Castle, London, in the reign of John, had powers of trying criminals, and his descendants long afterwards claimed the privileges, the most valued of which was the right of drowning in the Thames traitors taken within their jurisdiction. Drowning was the punishment ordained by Richard Cœur de Lion for any soldier of his army who killed a fellow-crusader during the passage to the Holy Land. Drowning was usually reserved for women as being the least brutal form of death-penalty, but occasionally a male criminal was so executed as a matter of favour. Thus in Scotland in 1526 a man convicted of theft and sacrilege was ordered to be drowned “by the queen’s special grace.” In 1611 a man was drowned at Edinburgh for stealing a lamb, and in 1623 eleven gipsy women suffered there. By that date the penalty was obsolete in England. It survived in Scotland till 1685 (the year of the drowning of the Wigtoun martyrs). The last execution by drowning in Switzerland was in 1652, in Austria 1776, in Iceland 1777; while in France during the Revolution the penalty was revived in the terrible *Noyades* carried out by the terrorist Jean Baptiste Carrier at Nantes. It was abolished in Russia at the beginning of the 18th century». However, we can suspect that the author of the entry sometimes confuses the death penalty by drowning with that by *propagatio*, consisting in lowering the condemned man with his head downwards into a hole, which was then filled with earth in order to make him die smothered. (This note is ours).

⁹² https://en.wikipedia.org/wiki/Drowning_pit#cite_ref-Northvegr_5-0

⁹³ T. Pennant, *Tour in Scotland, and voyage to the Hebrides*, London, White, 1774-1776 (2 vols.), part II, 1776, p. 421: «Incestuous persons were buried in marshes alive».

1.2.1 *Why the bogs?*

I believe we can assert that people whose bodies were recovered in the Northern European peat bogs generally did not die of drowning but mostly from intentionally inflicted injuries and wounds, or by ritual (self-)hanging or strangulation, or, sometimes, by a drug overdose. Anyway, the great majority had already died before being deposited into the swamps. Written sources of other ages are not very clear: they speak of people “sunk” into the marshes, but do not specify if they were after being killed. But what could be the reason why some corpses (including the ones we have met so far) were deposited into the swamps, even if they were not those «cowards, shirkers and unnaturally vicious» remembered by Tacitus, or vulgar criminals? Many scientists believe that the Northern European people of the Iron Age were well aware of the effects of the waters and marsh beds on the bodies immersed in them⁹⁴. Although the bones were subjected to a demineralization process and the muscles were greatly reduced in consistency and volume, the skin was tanned by the acidic and oxygen-free environment in which the body had been thrown. Furthermore, in that same environment, there were no scavenger animals that could injure the corpses. The result of all this was that the bodies were extraordinarily well preserved and for a very long time, so much so that they have come down to our days. However, as we said, the most common funeral practice at the time of the Iron Age bog bodies was cremation, followed only long after by burial. Both of these practices involved the destruction (faster in the first case, less in the second) of the corpses. So, why were certain people abandoned, after being killed, in an environment that would have kept their remains almost intact indefinitely? And why, indeed, the men of the time tried in every way to peg them down to the bottom of the marshes with the use of hurdles and stakes, in order to prevent them from emerging and so remaining exposed to atmospheric agents and necrophage animals? Unlike in most cases, it was evidently important that these corpses remained preserved: indefinitely, or for as long as possible preserved. Why? Perhaps, we can venture an answer after exposing the beliefs of the Norse peoples regarding the soul and its relations with the body: beliefs that perhaps were already proper to the era and territories we considered, including the Celtic ones: beliefs belonging to the common substratum Indo-European (see the archaic Greek customs). We can remember that the Norse concept of the soul held that it was composed of several separate parts:

- 1) *hamr*: outer appearance, conceived of having a life force element that could be manipulated magically.
- 2) *hugr*: soul or spirit via the mind, emotions, will. The *hugr* was generally conceived of as leaving the body on death, potentially only after the body was fully destroyed through decay or immolation. When the body had been broken down, the soul could start its journey to the realm of the dead⁹⁵.
- 3) *fylgja*: fetch/follower. A spirit tied to the core soul aspect of a living individual; much like an astral double. The *fylgja* could also travel away from the body during life.
- 4) *hamingja*: potentiality or fate. The *hamingja* could leave the person during life, and be inherited by another member of the lineage after death. Through magical practices, such as *spa* [oracular magic] or *seidr* [oracular but also evil magic], some aspect of the mind could leave the body during moments of unconsciousness, ecstasy, trance, or sleep⁹⁶.

According to what we have just read, preventing a corpse from quickly decomposing in the earth or dissolving thanks to the fire also prevented, in fact, the dead man from starting his journey to the other world: his mind, his will and his emotions (his human personality, in a word) remained tied and captive in his own corpse. Morten Ravn says:

There are a number of examples that destruction of the body was necessary in connection with the transition from living to dead. It can be pointed out in this connection that cremation is also

⁹⁴ See for example Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 56.

⁹⁵ See B. Gräslund, *Gamla Uppsala During the Migration Period*, in *Myth, Might and Man. Ten Essays on Gamla Uppsala*, ed. G. Friberg, Stockholm, National Heritage Board, 2000, p. 11 (the note is ours).

⁹⁶ See https://en.wikipedia.org/wiki/Death_in_Norse_paganism

a destruction of the deceased's body. Whether cremation, skeletonising, removal of limbs or other violence is used, the destruction releases the soul from the body and also makes it impossible for the dead to return to the world of the living⁹⁷.

But this could happen only (and, alas, not always) with ordinary people, who died in peace with the world, or who were not inherently dangerous by their "special" nature once they had died. The problem, for those who had killed or sacrificed a person, or indirectly caused his death, was that the soul of the deceased, once his body had dissolved, could not take the path of the Kingdom of the Dead but wander on the earth, in search of revenge. The Tollund Man, e.g., was respectfully treated after his death; but, as he had probably died during a necromantic rite in which his consciousness and feelings were altered, it was necessary for his people to remove his *hugr* from the desire to remain as a ghost (and a evil one) here, in this world. According to the conception of the ancients, the swamps, with their uncertain border between water and land, and with their deadly pitfalls, were an intermediate space between the kingdom of the living and that of the dead⁹⁸. Indeed, bogs bottom was the vault of Hell itself⁹⁹. With other people,

⁹⁷ Ravn, *Burials in bogs etc.*, p. 112. Frazer, *On Certain Burial etc.*, p. 64-65, wrote about the ancestral fear of the death: «The importance attached by the Romans in common with most other nations to the due performance of burial rites is well known, and need not be insisted on. For the sake of my argument, however, it is necessary to point out that the attentions bestowed on the dead sprang not so much from the affections as from the fears of the survivors. For, as every one knows, ghosts of the unburied dead haunt the earth and make themselves exceedingly disagreeable especially to their undutiful relatives. Instances would be superfluous; it is the way of ghosts all the world over, from Brittany to Samoa. But burial by itself was by no means a sufficient safeguard against the return of the ghost; many other precautions were taken by primitive man for the purpose of excluding or barring the importunate dead. Some of these precautions I will now enumerate. They exhibit an ingenuity and fertility of resource worthy of a better cause. In the first place, an appeal was made to the better feelings of the ghost. He was requested to go quietly to the grave, and at the grave he was requested to stay there. But to meet the possible case of hardened ghosts, upon whom moral persuasion would be thrown away, more energetic measures were resorted to. Thus among the South Slavonians and Bohemians, the bereaved family, returning from the grave, pelted the ghost of their deceased relative with sticks, stones, and hot coals. [...]. The Chuwasché, a tribe in Finland, had not even the decency to wait till he was fairly in the grave, but opened fire on him as soon as the coffin was outside the house. Again, heavy stones were piled on his grave to keep him down, on the principle of "sit tibi terra gravis." This is the origin of funeral cairns and tombstones. As the ghosts of murderers and their victims are especially restless, every one who passes their graves in Arabia, in Germany, and in Spain, is bound to add a stone to the pile. In Oldenburg (and no doubt elsewhere) if the grave is shallow the ghost will certainly walk. One of the most striking ways of keeping down the dead man is to divert the course of a river, bury him in its bed, and then allow the river to resume its course. It was thus that Alaric was buried».

⁹⁸ For example, Lerna swamp was reputed to be an entrance to the Underworld, and archaeology has established it was a sacred site older than Mycenaean Argos, see K. Kerényi, *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, Ital. trans. Milano, Garzanti, 1978, 2 vols., vol. 2, p. 159. The equivalent in Old English mythology of the Lernaean Hydra is the monstrous Grendel, a character of the epic poem *Beowulf*, and the perfect essence of pure evil. Seriously injured by *Beowulf*, Grendel will die in his marshy den. An equally bloodthirsty creature is Grendel's mother: she is represented as a monstrous and gigantic woman who lives with her son in an underwater cave hidden in the maritime swamp, from which they emerge at night to commit their crimes. In a sort of Herculean descent to the Underworld, *Beowulf* will then go to meet the ogress, succeeding in killing her. For his part, J. G. Frazer, *The Fear Of The Dead In Primitive Religion*, London, MacMillan & Co, 1932-1934 (2 vols.), vol. 2, pp. 47-50, shows how water, among various ancient and modern European peoples, was considered a barrier that hindered the return of the dead in the form of dangerous ghosts. For example, the Wends (a group of Slavic tribes that, since medieval times, had settled in the area between the Oder River on the east and the Elbe and Saale rivers) led the corpse of the dead across a river, and various German populations have until recently maintained the habit of pouring water between the corpse and the house from which it is departing: water is an insurmountable obstacle for the ghost. Green, *ritual etc.*, p. 177, for his part, considering sacrifice the main reason for the burial on earth or the sinking in water of most of the bodies found in northern Europe bogs, says: «The ritual immersion of human bodies, whether in dry or wet locations, can be conceived as liminal placement with the grave, pit or marsh representing the interstices between earthly life and the Otherworld. The interment of a sacrificial offering underground or underwater involves both giving and separation which [...] are essential factors in the definition of a sacrificial act».

⁹⁹ «There was [...] a belief that these regions were spooky, that they held the entrance to the underworld of the damned or the "undead", and to "hell", and that evil spirits were up to mischief there. It was said that the most dangerous of them would be where the ground was the least safe. At night the evil spirits would dance as jack-o'-lanterns (swamp-gas flames)

who died more serenely or whose mood guaranteed better the living people, the same people could risk destroying their corpses by fire: it was reasonably certain that they would take quietly the path to the Underworld. Other persons, on the other hand, had died not yet “sated with life” (mostly adolescents and young people), or were known as dangerous in life, or had over-mighty souls, and their fellow countrymen could not afford to let them escape from the chthonic deities: they had to be accompanied them forcefully to the threshold of the Kingdom of the Dead (the bottom of the marshes, devoid of animal life), and make sure that they remained there, pegging and burdening their corpses. Hilda Roderick Ellis calls our attention to a mythological episode of the *Baldrs Draumar*: Oðin descends to Hel to interrogate the soul of a seeress still prisoner into its corpse whose grave is just on the east side of Hel’s hail. The seeress is not at all enthusiastic about that visit: she complains that it will cause her various physical sufferings having to do with water and humidity («Snowed on with snow, beaten with rain, / Drenched with the dew...»). She proves hostile, but she cannot help answering the questions of the god.

The poem as it stands is a series of problems; why, for instance, is the *völva*’s grave placed inside Hel, the realm of the dead? There is no indication that we are to view this as a second death, and that the seeress has, in the words of *Vafþrúðnismál*, ‘died out of Hel’. One would hardly expect it to be necessary both for Othin to take the road to the realm of the dead and for the inhabitant of the grave to be roused up to meet him, unless the place where they meet is to be regarded as a kind of half-way station between the Realm of the Dead and the realm of the living¹⁰⁰.

This conception of the “half-way station” seems perfect to me to illustrate the thought of the Iron Age Germanic peoples regarding the bottom of the marshes.

1.2.2 Witches, shamans and freaks

So, there was a kind of people who were at least potentially dangerous both alive and dead: people suspected of having to deal with magic powers and shamanic practices. It was easy to infer that a evil influence of a “natural born” witch or of a shaman was the cause of death or disease or famine, or of other woes apparently inexplicable except as a consequence of evil eye or evil spells. As long as the community was not forced to face too serious problems, these people “marked by the gods”, who were believed to have to do with magic and the spirit world, were tolerated, and the community itself even sought to obtain from them healings and other benefits. However, when a village or a tribe faced with an unsustainable situation attributable to supernatural powers, these people, instead of being used to interrogate the gods as in other cases, could easily become scapegoats, or special sacrificial offerings to appease angry deities. Considering their physical and psychic characteristics, partly different from those of normal human beings (characteristics that made them closer to the nature of gods and spirits), and considering the probability of their revenge after death, especially if they had been sacrificed against their will, it was imperative to prevent their *hugr* from wandering the earth by continuing to do harm to the living. We can imagine that even dipping and pegging them down on the bottom of the bogs could not be enough to avoid the danger, given their powerful charge of energy. So, to make them remain harmless, they had to be shorn, and even mutilated, beheaded or defaced (see above, where we have discussed about the treatment reserved by Jason to Apsyrtus, who was Medea’s brother and – according some other sources – Hecate’s son, and so closely connected with magical powers). But how could witches, sorcerers, shamanesses and shamans be identified by the society of that distant era? In later times, and in other traditional cultures, such individuals were often recognized on the basis of bodily

over the bog. During the day, however, they would appear as bubbling, suddenly bursting bubbles, rising up to paralyse the persons passing by with its dreadful sight, and thereby easily entrapping the person in its power», K. E. Müller, *Sacrifices in traditional cultures*, in *The Mysterious Bog People*, C. Bergen - M. J. L. Th. Nickus – V.T. van Vilsteren, Zwolle, Waanders Uitgevers, p. 36 (quoted from Aldhouse-Green, *Crowning Glories etc.*, p. 301).

¹⁰⁰ Roderick Ellis, *The Road etc.*, p. 152.

“marks” or physical defects, or strange behaviours, or particular sexual inclinations¹⁰¹.

There is plenty of evidence in the classic literature for the ancient linkage between seers or divine beings and disability: blind Teiresias as depicted, for instance, in the Greek dramatist Sophocles’ plays *Antigone* and *Oedypus Tyrannos*, was a prophet whose ability to ‘see’ the future was enhanced by his inability to see in earthworld [...]; the Norse god Óðin one-eye disfigurement [...] signalled his special supernatural status¹⁰².

Scientists have long noted that many of the individuals found in peat deposits exhibit traces of congenital impairments or physical defects and particularities. However, these people were not small children: they were adults or sub-adults. This is an incontrovertible indication that these individuals were not eliminated at birth or just when they began to demonstrate their defect, but probably when some serious crime of magical nature was attributed to them, or when their community believed it was necessary to sacrifice them. The Norse drowned (or sank) evil men, and sorcerers in the bogs. According to the *Vatnosdæla saga* (chapter 28), a perverse man found death in a swamp, and according to Theodoricus Monachus’ *Historia de Antiquitate Regum Norwagensium*, Queen Gunhild of Norway was lured to Denmark by the Danish king Harald Bluetooth and then «drowned and sunk in miserable fashion in a terrifyingly deep bog». Queen Gunhild appears, in many Norse legends, as a dangerous witch and an expert in black magic¹⁰³.

1.2.3 A question of hair (and heads)

Sometimes it seems that at least a part of some bog bodies’ hair had been shaved or cropped just before they were killed or immersed in the marshes. The hair thus cut was often carefully placed next to the corpses in the swamp pits, where it was found again in modern times, very well preserved. Some scholars speculate that those partially shaved heads may have been a means of emphasizing a state of impropriety or shame¹⁰⁴. Others, like Miranda Aldhouse-Green, say that human hair appears, sometimes, to have been deliberately dedicated to the spirits of marshes, although certain people were consigned to the marsh hair intact¹⁰⁵. Other scientists think instead that some corpses were indeed not partially shaved, but that the hair simply fell off a part of their head subjected to particular chemical phenomena or to mechanic accidents. Even if I do not have chemistry competencies to exclude it, this hypothesis looks me unlikely if too generalized. This hair loss is only found in some of the bog bodies, and these bodies had mostly belonged or to physically abnormal people or to people suspicious of particular behaviour: a behaviour outside the norm and variable but, in some cases at least suspected¹⁰⁶. In 1835, the bog body of a woman (known today as the Haraldskaer Woman) was discovered, naked, in the Gunnelsmose (“Gunnhild’s bog”) on the Haraldskaer estate in Denmark¹⁰⁷. At the time of its discovery, this was believed to be the corpse of the infamous Queen Gunhild of Norway. The so-called Queen Gunhild is

¹⁰¹ As for the Norse nomenclature of the various forms of magic, we find the term *trolldómur* which means “magic”, but also “monstrosity” (“troll” means both “ogre” and any kind of monsters), see Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, pp. 96 and 108 n. 6.

¹⁰² Aldhouse-Green, *Dying for the Gods etc.*, p. 194.

¹⁰³ Snorri Sturluson’s *Heimskringla (Harald Harfager’s Saga*, chapter 34) relates that the very beautiful Gunhild lived, during her youth, in a hut with two Finnish wizards, and learned magic from them. The *Historia de Antiquitate Regum Norwagensium* is a 12th century Latin historiographic text by the Norwegian monk Theodoricus Monachus. The story begins with Harald I Fairhair, first king of Norway, and ends with Sigurd I known as the Crusader, who died in 1130. It was written between 1176 and 1188, the year in which the Archbishop of Nidaros Eystein Erlendsson died, to whom the work was dedicated. The work deals with the Norwegian kingdom from its birth until the start of the Norwegian Civil Wars, traditionally located after the death of Sigurd I.

¹⁰⁴ See Parker Pearson, *The Archaeology etc.*, p. 70.

¹⁰⁵ See Aldhouse-Green, *Crowning Glories etc.*, p. 304.

¹⁰⁶ See Id., p. 303 and ff. Even the Tollund Man had shortly cropped hair (see Parker Pearson, *The Archaeology etc.*, p. 67), while, allegedly, men of his epoch wore longer hair.

¹⁰⁷ M. Aldhouse-Green, *Boudica Britannia Rebel, war-leader and Queen*, London-New York, Routledge Taylor and Francis Group, 2006, p. 95-96.

actually a woman from 490 BC ca, who died from strangulation or hanging at 45-50 years of age after a comfortable life in which she did not suffer from malnutrition and enjoyed instead excellent health¹⁰⁸. The presence of a long lock of hair near her corpse, for reasons I immediately go to explain, was perhaps because she was herself considered by her people a witch or in any case a person with magical powers. Revered, well treated and well fed, but possibly also feared (and who knows? maybe even secretly hated) when she was alive, as a result of some misfortune or some uncanny event for which she was found guilty, it was perhaps decided to kill her. Or, on the contrary, she was a queen or a religious leader, and so «She may even have volunteered herself as a supreme offering in order to safeguard the future of her people» in a moment of danger and distress¹⁰⁹. Or, otherwise, she died perhaps from the unfortunate outcome of a shamanic ritual held in a manner similar to that which we hypothesized in previous paragraphs. A ritual which also included a principle of strangulation (the very faint groove around her throat might indicate that her death was not wanted). In 2000 the body was re-examined by the Department of Forensic Science at the University of Aarhus¹¹⁰, and they found that her stomach content revealed a last meal of unhusked millet and blackberries¹¹¹. We have to remember that, with blackberries, an intoxicating drink is still made, the blackberry wine, obtained putting the berries to macerate in boiling water with the addition of a few other ingredients. Such a drink, unfiltered, could perhaps have been enough strong to produce an altered state of consciousness. To which, in the alleged Haraldskaer Woman's last rite, the effect of a controlled strangulation would have been added in order to potentiate it¹¹².

James G. Frazer already stressed the antiquity and the spread of the belief that a man's strength resides in his hair, and if his hair is cut, the man might die or weaken¹¹³. The biblical story related to Samson is a good example of this belief and of its antiquity. We can remark that Snorri Sturluson, in *The Prose Edda* (*Skáldskaparmál*, chapter 43), tells that Sif, the wife of Thor, had magnificent golden hair, which Loki cut off one day. A furious Thor threatened to kill Loki, but Loki convinced him to spare his life on the condition that he find an even fairer head of hair for Sif. Thor consented, and off Loki went to procure Sif's new hair¹¹⁴. In medieval and early modern Europe, it was believed that the power of witches and

¹⁰⁸ See *Id.*, p. 94-95.,

¹⁰⁹ *Id.*, p. 97.

¹¹⁰ See Aldhouse-Green, *Dying for the Gods etc.*, p. 202.

¹¹¹ See <https://www.thevintagenews.com/2016/09/19/haraldskaer-woman-one-human-remains-pre-roman-iron-age/>

¹¹² And not only this: «Blackberries were in olden days supposed to give protection against all 'evil runes,' if gathered at the right time of the moon. The whole plant had once a considerable popular reputation both as a medicine and as a charm for various disorders», Grieve, *A Modern Herbal*, Vol. 1, Kindle Edition, pos. 4519 and ff. And that's not all: blackberry pips have also been found in the digestive system of the Zweeloo Woman (see Holden, *The Last Meals etc.*, p. 81). Zweeloo Woman had been, in life, dwarf and deformed because she was suffering from dyschondrosteosis, a rather rare disease. This predisposed her to be considered "chosen by the gods", and to become a shamaness (see note 122). The causes of her death are unknown, but the presence of remains of blackberries (perhaps due to the ingestion of blackberry wine) would seem to tell us about the preparation for another shamanic ritual, which ended badly like others. Although, perhaps, this time death occurred a few hours after the end of the ritual itself (the blackberry seeds had already reached the intestine). In other words, she could have died from a hangover. This is all the more likely because she suffered from a liver parasitosis, caused by *Dicrocoelium dendriticum*: the eggs of the parasite were embedded in her liver parenchyma see N. Searcey et al, *Parasitism of the Zweeloo Woman: Dicrocoeliasis evidenced in a Roman period bog mummy*, in «International Journal of Paleopathology», 3, 3 (2013), p. 224-228, part. p. 228. *Dicrocoelium dendriticum* is a parasite for which «in heavier infections, bile ducts and the biliary epithelium may become enlarged in addition to the generation of fibrous tissue surrounding the ducts, and as a result, causing an enlarged liver (hepatomegaly) or inflammation of the liver (cirrhosis)» (https://en.wikipedia.org/wiki/Dicrocoelium_dendriticum). An abuse of alcohol with such a pathology (cirrhosis) could have been fatal.

¹¹³ See J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London, MacMillan, 1906-1915 (12 vols.), vol. 2, p. 158. See Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, p. 602, too: like nails, hair is a part of the human body that does not undergo a process of deterioration and putrefaction after death: this, together with their constant growth, makes it the symbol of an element that escapes transience and possesses qualities details. Hair is the manifestation of the vital energies of man just as the woods are of the earth.

¹¹⁴ H. R. Ellis-Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, 1964, p. 84, has suggested: «This reference to Sif's golden hair, as paltry as it is, is nevertheless the most meaningful detail we know about her. Many scholars have suggested that this is a symbol of a field of flowing grain ripe for the harvest. [...]. Thus, it would make sense for Sif to be a goddess of the

wizards resided in their hair and that nothing could harm these people as long as they kept their hair unshaved. Frazer offers many examples of cases of shaving operations applied to alleged witches and warlocks, and which could also be extended to other body hair¹¹⁵. But why, then, were the heads of bog bodies generally not entirely shaved? Probably because, during the Iron Age, it was not always and by every people considered necessary. And European folklore abounds in old myths and fairy tales according to which the evil wizard can be killed or reduced to impotence simply by tearing to him a few hairs, or even just one¹¹⁶. At the beginning of the modern era, it seems that a sermon was delivered in the church of North Berwick by Satan himself, who wanted to comfort his followers by assuring them that no harm could happen to them as long as they would have *all* their hair and they would not have shed tears¹¹⁷.

It is a well-known fact that the ancient Celts, like the Scythians and also the Norse, believed that the whole human head was the seat of particular powers and of its owner's soul. Among the Celts and Scythians, as well as among other ancient Asian and European peoples, warriors were in a certain way head hunters. In fact, they removed the head to the killed enemies, and the head so severed was preserved in various ways, sometimes even in expensive balms. By that it was believed not only to be able to exhibit precious trophies, but also to acquire particular powers and/or to control the spirits of deceased enemies. This, of course, firstly for the purpose of evading their revenge. Taking off a person's head meant determining his absolute death¹¹⁸. Or better, the beheaded probably could not rest in peace, and was rendered, at the same time, powerless: he remained prisoner in a sort of limbo without being able to take revenge and to find a definitive and satisfactory rest in the afterlife. This can explain why, during the Middle Ages, among the Balts, the last pagans of Europe, the comrades of warriors who died

fertility of the earth, a role also occupied to varying degrees by other Norse goddesses such as Freya, Gefjun, Fjorgyn, and Jord. Sif's being especially associated with the vegetation on the surface of the earth, which is suggested by the nature of her hair, is also corroborated by the fact that a species of moss (*Polytrichum aureum*) was called *haddr Sifjar* ("Sif's hair") in Old Norse. Despite how little we know about her, then, Sif seems to belong to one of the most archaic, and most exalted, roles of divinity in the mythology, religion, and worldview of the pre-Christian Norse and other Germanic peoples» (quoted from D. McCoy's website <https://norse-mythology.org/sif/>). The goddess of fertility Gefjun aside, the other gods connected with Sif belong to the Vanir lineage, those probably pre-Indo-European divinities connected since the beginning with the fertility of the earth and the fecundity of men and animals. It is perhaps not useless to remember here that the Vanir were also connected to the practices of magic: it was Freja who taught magic arts to the Asir, and Odin then became very expert in it (see Chiesa Isnardi, p. 95). And what Sif suffered from Loki has the appearance of a magical act.

¹¹⁵ See Frazer, *The Golden Bough etc.*, vol. XI, p. 158-159.

¹¹⁶ See, for example, Id., vol. XI, p. 103, where the myth of Pterelaus is told: Pterelaus would die only when a golden hair had been torn from his head; or the myth of Nisus, destined to lose his strength and his life if he lost his purple lock of hair.

¹¹⁷ See Id., vol. XI, p. 159.

¹¹⁸ «Among unusual funerary practices noted at Guilden Morden, Cambridgeshire, were the charred remains of a decapitated probable male. The individual's arms and lower legs also appear to have been removed and his skeleton was discovered lying in thick layers of charcoal. The latter finding was interpreted as an indication that his body had been burnt *in situ*. A nearby burial contained a disabled woman whose head had been severed as a consequence of a sideways cut and placed at her feet [...]. Another woman from the cemetery had her head removed in a similar way and placed in her lap. It is too tempting to quote Lethbridge's [...] own words: "I suggest, though this may appear fanciful, that this lame woman had been decapitated after her death to ensure that her spirit – perhaps bad-tempered owing to her infirmity – should not walk and haunt her relatives. The method of laying a ghost by decapitating the corpse was of course well known in later times, and is often mentioned in the sagas ... one wonders if both of these women had been witches"», A. Taylor, *Aspects of Deviant Burial in Roman Britain*, in E. M. Murphy, *Deviant Burial etc.*, Kindle Edition, pos. 2426 ff. A case of beheading intended to prevent the revenge of the dead, in the form of ghost, can perhaps be found in the episode featuring Leodes, in the *Odyssey*, XXII, 391 ff. Leodes was one of the Proci (Penelope's suitors), devious pretenders to the throne of Ithaca, when Ulysses, the king, was engaged in the Trojan war: he was also a haruspex, endowed with foresight. Once back home, Ulysses had to deal with the suitors who had settled in the palace wanting to marry his wife Penelope in his absence. Helped by his son Telemachus and faithful servants he started a great massacre in the palace hall. One of the Proci to whom Odysseus reserved the worst fate was Leodes who, having seen the carnage, threw himself at his knees begging to be spared, but the king of Ithaca, deaf to his prayers, picked up the sword of Agelaus (a suitor killed shortly before by the Achaean hero), and with this he cut off Leodes' head which fell to the ground while still speaking. The different nature and powers of Leodes (haruspex and fortune teller) could make him a revenant. This is why Ulysses reserves him the apparently most gruesome death amongst the Proci: beheading.

or were so severely wounded in battles to be considered doomed cut off the heads of those unfortunate and tried to bring them back at home. And the relatives of those to whom the enemies had managed to remove the head were willing to pay heavy ransoms to get that back¹¹⁹.

1.2.4 *Lindow Man III*

The third corpse found in the English marshes of Lindow Moss (Lindow III), which belonged to a man of about 35 years (and that died in the 1st century BC/AD as well as that of the same epoch, Lindow I), stands out for having been beheaded¹²⁰. But not only for that: he was special in other ways, too. His surviving right hand possessed a vestigial extra thumb, and his sixth digit would originally have been present on both hands. As Miranda Aldhouse-Green observes, this marked him out as different, odd, a deviant from normal physicality. So, she wonders if this did account for his beheading¹²¹. I think it is exactly so. It was probably believed he had an innate contact with otherworldly, magical powers¹²². A modern case can illustrate this assumption: rumours and speculations have always surrounded the life of Anne Boleyn, King Henry VIII's second wife since 1533 and beheaded three years later. There is, in particular, a mystery about this queen: the claim that she had six fingers on one of her hands. The story of Anne Boleyn's extra digit most likely originated in a book by the Catholic propagandist Nicholas Sander (1530? – 1581). Writing a few decades after Anne Boleyn's death, Sander noted that the young queen «...had a projecting tooth under the upper lip, and on her right hand, six fingers»¹²³. He also claimed she had an unsightly cyst on her neck, which she tried to hide by wearing dresses and jewellery that covered her throat. Sander's reliability has often been called into question. Sander never saw Anne Boleyn in person, and critics argue that it's unlikely that such a woman would have captured the affections of a man like Henry VIII. More importantly, Sander had a personal feud against her daughter, Queen Elizabeth I, whose religious policies had forced him into exile. In the medieval era, moles and other bodily imperfections were often viewed as signs of devilry and witchcraft, so Sander may have painted an unflattering picture as a way of denigrating both Anne Boleyn and her royal offspring. I do not believe that the cause of Lindow Man III's death can be established with sufficient certainty: his own beheading may have occurred *post mortem*,

¹¹⁹ See, about all this, M. Green, *Dizionario di mitologia celtica*, it. trans., Milano, Rusconi, s.d., entries *testa* and *teste, cacciatori di*; M. Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 122-123; Chiesa Isnardi, *I miti nordici etc.*, p. 600-601; J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, Ital. trans. Milano, Rizzoli, 1986, heading *testa*; For the Balts, S. Melani, *Crudeltà rituale, crudeltà strumentale e violenza nelle guerre di inizio secolo XIII per la conquista della Livonia e dell'Estonia*, in «Settentrione. Nuova serie», 17 (2005), p. 128 and 130.

¹²⁰ Many other similar cases have been registered. For example, the skull of Dätgen Man was found in 1959 in a peat near Dätgen (Northern Germany), placed about 10 feet [3m] from his body. And Glob, *The Bog People etc.*, p. 73 and 86, quotes the discovery in Danish marshes, in different periods (1859 and 1948), of two heads severed from the body (the bodies have never been found). If in the first case (that of the head of a young woman) we are not sure that it is a particularly ancient find, the other (that of a male head with long hair braided and gathered in the so-called "Swabian knot", the same we find on the Dätgen Man's head) is without any doubt belonging to the Iron Age: the hairstyle corresponds perfectly to the description of that, made by Tacitus, as typical of the Swabian warriors.

¹²¹ See, about all that, M. Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 122-123.

¹²² Id., p. 157, says: «Shamans are said to be born to their role, as is evident in certain marks distinguishing them from ordinary people. For instance, a shaman may be born with more bones in his body – e.g., teeth or fingers – than other people. He does not become a shaman simply by willing it, for it is not the shaman who summons up the spirits but they, the supernatural beings, who choose him», <https://www.britannica.com/topic/shamanism/Selection>. And, among the Shor, a Turkic people, «Children were often prepared for shamanic activity from an early age. According to the Shor, the future shaman was supposed to be born with a "mark" from the god Ul'gen-an "extra bone." This might be a prominence on the finger or toe, or even a dimple on the ear lobe. Elders, noticing the "mark," pointed it out to the parents, who consulted a shaman. A seance was held in order to learn from the chief spirit of the locality – the owner of the mountain – whether the child would become a shaman [kam]. "The spirit generally 'confirms' this, and it is instilled in the child from tender years that he is a future kam."», V. N. Basilov, *Is the Shaman Sane?*, in M.M. Balzer, *Shamanic World etc.*, p.8.

¹²³ N. Sander, *Rise and Growth of Anglican Schism [1571]*, Engl. trans., London, Burns and Oates, 1877, p. 25.

as a measure taken by his fellow villagers to prevent the return of his ghost, as we have seen above¹²⁴. The real reason for his death might therefore to be searched again in another ritual that ended badly, although whose type is, in this case, even more difficult to conjecture, given the state in which the body has come down to us. At last, modern tests reveal that Lindow III's corpse leads on him a residue of heavy metals, suggesting that Lindows III's body was decorated with mineral-based paints at some time in his life. Pyatt et al¹²⁵, and Aldhouse-Green¹²⁶, relate this to the rich literature of the classical era about body art among the northern peoples, especially among the Britons. Then they conclude hypothesizing that a similar type of painting may have played a role in ceremonial killings (Aldhouse Green)¹²⁷, or remarking (Pyatt et al) that body painting was probably a phenomenon not restricted to warriors in battle or to women, but it might be extended even to the priestly caste¹²⁸.

1.2.5 *The Yde Girl*

She was around 16 years of age at the time of her death, and life had not been generous with her. Nor was death. She had suffered from a severe form of scoliosis and at the time of her death stood no more than 4 ft 6 [1.37m]. Her spinal defect, in addition to stunting her growth, had consequences on her walking: she walked with a lurching gait and suffered constant pain¹²⁹. The Yde Girl (coming from the 1st century AD and found in found in the Stijfveen peat bog near the village of Yde, Netherlands) is known today to a wider audience than that of the Ancient History specialists thanks to the splendid wax reconstruction of her face, reconstruction carried out by the aid of techniques used by forensic medicine, and then widely diffused by the media.

The scientist who reconstructed her face, Richard Reave, gave her an exceptionally high forehead (almost abnormal, we could say), a pensive if not sad look, fine facial features and magnificent reddish blonde hair. About the latter, we know that on the right side of the head her hair was torn off, and then placed in the swamp together with the corpse. This turned out to be dressed in a poorly made, woollen, black robe; it is possible that she belonged to a low social status, unless the robe had been made to wear for ceremonial reasons before her killing¹³⁰. The cause of her death was strangulation with her own wool belt. A particular sign of hatred towards her (almost a kind of overkilling) could be represented by the stab wound – not fatal – inflicted on her neck. Unless (and this is much more probable) the girl was sacrificed in the manner described by the Bernese glosser who, in the 9th century AD, compiled the Commentaries on Lucan's *Pharsalia*.



Yde Girl, 1992 facial reconstruction by Richard Neave, on display at the Drents Museum in the Netherlands.

¹²⁴ Aldhouse-Green, *Dying for the Gods etc.*, p. 57, quoting Turner, hypothesizes that the Lindow Man III could have been drowned and then beheaded. Id., *Bog Bodies etc.*, thinks that he could have been 'doubly' killed.

¹²⁵ See Pyatt et al, *Mobilisation of Elements from the Bog Bodies Lindow II and III and Some Observation on Body Painting*, in *Bog Bodies. New Discoveries etc.*, p. 70-73.

¹²⁶ See M. Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 123.

¹²⁷ See Ibid.

¹²⁸ See Pyatt et al, *Mobilisation of Elements etc.*, p. 123.

¹²⁹ See, for all this, at least Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 17-18 and 153-154. However, W. A. B. van der Sanden, *Bog Bodies on the Continent: Development since 1965, with Special Reference to the Netherlands*, in *Bog Bodies. New Discoveries etc.*, p. 155, a few years earlier had defined that of the Yde Girl as a form of «mild scoliosis».

¹³⁰ For this hypothesis, see M. Aldhouse-Green, *Crowning Glories etc.*, p. 303: «The worn garment [...] may symbolize low status, whether inherited, 'achieved', or associate with an untimely and deliberate 'ritual' killing (whether punitive or sacrificial or a combination of the two)».

According to that commentator, the Gauls hung sacrificial victims from the trees in order to propitiate the god Esus, then stabbed them and left them to die for the loss of blood. However, apart from the fact that she belonged to a non-Gallic but Germanic people, the correspondence between the death of the Yde Girl and the ritual described in the 9th century is not perfect, because the cause of death was in her case strangulation, and not bleeding. The observation made by Aldhouse-Green regarding the “multiple death” inflicted on Lindow Man is very interesting and suggestive: this type of death was perhaps reserved for people who “lived more than one life”, that is homosexuals (in which there was a double life, at the same time manly and a womanly), shamans, shamanesses and witches (who had trade with the world of men and with that of spirits)¹³¹. These two categories of people (homosexuals and shamans/shamanesses) could sometimes overlap, as we will see. As for the evil witch (the so called *argri konu*, in the Viking Sweden), I think the people of the time carefully distinguished between her and jinx on one side and shaman/shamanesse on the other. It could be said that shamans/shamanesses and good witches exercised magical powers in an “authorized” and beneficial way, and they could be also lavishly rewarded for so: the Huldremose Woman – if she was a shamaness – was surely wealthy. In general, they had a life free from lack of food and obtained a respectful burial, after all, albeit in that no man’s land between the world of the living and the world of the dead that were the bogs. Evil witches and jinxes, on the other hand, were mainly attributed the power of the evil eye. Although identifiable by physical traits that could have made them shamans, for some reason they had not acquired the most comfortable status of the latter, and indeed, they had sometimes suffered from hunger and disease, because their people (perhaps their own parents), even without coming to hate them openly, suspected them. They were also the easiest scapegoat for their tribesmen’s misfortunes. For them too, and even more so, there was a burial in the marshes. In the case of the unfortunate Yde Girl, we probably came to her murder as she was considered an eye-biting witch, and not because – for example – she was considered a homosexual, an adulteress or an unchaste (let us see the fact that part of her hair was torn; and we can observe her deformity, that probably qualified her as a witch or a supposed jinx)¹³².

1.2.6 “Moora” Girl

Another unfortunate girl from the Iron Age tries today to tell us her story. In year 2000, peat harvesters near Uchte, Lower Saxony, Germany, unearthed a corpse. The police, immediately notified, believed it belonged to a girl who disappeared in 1969 and who was never found again. The naked remains were identified by forensic doctors to be that of a young girl between 16-19 years of age at the time of her death, but they did not belong to any she-teenager from the current century. In January 2005 a worker dug up a shrivelled hand near to the place of the previous discovery. The police were called again, and then the investigation definitively established that it was a corpse more than 2,500 years old. The girl was immediately dubbed “Moora” for being found in a moor. Although not so much as her peer, the Yde Girl, Moora was very short in stature, reaching only 150 cm in height. Later radiocarbon dating showed the scientists that the corpse was of a girl who lived over 2,500/2600 years ago, at the beginning of the Northern European Iron Age. The peat harvesting machine had badly damaged the archaeological find: «During the harvesting of peat for nurseries, the machine’s blades sliced up the ancient girl’s body like a salami. We have 100 parts; around 90 per cent of the skeleton», declared to a popular archaeology magazine Henning Haßmann, the state archaeologist of Lower Saxony¹³³.

In an article published in the newspaper *Die Welt* of 05-04-2006, when a multidisciplinary research on the

¹³¹ Id., p. 132.

¹³² Tacitus, *Germania*, XIX, remembers that «...the punishment for which [adulteress] is prompt, and in the husband’s power. Having cut off the hair of the adulteress and stripped her naked, he expels her from the house in the presence of her kinsfolk, and then flogs her through the whole village. The loss of chastity meets with no indulgence; neither beauty, youth, nor wealth will procure the culprit a husband». Indeed, the Yde Girl had been (partly) shaved, but she had been killed too, a punishment that seems to have been foreseen neither for adulteresses nor for unchaste young women, who perhaps suffered from an even more scorching punishment: social ostracism.

¹³³ See <https://www.world-archaeology.com/world/europe/germany/germany-iron-age-bog-body/> (6 September 2005).

corpse of “Moora” had only quite recently begun, various hypotheses about her presence in the swamp and about her death were indicated as possible. For example, the hypothesis of a death by accident: it seemed conceivable that “Moora” had left accidentally the safe track on the moor, or that she had slipped down. Otherwise, she was a criminal punished in the swamp, or she was a sacrifice¹³⁴. Only six months after the finding of her right hand, which convinced the police that it was not a modern case of crime, some people thought that “Moora” entered the swamp following deliberately a difficult path that forced her to hop from hump to hump, the dry islands covered with heather and stunted trees (hypothesis proposed by Alf Metzler)¹³⁵. At this point, however, other questions remained without convincing answers: why did she go alone to such a dangerous and difficult to reach place? And why had she gone there naked? Indeed, some scientists think it is possible to conjecture that she was found naked not because she was so at the time of her death, but because the particular acidic composition of the water dissolved her clothes, made of linen or other vegetable fibres. We must remember that, for a good conservation of the bodies fallen or thrown in the marshes, the water has to be at a temperature not higher than 4° C, and this occurs in cold seasons, when it is very unlikely that someone endowed with reason and free of his actions will go around naked or dressed only in light clothes. Clothes so light as to completely dissolve without leaving a trace. Was she immersed in the warm season? Probably it is so: apart from the damage suffered during the peat harvesting operations, Moora’s corpse is not entirely well preserved. But, perhaps, the most important questions are: how did she die? And why? Alf Metzler, we said, supposed that Moora could have died of an accident: she fell into the moor and there she drowned. And Metzler again did not exclude that she committed suicide. Some other people believed that Moora had gone to gather bird eggs. Metzler, at last, proposed another curious hypothesis: she had gone to harvest bilberries (the Bog Bilberry, *Vaccinium uliginosum*) – a plant known for some heady and intoxicating properties¹³⁶. And the harvesting of those berries agrees with a hypothesis of another kind: the girl was an herbal witch (a *kräuterhexe*), or an herbal healer. Eggs are usually laid by birds in spring, and bilberries are ripe in late summer only: this might agree with the fact that Moora was dressed in light clothing made of vegetable fibres. However, at the time of her death and in part even before, the girl seems to have suffered from various and serious illnesses, among which some that could make her walking and her own standing very difficult and painful. And it would have been especially difficult, for her, to walk along a rough and dangerous swamp path. On the other hand, the fact that the girl’s body was heavily damaged by the machinery used to collect the peat makes it hard to firmly establish the cause of her death. Therefore, one could even wonder if the girl was brought by a boat (dead or still alive) to the point of the swamp where she was found 2,500 years later. In this case, if she had been still alive, the hypothesis of a murder or of a sacrifice would be particularly likely, and the hypothesis of a suicide would lose, even more dramatically, its strength.

Moora’s body – as Yde Girl’s – speaks of severe hardships, disease events, hard work, repeated abuses and, moreover, of starvation. As for the autopsy tests and those related to the pathologies suffered by the girl when she was alive, the whole can be summarized as follows:

¹³⁴ See <https://www.welt.de/print-welt/article208752/Moorleiche-Moora-bekommt-ein-Gesicht.html>. See, almost one year before the *World Archaeology* article, another article published on the German newspaper «Der Spiegel», 27-06-2005: the ideas of an accident (by Alf Metzler, the Excavation Director) or of a sacrifice were then proposed: <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-40872462.html>. But W. Van der Sanden, *Bog Bodies: Underwater Burials, sacrifices and Executions*, in *The Oxford Handbook of Wetland Archaeology*, Oxford, 2013, p. 409, writes: «‘Mora’ [...] lived in the 7th century BC. As the skeleton and the (scarce) skin remains show no signs of violence, researches assume that she lost her way in the vast bog and died there alone. So this interpretation concerns neither an execution nor a sacrifice (K. Püschel and A. Bauerhochse, pers. comm., 2008)». We will soon see how Moora’s story can be otherwise reconstructed.

¹³⁵ See again «Der Spiegel», 27-06-2005.

¹³⁶ «Die auf Hoch- und Zwischenmooren wachsende *Moorbeere* (Rausch- oder Trunkelbeere, Sumpfheidelbeere; *Vaccinium uliginosum* L., englisch: bog whortleberry) ist blaubereift, ähnelt der Heidelbeere und ruft beim Genuß gelegentlich Vergiftungserscheinungen hervor (Übelkeit, rauschartige Erregungszustände, Schwindel, Sehstörungen). Dies wird möglicherweise durch einen häufig in der Beere schmarotzenden Pilz (*Sclerotinia megalospora*) verursacht. Alle hier genannten *Vaccinium*-Arten bilden zusammen eine zu den Kieselpflanzen zählende Gruppe», <https://roempff.thieme.de/lexicon/RD-16-03999> (non-free access chemical science site).

She was left-handed. It is thought that Moora experienced intense physical labor and likely repeatedly carried heavy loads, like water jugs, while roaming through the marshland. According to Saring Dennis from the University Hospital Hamburg-Eppendorf, Moora sustained at least two partial skull fractures that gradually healed themselves. Moora also suffered long periods of sickness associated with the hardships of long winters. The bone growth lines showed that during her childhood and adolescence, Moora suffered from chronic malnutrition. Moora was also diagnosed to have a benign tumor at the base of her skull, which led to the spine curvature and chronic inflammation in the leg bones. However, Moora's cause of death is unknown. It was only determined that Moora was naked at the time she was deposited into the bog¹³⁷.

These data must be interpreted and integrated. I think we can start from the two fractures found on Moora's skull. In my opinion, they are probably the cause, although indirect, of her death: in fact, the fractures, as we read just above, healed some time or shortly before she died¹³⁸, but they had to show their severe collateral consequences only time after their origin. The violent assault suffered by Moora was perhaps due to her physical "diversity": a diversity that probably made her an object of fear and concern for many of her fellow villagers. Moora had only a slight scoliosis in the lumbar vertebrae, but a much more pronounced scoliosis in the upper vertebrae. In other words, she was humped, and perhaps, as still in modern Italian folklore, a humped woman was considered, among Moora's people, a bearer of bad luck (we must remember that the Yde Girl too, centuries later, will be probably killed or sacrificed just for this reason). Moora was also left-handed, another feature that has always been related to bad luck and evil eye¹³⁹.

Let's try to imagine what might have been happened in the last times of Moora's life. One day, about a year or so before her death, Moora gave perhaps the impression of staring at someone longer than he (or she) was willing to tolerate from a suspected jinx like her. The reaction of the man (or the woman), who felt endangered by Moora's evil eye, was left to two violent blows to the girl's frontal bone, with a blunt object¹⁴⁰. Moora at that time did not die, and probably someone (her family?) took care of her. But, at last, she died after about a year more or less, a time which was a true ordeal for her¹⁴¹. In addition to the signs of these fractures, into her skull was found by modern scientists an unusual shape of the *dorsum sellae*¹⁴².

¹³⁷ <https://peoplepill.com/people/girl-of-the-uchter-moor/>. For a more extensive display of these data and for a clarification regarding the methodologies by which they were gathered, see the essays collected in "Moora" - *das Mädchen aus dem Uchter Moor eine Moorleiche der Eisenzeit aus Niedersachsen II*, Andreas Bauerochse, Henning Haßmann, Klaus Püschel, Michael Schultz (Hrsg.), Rahden / Westf, Marie Leidorf, 2018.

¹³⁸ See J. Gresky et al, *Ergebnisse der paläopathologischen Untersuchung am Cranium der Moorleiche "Moora"*, in "Moora" - *das Mädchen etc.*, II, p. 66. Schultz et al, "Moora" – Die "Biographie" eines Mädchens aus der vorrömischen Eisenzeit, in "Moora" - *das Mädchen etc.*, II, p. 111, say that Moora's frontal trauma goes back to her 15-18 years and it was well-healed some months or maybe one/two years before her death.

¹³⁹ I could not consult "Moora" - *das Mädchen aus dem Uchter Moor eine Moorleiche der Eisenzeit aus Niedersachsen I*, Andreas Bauerochse, Henning Haßmann, Klaus Püschel (Hrsg.), Rahden / Westf, Marie Leidorf, 2008, but the results of bone density analyses concerning her two upper limbs are exhibited on the anthropology site *Die Evolution des Menschen - (Mädchen aus dem Uchter Moor)*, https://www.evolution-mensch.de/Anthropologie/Mädchen_aus_dem_Uchter_Moor: «Vergleichende Dichtemessungen der rechten und linken Extremitätenknochen zeigten ein für Linkshänder typisches Dichteverteilungsmuster». They say Moora was left-handed. As for the superstitions related to left-handedness, we can consult P.-M. Bertrand, *Nouveau dictionnaire des gauchers*, Paris, IMAGO, 2011, and more quickly *Quel mostruoso universo della mano sinistra*, on the Italian website: <http://mancinismo.info/rassegna-stampa/quel-mostruoso-un-universe-muman-sistra>, or *Left handed myths and misunderstandings*, at <https://www.anythingleft-handed.co.uk/being-lh/lh-info/myths.html#1>

¹⁴⁰ See J. Mißbach-Güntner et al, *Detaillierte computertomographische Untersuchungen zur Evaluation makroskopisch erhobener Befunden an der Moorleiche "Moora"*, in "Moora" - *das Mädchen etc.*, II, p. 53.

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*, «Beide Vertiefungen repräsentieren zum Todeszeitpunkt gut verheilte, also ueber viele Monate oder sogar Jahre ueberlebte Impressionsfrakturen, die sicherlich nicht die Todesursache waren». But from those fractures a whole series of after-effects and serious pathological consequences (infections) probably originated, which ultimately determined (I suspect) the girl's death.

¹⁴² See Mißbach-Güntner et al, *Detaillierte computertomographische etc.*, p. 53-54. The authors say that in this case it is impossible to determine, on the basis of computed tomography alone, whether this physical particular is due to a neoplasia

The analysis revealed that Moora suffered, at the time of her death, from a chronical frontal sinusitis, with vestiges of inflammatory processes in the nose cavities¹⁴³. This possibly caused her extremely violent headaches, but this was not the cause of her death either: at the time of death, she suffered mainly from tuberculous meningitis, as we have here mentioned in the notes 142 and 143. I believe that it was probably a posttraumatic disease, and another and major consequence of the assault she suffered. Post-traumatic meningitis is bacterial in nature and so much more dangerous than the viral one: in the presence of a skull fracture, bacteria such as those of the tuberculosis can infiltrate from lungs or from elsewhere, and the disease develops perhaps slowly but steady¹⁴⁴. However, this development can occur several days or

or to an anatomical variant. Although Schultz et al, "Moora" – Die "Biographie" etc., p. 110-111, define the neof ormation of the *Sella Turcica* as a slow one, which has probably accompanied Moora since childhood, I wonder if this *dorsum sellae's* unusual shape was due to the (imperfect) healing of her cranial trauma: a trauma that also affected somehow the *Sella Turcica*. M. Schultz et al, *Ergebnisse mikroskopischer Untersuchungen an der Moorleiche "Moora"*, in "Moora" – das Mädchen etc., II, p. 79, say: «Wie im mikroskopischen Bild zu erkennen ist, baut sich diese Neubildung [on the *dorsum sellae*] vollständig aus reifem Knochengewebe n d.h. Lamellenknochen auf, so dass man versucht ist, in dieser Struktur eine morphologische Varietät und keinem Tumor zu sehen. Die genaue Betrachtung des Dünnschliffpräparates zeigt allerdings, dass im Schliffbild die ursprüngliche Wandung des Türkensattels noch deutlich zu erkennen ist und dass der nach hinten über die ursprüngliche Begrenzung des Türkensattels sich vorwölbende Abschnitt, der die eigentliche Neubildung repräsentiert, aus der Rücklehne des Türkensattels herausgewachsen ist. Das äussere dieser Neubildung wird vollständig von einer *Corticalis* umhüllt, die in ihrem Aufbau der knöchernen Rindenschicht normaler Schädelknochen entspricht. Weiterhin fällt auf, dass die im Inneren der Neubildung befindlichen Knochenbälkchen eine eher ungeordnete Ausrichtung aufweisen, die nicht dem Bild einer regelrechten Spongiosa (*Diploë*) des Knochens der Schädelbasis entspricht. Somit spricht der mikroskopische Befund für das Vorliegen eines sehr seltenen, gutartigen und offenbar langsam wachsenden Neubildung im Sinne eines "Osteoms". If we are really in the presence of an osteoma, this could be of traumatic origin (see at least <https://en.wikipedia.org/wiki/Osteoma>). The blows inflicted on Moora may not have damaged only the frontal part of her skull, but could have had repercussions on the rear and on the *Sella Turcica* as well. We will see that the girl suffered, at her death, from tuberculous meningitis, and «Basal skull [where the *Sella Turcica* is localised] fractures are closely associated with meningitis with or without CSF [cerebrospinal fluid] leakage [...]. We recommend that *Mycobacterium tuberculosis* should be considered as a likely pathogen in posttraumatic empyema in patients with skull fractures.» (Jiha Kim, Choonghyo Kim, Young-Joon Ryu, Seung Jin Lee, *Posttraumatic Intracranial Tuberculous Subdural Empyema in a Patient with Skull Fracture*, in «Journal of Korean Neurosurgical Society», 59, 3, (2016), p. 312 and 313. And moreover: «Tuberculous meningitis, which is meningitis caused by *Mycobacterium tuberculosis*, is more common in people from countries in which tuberculosis is endemic», https://en.wikipedia.org/wiki/Meningitis#cite_note-Tebruegge-26. Young Moora had probably contracted (before or not long after her fractures and somewhere into her body) an active or latent form of tuberculosis. During the long convalescence from the blows, tuberculosis bacteria went in contact – *via* basal skull injuries – with the membrane of her meninges, and perhaps also with those of her frontal and paranasal sinuses.

¹⁴³ It is possible that the two blows suffered by Moora were for her not only a secondary cause for her tuberculous meningitis, but they also caused the diffusion of tuberculosis bacteria (active or latent) from her lungs or from an exterior source to various other parts of her skull: to the mandibular and paranasal sinuses, and to the nose cavity included. About Moora' infections, see Gresky et al, *Ergebnisse der paläopathologischen etc.*, p. 69-70. «Inoculation [of tuberculosis in paranasal sinuses] occurs directly via infected micro droplets or, more rarely, from primary pulmonary tuberculosis. Tuberculosis of the paranasal sinuses is also contagious as pulmonary tuberculosis. The symptoms most frequently reported are nasal obstruction and rhinorrhoea possibly associated with headache and/or epistaxis», see N. J Shah - V Prashanth – S. Garg - N. Velimuthan, *Primary Tuberculosis of the Ethmoid and Sphenoid Sinuses - A Rare Entity*, in «Bombay Hospital Journal», Vol. 52, No. 1 (2010), p. 88-89. For the tuberculosis of the frontal sinuses, see K. Boussouni, I. Taam, M. Fikri, N. Cherif Elkettani, MR. El Hassani, M. Jiddane, *Tuberculosis of the frontal sinus in an immunocompetent patient*, at <https://www.eurorad.org/case/13517>. and, many years before, J. Thomas, *Tuberculosis of the frontal sinus: report of two cases*, in «Journal of the American Medical Association», 65, 4 (1915), whose abstract (<https://jamanetwork.com/journals/jama/article-abstract/446100>) says: «it is likely the tuberculous lymphatic constitution disposes to the chronicity of empyema and that *postmortem* findings agree with this experience, proving the relatively frequent occurrence of accessory sinus inflammation in the tuberculous. Gleitsmann and Collet have collected from several authors the reports of 310 *postmortem* examinations of tuberculous cadavers, in ninety-one of which there was found accessory sinus disease.».

¹⁴⁴ «Recent skull trauma potentially allows nasal cavity bacteria to enter the meningeal space. Similarly, devices in the brain and meninges, such as cerebral shunts, extraventricular drains or Ommaya reservoirs, carry an increased risk of meningitis. In these cases, the persons are more likely to be infected with Staphylococci, Pseudomonas, and other Gram-

several weeks since the fracture opens, and generally it is not immediately lethal. But, once the disease has arisen, the pains are generally very violent, and the patient may often suffer from abnormal behaviour, hallucinations and epilepsy fits or seizures (the feared epilepsy, that Greeks and Latins called *Sacred Disease* because they believed it was caused by malignant spirits or by adverse gods). Those crises may have strengthened in Moora's neighbours, if known by them, the certitude that she was a evil witch or a possessed by evil demons, and therefore a very dangerous person. Once tuberculous meningitis developed, in the absence of effective therapies ,for sure not available in Moora's times, it was, soon or later, always lethal. The girl survived enough to have her skull fractures healed¹⁴⁵, but in the absence of an adequate medical treatment for her meningitis and probably in the presence of low immune defences, she was doomed¹⁴⁶. The disease brought her death, but not peace nor forgiveness by her people: his body was brought to the swamp and sunk there, a sign that her villagers feared her return from the world of the dead. One last consideration before ending our meeting with Moora: we must of course be grateful to scientists and artists who try to reconstruct the features of the faces of people sunk millennia ago in the marshes. However, precisely the case of Moora shows us how hypothetical these reconstructions are. I know as many as seven attempts to reconstruct her face, whose two in plaster¹⁴⁷. In the photos of three of these reconstructions, which I report below, you can see how, together with similarities, there are also differences of a certain entity. On the other hand, admittedly, the scientists who made the reconstructions of the features of Moora's face based on the reconstruction of her skull have used different methodologies¹⁴⁸. For example, Moora's hair has been preserved, «though we can't tell if the girl was blonde or black-haired: the peat turns all hair reddish», as explained Henning Haßmann.



Two 3D face reconstructions of Moora: left by Kerstin Kreutz; right by Sabine Ohlrogge, based on the reconstructed skull in the middle.



One of two digital reconstructions of Moora by Ursula Wittwer-Backofen

negative bacteria. These pathogens are also associated with meningitis in people with an impaired immune system», https://en.wikipedia.org/wiki/Meningitis#cite_note-Tebruegge-26. See

¹⁴⁵ See Schultz et al., "*Moora*" – Die "*Biographie*" etc., p. 111.

¹⁴⁶ See Id., p. 112. As far as can be seen, the chronically inflammatory process still existed at the time of the girl's death, although traces of healing in the form of reduction of flammable components have already been observed. However, as German scholars admit, this process can have been at least jointly responsible for the girl's death. As Ibid note, the course of this type of meningitis can take a long time. Between the moment she received the blows, the time in which meningitis attacked her skull through fractures probably still not perfectly closed and the time in which the disease took its mortal course perhaps even more than a year may have passed. A period of terrible suffering.

¹⁴⁷ All reproductions of these reconstructions are provided, on glossy paper, in "*Moora*" - *das Mädchen etc., II*, in a pocket fixed on the internal back cover of the book.

¹⁴⁸ See E. Jopp-van Well et al, Gesichtsrekonstruktion der Moorleiche aus dem Uchter Moor, in "*Moora*" - *das Mädchen etc., II*, p. 123-128.

1.2.7 *The Windeby Boy*

A case that has puzzled a lot the scientists is that of the Windeby Boy, so called from the Northern German location where he was found by commercial peat cutters in 1952. Until a recent time, the body was called the Windeby Girl, since archaeologists believed it to be the body of an about 14-year-old girl, because of its slight build¹⁴⁹. DNA and anatomical tests showed later the body was actually that of a sixteen-year-old boy¹⁵⁰. The body has been radiocarbon-dated to between 41 BC - 118 AD, and now is on display at the Landesmuseum at the Schloß Gottorf in Schleswig, Germany. The corpse was naked, but with a cowhide over one shoulder¹⁵¹. Its head looked to have been half-shaven, and a woollen blindfold appeared as tied across the eyes at the moment of finding. Recent examinations speculate that the hair over the half of the scalp was not shaven, but had rather decomposed due to exposition to oxygen a little longer than the rest of the body. We will see soon why I have some doubts about this hypothesis. Anyway, I can immediately remember that the "blindfold" was in fact a woollen band, made using the *sprang* technique¹⁵². It seems to me a very plausible hypothesis that the "blindfold" could actually be the bandage with which the boy used to keep his hair tied back, but I also think it possible that in the last moments of the boy's life it was used for something else. The hypothesis prevailing today among scientists is that the bandage accidentally slipped from the forehead hair to cover the boy's eyes shortly after his death. I believe, however, that one cannot get so easily rid of the hypothesis formulated by the first scholars who applied themselves to the study of the body found in Windeby: they thought that the boy had been purposely blindfolded¹⁵³. More than a century ago, James G. Frazer explained convincingly the ancient meaning of closing (as in Tollund Man case) or blindfolding (as perhaps in Windeby Boy case) the eyes of a deceased person. The today general practice of closing the eyelids of a dead appears to have originated during the prehistory with a particular purpose, even if today it is largely ignored and misunderstood: the ghost had to be prevented from finding his way back home or to his village. It was a mode of blinding the dead, that he might not see the way by which he was carried to his last home. The ancient lore that, if the eyes of the dead are not closed, his ghost will return to fetch away another member of the household still existed in Germany, Bohemia, and England more or less a century ago. In Nuremburg the eyes of a corpse were bandaged with a wet cloth. In some parts of Russia people placed a coin on each of the dead man's eyes (this last custom was already of the ancient Greeks and Romans), and Jews a potsherd¹⁵⁴.

I suspect that Windeby epebe could be recognized as a sorcerer or shaman, or simply as a jinx, by virtue of his sexual inclinations (homosexuality) or his still uncertain, and too androgynous, physical structure¹⁵⁵. The shoulder-length hair could perhaps be typical of the boys if not of the men of his people, but the band that probably kept them collected was – so we can think – a female clothing attribute, and

¹⁴⁹ See Glob, *The Bog People etc.*, p. 114, and still Aldhouse-Green, *Dying for the Gods etc.*, p. 119-122.

¹⁵⁰ See Gill-Robinson, *The Iron Age etc.*, p. 228-230.

¹⁵¹ Id., p. 236, and Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 24.

¹⁵² «*Sprang* is an ancient method of constructing fabric that has a natural elasticity. Its appearance is similar to netting, but unlike netting sprang is constructed entirely from warp threads. Archaeological evidence indicates that sprang predates knitting; the two needlework forms bear a visible resemblance and serve similar functions but require different production techniques», <https://en.wikipedia.org/wiki/Sprang>.

¹⁵³ Aldhouse-Green, *Crowning Glories etc.*, p. 304, hypothesizes that the Windeby Boy (at the time of her paper still considered a Windeby Girl) was blindfolded as a form of insult, humiliation and degradation: «Prolonged blindfolding serves to rob an individual both of sight and identity».

¹⁵⁴ See Frazer, *On Certain Burial etc.*, p. 71.

¹⁵⁵ We can remember again that to become a shaman was not a free choice: «According to the abundant literature on the subject and the experience of investigators in the field, no one voluntarily ventures into the shaman role, nor does a candidate have time to study the role. Such study, however, is not necessary, because those born into a culture with shamanistic beliefs know them thoroughly, and when the call arrives, the future shaman can learn specific practices by close observation of active shamans, including the techniques of trance», <https://www.britannica.com/topic/shamanism/Selection>. See, above all and to learn more, Eliade, *Shamanism etc.*, p. 32, and, generally, chapters three-four (p. 33-144).

was perhaps a visible and recognized sign of his particular sexual (and, consequently, spiritual) *status*¹⁵⁶. Moreover: a birch wand was found placed near the left elbow of the boy's body. Birch is another magical plant, sometimes associated with the moon, or the sun and the moon, and in the latter case it is double: father and mother, male and female. It exercises a protective function, or rather an instrument of the descent of the celestial influence: hence, the notion of dualism that par excellence belongs to moon's manifestation¹⁵⁷; hence, its suitability for a "magical" person with an uncertain sexual identity. Again, still in modern times, birch was considered by the Sudeten Germans and other German-speaking populations to protect their livestock from the evil magic of witches¹⁵⁸. So, planting birch trees in front of one's house also served to protect the dwell from witches, according to what was believed in Silesia and other Germanic lands¹⁵⁹. And Robert Graves tells that, in the past, birch rods were used in all Europe to flog delinquents and madmen, *in order to chase from them the evil spirits*. The Old Year Spirit too was driven away by farmers with the help of birch rods¹⁶⁰. So, was the birch wand placed over the Windeby Boy's body another obstacle opposed to any attempts by his soul to escape from his marshy prison?

In Russia and elsewhere, birch was clearly considered a female tree, because the peasants, in some days, dressed branches of that plant cut for the occasion as women¹⁶¹. Moreover, in various parts of Europe (for example in Lithuania), the girls, on particular occasions, were dressed in branches or leaves of birch¹⁶². But elsewhere this custom was reserved for boys¹⁶³. Indeed, in Brunswick, Germany, a boy dressed in birch leaves even represented the (feminine) May Bride¹⁶⁴. Still in modern times, in Slavic-speaking countries, a sort of puppet called the Green George, covered with birch leaves and branches (just like a boy, called the same way, who drove a propitiatory procession in the fields in order to obtain their fertility), is symbolically sacrificed by drowning¹⁶⁵. Relying on all this, one could suspect that in a very ancient age the sacrifice was real, and that the ambiguous sexuality of certain male teenagers had an importance in the ritual and in choosing of the sacrificed, as well as the bisexual symbolism of the birch.

Among the Norse, homosexual (or bisexual) behaviours, although object of ridicule, of legal penalties and public contempt¹⁶⁶, were considered proper to some of the gods, among those more strictly connected with magic and its practices, namely Óðin and Loki. For example, Óðin had magical skills which gave him great power and which he practiced himself. The *Ynglingasaga* (chapter 7) explains:

Oðinn kunni þa íþrótt, er mestr máttur fylgði, ok framði síalfr, er seiðr heitr, en af þúí mátti hannvita ørlog manna ok óorðna hluti, suá ok at gera monnum bana eða óhamingiu eða vanheilendi, suá ok at taka frá monnum vit eða afl ok geta oðrum. En þessi fiolkyngi, er framið er, fylgir suá mikil ergi, at eigi þótti karlmonnum skammlaust við at fara, ok var gyðiumum kend

¹⁵⁶ Among the objects found sewn inside the inner cape of the Hundremose Woman we can remember that there was a hairband: perhaps such a female accessory served to (effeminate?) shamans and shamanesses to collect and concentrate the vital energy of their hair. Once this energy collected, the hairband could become, as in the case of the Huldremose Woman, an amulet.

¹⁵⁷ See Chevalier – Gheerbrant, *Dizionario dei simboli* etc., heading *betulla*.

¹⁵⁸ See Frazer, *The Golden Bough* etc., vol. II, p. 55; vol. IX, p. 162, 185.

¹⁵⁹ See Id., vol. II, p. 54; vol. XI, p. 20.

¹⁶⁰ See Graves, *La Dea bianca* etc., p. 190. Birch was incompatible with evil spirits: in an ancient English ballad, *The Wife of Usher's Well*, dead children who return to visit their mother in the heart of winter wear birch leaves on their hats, which presumably warn that they are not evil spirits linked to the earth, but blissful souls on extraordinary leave, see Id., p. 302, note 1.

¹⁶¹ See Frazer, *The Golden Bough* etc., vol. II, p. 64, 79-80, 141.

¹⁶² See Id., vol. II, p. 70, 80, 84 and 93.

¹⁶³ See Id., vol. II, p. 74-75.

¹⁶⁴ Id., vol. II, p. 96.

¹⁶⁵ See, for these traditions, A. Cattabiani, *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Milano, Mondadori, 1998, p. 71.

¹⁶⁶ «The terms *argr*, *ragr*, and *ergi* all refer to receptive male homosexuality, and carry connotations of cowardice and effeminacy. They were among the most powerful terms of abuse: under Norse, Icelandic, Swedish, and Langobardian law one could be outlawed simply for using these words. With this meaning attached to receptive homosexuality, men could be humiliated by subjecting them to it», D. F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 244.

sú íþrótt¹⁶⁷.

Apparently, homosexuals had a role within the worship of the Vanic gods, although perhaps not as exclusive as someone believes¹⁶⁸. The XII-XIII century Christian chronicler Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*, VI, v, 10) scornfully reported that some priests of Freyr used effeminate dances and clapping as the mimes on stage and the unmanly clatter of the bells¹⁶⁹. However, Dumézil sees evidence for a group of priests of Njörðr and Freyr who were honoured, even if it seem they had engaged in acts of *argr* (homosexuality), and who may have coiffed their hair in styles normally reserved for women (as the Windeby Boy with his woollen hairband), or who may have dressed themselves as women.¹⁷⁰ David F. Greenberg remarks:

... at first [...] stigmatization did not extend to active male homosexuality. To take revenge on the disloyal priest Bjorn and his mistress Thorunnr in the Gudmundar Saga “it was decided to put Thorunnr into bed with every buffoon, and to do that to Bjorn the priest, which was considered no less dishonorable.” Dishonorable to Bjorn, not to his rapists. In the *Edda*, Sinfjotli insults Gudmundr by asserting that “all the einherjar (Óðin’s warriors in Valhalla) fought with each other to win the love of Gudmundr (who was male).” Certainly, he intended no aspersions on the honor of the einherjar. Then Sinfjotli boasts that “Gundmundr was pregnant with nine wolf cubs and that he, Sinfjotli, was the father.” Had the active, male homosexual role been stigmatized, Sinfjotli would hardly have boasted of it¹⁷¹.

But the same scholar had written before:

Alongside these [Tacitus’ and Salvian’s] reports we have others that imply much more positive views of homosexuality [among German tribes]. Quintilian depicts the Germans as favoring it. On the day of his baptism, Clovis, king of the Salian Franks from 481 to 511, confessed to this sin and received absolution for it. Ammianus Marcellinus’s late-fourth-century History has the Taifali, a tribe associated with the Goths, practicing pederasty with young boys until they earned adult status by killing a boar or a bear. Procopius implies that the Heruli, whose young men had to serve their elders until they had proved their courage in battle, had a similar practice. In fact, men’s societies (*Männerbänder*) within which pederasty was practiced in connection with the

¹⁶⁷ Snorri Sturluson, *Heimskringla*, ed., vol. I, p. 19. Óðinn knew, and practised himself, the art which is accompanied by greatest power, called seiðr [‘black magic’], and from it he could predict the fates of men and things that had not yet happened, and also cause men death or disaster or disease, and also take wit or strength from some and give it to others. But this magic, when it is practised, is accompanied by such great perversion [ergi] that it was not considered without shame for a man to perform it, and the skill was taught to the goddesses. Engl. trans., Finlay - Faulkes, vol. I, p. 11.

¹⁶⁸ R. Svenson, *The Chicanery of Seiðr*, 2015, pp. 6-8, part. 7 (<https://it.scribd.com/document/374436398/The-Chicanery-of-Seidr-pdf>), believes that too much has been insisted on the equivalence between *Seiðr* and male homosexuality and that in fact this character, in its form so decidedly established, was nothing more than a denigration by Christian authors towards the priests of the ancient pagan cults. However appropriate Svenson’s objections may be, one can imagine that the “strangeness” of an unusual sexuality could be one of the signs (certainly one among many possible) that indicated an individual’s magical vocation. Although he refers only to non-European contexts (and although he considers the phenomenon rare enough outside northeastern Asia), Eliade, *Shamanism etc.*, p. 125 note 36, 153 note 37, 168, 258, 329, 351 and notes 47-48, 352, and 461 speaks of homosexuality and transvestitism as of a striking characteristic of shamanism in various parts of the world, separated by great geographical and cultural distances. As Id., p. 352, explains, (male) homosexuality would be the symbol of a union between two cosmological planes – earth and sky – and also of combination in one and same person of the feminine element (earth) and of the masculine element (sky).

¹⁶⁹ The description made by Saxo Grammaticus perhaps resembles too much to those that the scandalized Proto-Christian authors made regarding the priests of the goddess Cybele: the same reference to the performances of the mimes on the stage has a marked flavour of classical and bookish culture. However, we should ask ourselves if this cultural reference was, in his intentions, a deliberate way to distort a spectacle that, what is more, he had known perhaps only indirectly or if it was the only means he knew to describe an unheard event, relating it to an historic case, albeit known only to learned clerics.

¹⁷⁰ G. Dumézil, *Du mythe au roman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 115.

¹⁷¹ Greenberg, *The Construction etc.*, p. 249.

transition from youth to manhood appear to have been common among the Indo-Europeans [...]. Tacitus tells of a quite different practice in his description of the worship of divine twins among the Naharvali, a people of the northeast region between the Oder and the Vistula, who, it is thought, later joined the Vandals:

Among the Naharvali a wood consecrated to an ancient cult is to be seen. It is presided over by a priest dressed as a woman. The gods he tends, it is said, are according to a Roman interpretation Castor and Pollux: such is the value of these divine persons, and their name is Alcis. They have no statue and offer no sign of foreign influence; it is as brothers, as young men that they are worshipped.

The kings of the Vandals served as priests in the worship of the two brother-deities¹⁷².

But the same Greenberg specifies:

Even a reliomagical context did not secure effeminacy from contempt. In the sagas of an inconclusive war between two groups of gods, the Aesir and the Vanir, Freya, one of the Vanir, came to live with the Aesir as a hostage following a negotiated settlement. She taught Oðin, an Aesir, the magical technique known as *seidr*: it was by this means that he could fathom the fate of men and of events still to come, and also to speak to men of their deaths or misfortunes or illnesses, and also to take away from men their intelligence or strength in order to give it to others. But the use of this magic is accompanied by so great a degree of effemination (*ergi*) that men (*virir*, *karlmonnum*) were of the opinion that they could not give themselves up to it without shame, so that it was to the priestesses (*gydjunum*) that it was taught.

Except for Oðin and Loki, the Aesir held *seidr* in contempt. The intensity of feeling against *seidr* may be gauged from an episode in another saga, the *Heimskringla*. When Haraldr of the Shining Locks learns that his son Rognvaldr Rettilbeini had become a *seidr* master, he sent another son, who “burned his brother Rognvaldr together with eighty *seidmenn*, and this action was much praised.”¹⁷³

And finally, Greenberg says even more, which can provide an interesting interpretative key to the story and the fate of the Windeby Boy:

As war became more important to the Germans, the male warriors and their culture became dominant, and the status of women declined. Effeminacy and receptive homosexuality were increasingly scorned and repressed, along with the magical and religious practices associated with them. The effeminate homosexual came to be identified with the werewolf, the sorcerer, and the outlaw and was depicted as a foul monster. The English words *ragamuffin*, originally the name of a demon (derived from *ragr*, effeminate), and *bad* (originally *baedling*, effeminate), reflect this development¹⁷⁴.

Nonetheless, the Windeby Boy, while not enjoying the “normal” funeral honours, was buried with respect into the swamp¹⁷⁵. Indeed, if we can believe Miranda and Stephen Aldhouse-Green, even surrounded by flowers (see note 82). As for the causes of the Windeby Boy’s death, there are different opinions: it was thought the body had met with a violent death, but a research undertaken by Dr. Heather Gill-Robinson has led to this theory being disputed. Jarrett A. Lobell and Samir S. Patel wrote that the body «shows no signs of trauma, and evidence from the skeleton suggests [he] may have died from repeated bouts of illness or malnutrition»¹⁷⁶.

¹⁷² Id., p. 243

¹⁷³ Id., p. 244-245. Eliade, *Shamanism etc.*, p. 258, notes that among the Chukchee, although pederasty is not unknown, some reject, because of shame, a “call” by spirits through homosexuality. Among the Dyaks, on the other hand, some homosexual shamans take “husbands”, but they become the object of general mockery (p. 351). At another tribe of Dayak, homosexual shamans are gratified by the derogatory nickname of *basir*, ‘unable to procreate, impotent’ (p. 352). However, the condition of *manang bali* (transvestite shaman among another Dayak tribe) can be attractive, from a material point of view, to old and childless men.

¹⁷⁴ Greenberg, *The Construction etc.*, p. 249.

¹⁷⁵ See M. & S. Aldhouse Green, *The Quest etc.*, p. 114-116.

¹⁷⁶ M. Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 204.

Gill-Robinson adds: «... it is possible that the dental infection identified at the right M2 in the mandible may have contributed to the death of the individual». However, if he enjoyed the name of sorcerer or shaman, we shouldn't overlook the possibility that frequent famines (which he himself suffered) could have led his people to kill him as a valuable sacrificial victim or as a scapegoat, maybe by drowning¹⁷⁷. He might also have been the sacrificial victim of that vegetation renewal ritual we mentioned earlier. Furthermore, even if the condition of the corpse (very damaged by the action of the machinery that pulled it out of the peat bog) makes it very difficult to establish the causes of death, the Windeby Boy was found with an oxhide collar around his neck that could have served to strangle him. But, to conclude, we could wonder if this very young boy (a shaman, assuming he was such?) did die accidentally he too (an overdose of drugs? an accidental strangulation?) during a ritual that should have alleviated a prolonged and serious famine that had affected his people and himself. The flowers scattered around his corpse would have been a sort of emotional tribute to his self-denial. But the same flowers also fit well with the victim of a vegetation renewal ritual.

1.2.8 *Windeby II*

The so-called Windeby II, was discovered separated from the first by less than five meters, but he comes from an earlier era (380–185 BC), and he has nothing to do with the Windeby Boy. Windeby II is a male body. His bones were decalcified and the clothes he may have worn had dissolved from being in the peat for so long. But we know that Windeby II's hair had been cropped¹⁷⁸, and he was strangled with a twisted rope of hazel¹⁷⁹. The latter is another important detail: hazel and hazelnuts were believed in medieval and early modern Germany to offer protection against witchcraft, demons and fairy bewitchment¹⁸⁰. Often it is planted outside the home to do so. In one of the most famous German traditional tales, Cinderella was said to have planted a hazel in her mother's grave, where a beautiful tree grew and helped her fulfil her wishes and protected her. The traditional broom known as a besom, long recognised as one of the types of broom employed for transport by the witches, is made from birch branches tied to a hazel handle¹⁸¹. The Cashel Man (2000-1600 BC) and the Gallagher Man (1st century BC), both discovered in Ireland, for example, had their corpses marked by hazel rods¹⁸². Were those corpses considered to have dangerous magical powers? Or, in their case, were the hazel rods (a symbol of domination over the arcane and typical wisdom of the Druids in the Celtic countries) only the symbol of their special and sacred

¹⁷⁷ See Aldhouse-Green, *Dying for the Gods etc.*, p. 117.

¹⁷⁸ See Gill-Robinson, *The Iron Age etc.*, p. 220: «At excavation, Windeby II had hair that had been cut to about 2 cm in length and described as "stiff"». However, today the Windeby II's hair are apparently lost, see Id., p. 237: «Although there was a detailed report of hair from the head of Windeby II (Schlabow 1958c), there is no longer any hair; neither on the scalp, nor in storage».

¹⁷⁹ See Glob, *The Bog People etc.*, p. 119. Glob hypothesizes that the smooth hazel withy round the neck of the Windeby II man was, as in the case of the Tollund Man's noose, a sign of sacrifice to the goddess Nerthus. M. Green wonders about a possible and particular symbolism of the hazel twig garotte and about the symbolic meaning of other parts of the same plant, see Green, *Humans as ritual etc.*, p. 179-180.

¹⁸⁰ See *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, bg. J. Hoops, hs. H. Beck – D. Geuenich – H. Steuer, Berlin, de Gruiter, 1999, vol. 14, p. 36. But Aldhouse-Green, *Dying for Gods etc.*, p. 121 observes that «another individual deposited in a Danish bog at Undelev, was associated with three hazel rods. [...] The presence of hazel may or may not be significant in terms of ritual activity associated with sacrificial murder, but in this context the words of a lead *defixio* (curse-tablet) of late Roman date, dredged up from the river Ouse near the Hockwold Roman temple, at Brandon in Suffolk, is of particular interest». In fact, there we read that the punishment for the theft of an iron pan is the sacrifice of the guilty «to the god Neptune with hazel». Certainly, the interpretation of the presence of hazel branches and wands cannot be separated from the context of their discovery. But in the case of Windeby bodies, the suspicion that hazel was used for an anti-witchcraft ritual remains, in my opinion, strong. Another magical plant, mistletoe, effective against witchcraft, was believed to be particularly powerful when growing on a hazel tree. It is not useless to remember that Gallagher Man (Ireland) too had been strangled with a hazel rod (see Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 72; even if Aldhouse-Green, *Dying for Gods etc.*, p. 120 and 124, contemplates the possibility that he was twisted with willow wands), and this was perhaps done precisely because hazel protects from "revenants" and black magic.

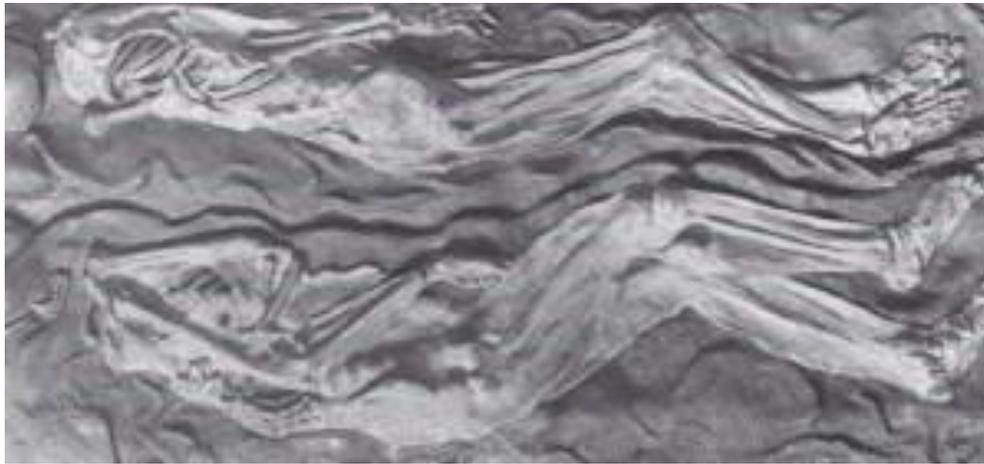
¹⁸¹ J. Woolf, *Britain's Trees*, Pavilion Books, Kindle edition, pos. 493.

¹⁸² Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 202. The Cashel Man had probably died from multiple wounds; the Gallagher Man had died from strangulation.

authority¹⁸³? In the first case, they may have been executed on charges of practicing black magic against their community or against some fellow villagers. In the latter case, they could have been a special sacrifice, a sacrifice of very important people, to appease the resentment of particularly unfavourable gods¹⁸⁴.

1.2.9 *Bodies in couple*

Among the bodies of the marshes there are other couples of individuals of the same sex, and apparently even more strictly tied: among them, the Hunteburg Couple (retrieved in Germany, in 1949, they were lost during the period of conservation), and the Weerdinge Couple (found in a bog in the Netherlands)¹⁸⁵. The suspicion of a killing in which the possible homosexuality of the two couples perhaps played a role comes from the poses in which their corpses were found. In the case of the Dutch couple (of the 2nd century BC - 2nd-century AD), the bodies – both naked – were arranged close to each other, with one of the two resting on the other's right arm as in an embrace. As for the other pair (the German one, who died around 250 AD), the two men were found buried in the same grave and wrapped in cloaks. If the image here below shows really them in their last pose, they were arranged so that one of the two bodies has the back of the other, and the resulting pose would appear sexual if not obscene in nature.



The Hunteburg Couple. Today the two corpses are lost and this is a stock photo.

The cause of the death of the Hunteburg couple is uncertain, while the only certainty about the Weerdinge Couple is that one of the two men was stabbed in the chest and disembowelled. Of course, it is difficult to assert, in the case they were really homosexual, that the two couples were killed for mere homophobia – such as that apparently evoked by Tacitus – or because they were suspected of having attracted disasters by means of the occult and evil powers linked to their particular sexuality. And perhaps it cannot be completely excluded that at least the Weerdinge couple were a pair of battle companions who fell together during a clash with the enemies, even if it is true that the military traditions of ancient Greece (Achilles and Patroclus, the costumes of the Spartans described – for example – by Plutarch ...) are there to remind us that it is not always easy to distinguish between mere camaraderie

¹⁸³ See Graves, *La Dea bianca etc.*, pp. 208-210 (*C come Coll*) and 234-236. The hazel, in Ireland, was one of the seven *Lord trees*. According to the laws of the Triads of Ireland, the death penalty was imposed on those who felled two “Lord trees”, the apple tree and the hazel tree. Hurdles were made with the hazel branches, that is, those artifacts that were often used to peg corpses on the bottom of the bogs.

¹⁸⁴ Aldhouse-Green, p. 49, reports that no bog bodies have been found in the marshes near the Welsh locality of Llyn Fawr, but masses of hazelnuts, «attesting – perhaps – to the ancient habit of offering foodstuffs as precious metal objects to the spirits of the lake». It could be so, and we could remember, about this, another Celtic legend (both Welsh and Irish) regarding a magical salmon, symbol of wisdom and knowledge. This salmon of a Celtic legend (Irish, in truth) had acquired its wisdom by feeding on the fruits of nine hazel trees that grew next to a well on the bottom of the sea (see Green, *Dizionario etc.*, under the heading *salmon*). We could also remember how traces of hazelnuts were found in the guts of the so-called Lindow Man III, see Holden, *The Last Meals etc.*, p. 80 and 81.

¹⁸⁵ See M. Aldhouse-Green, *Bog Bodies etc.*, p. 203 and 204.

and homosexual practices. But I believe that the hypothesis of the burial of two battle companions fallen together can be ruled out for a general characteristic of the bog bodies belonging to the Iron Age: bog burials were not normal affair: usually, as it has been here repeatedly said, the bodies were burned at that age, or more rarely inhumated, so that their *hugr* could soon free himself from the mortal remains and hurry towards the afterlife¹⁸⁶. An honourable cremation is what one might expect for two warriors honourably dead fighting shoulder to shoulder. Furthermore, especially with regard to individuals of a certain condition (and the well-groomed nails of the four men seem to show they were such), it was customary that everyday objects, jewels, and often even living beings, accompanied them in death: nothing of all this was found next these bog bodies. All this is compatible with the hypothesis of human (and special) sacrifices, as Glob and Miranda Aldhouse-Green maintain, or with that of judicial executions: hardly with a normal burial¹⁸⁷.

¹⁸⁶ See *Id.*, p. 44-45.

¹⁸⁷ Glob, *The Bog People etc.*, p. 81, reports: «Two bodies together, a man's and a woman's, were recovered at the end of June 1904 at Werdingerveer in the province of Drenthe, in Holland. They lay, naked and on their backs, rather more than 18ins. Down at the junction between the grey and the red peat. The woman rested on the man's outstretched right arm. Only his skin was preserved. He was 5 ft 10 ins. tall and in the region of the heart there was something that looked like a wound. The woman's hair was long and very fine and a shiny brown in colour, has was her skin. This discovery is preserved in the museum at Assen». The posture in which the Drenthe couple was found is the same as the other Dutch (but of the same sex) couple, that of Weerdinge. In both couples, at least one of the two bodies shows evidence of a serious and fatal injury. The two couples were buried in a bog, which was rather unusual, and not only because the burial had taken place there, but also because it was a double burial. Both couples may have been killed as punishment for sexual offenses: homosexuality in the case of the Weerdinge couple, adultery in the case of Drenthe's. Their embrace could be a form of pity for their unfortunate love, but, more probably, also a form of eternal mockery or accusation.

'DOVE SONO ORA BUCEFALO E IL PRODE ALESSANDRO?'
TOLKIEN E LA LEGGENDA DI ALESSANDRO MAGNO

Giovanni Carmine Costabile

Ricercatore indipendente

giovcos87@gmail.com

*"The storie of Alisaundre is so comune
That every wyght that hath discrecioun
Hath herd somewhat or al of his fortune"*

(CHAUCER, *Canterbury Tales*, Group B, II 3821-3,
or *Monkes Tale*, II 640-2)

Introduzione: Alessandro Magno e i Due Corni di Arnor e Gondor

Il personaggio di Alessandro Magno indubbiamente risalta quale figura determinante all'interno dei processi storici che hanno dato forma al mondo antico. Per quanto alcuni critici di recente abbiano proposto una lettura dispregiativa del re macedone¹, risulta comunque difficile, qualsiasi lettura si voglia dare al fenomeno storico, negare che l'impatto delle vicende svoltesi a cavallo tra l'orbita ellenica d'Europa, l'Africa mediterranea e l'Asia Minore durante le tre decadi e poco più in cui Alessandro visse non sia stato cruciale nel determinare il futuro dei tre continenti, che all'epoca erano ritenuti coincidere con l'interezza del mondo.

Nato a Pella, capitale macedone, nel 356 a.C., figlio di re Filippo e regina Olimpia, Alessandro succedette al padre nel 331 a.C., lanciando una campagna militare senza precedenti che mise in ginocchio quell'Impero Persiano precedentemente ritenuto invincibile, le cui armate furono soverchiate e il cui re Dario venne ucciso, lasciando la corona all'invasore. Avendo conquistato altresì l'intera Grecia, realizzando il sogno mai afferrato dal padre, e avendo anche sottomesso l'Egitto, Alessandro tuttavia non si fermò ancora, bensì avanzò fino in India, ben oltre il luogo più lontano mai raggiunto in precedenza da armate greche. Al ritorno dalla sua campagna trionfale, Alessandro venne probabilmente avvelenato da cortigiani infedeli e morì a Babilonia nel 323 a.C.

Per quanto non sia agevole agli storici moderni separare la realtà degli eventi effettivamente accaduti dalle leggende che circondano il fondatore dell'Impero Alessandrino, persino nei resoconti stilati *in vita Alexandri*, in senso generale è possibile stipulare la suddivisione in generi letterari distinti dei diversi scritti riguardanti Alessandro Magno, per cui si perviene a due larghe categorie: i trattati di argomento storico e biografico (nonché annali) da un lato (categoria che comprende una vasta gamma di testi, dallo storico di corte di Alessandro, Callistene, fino al ben più tardo Arriano, e anche oltre), e dall'altro lato un insieme comprendente tutto l'eterogeneo materiale che pertiene ad un'aria di interesse più specificamente "letterario", il che include, soprattutto, il cosiddetto *Romanzo di Alessandro*, o "Pseudo-Callistene", dal nome dello storico già citato, la cui paternità del romanzo è stata da lungo tempo confutata.

Nel Medioevo, un vasto corpus letterario derivante dallo "Pseudo-Callistene" trovò grande diffusione in tutta Europa, in Medio Oriente, e nell'Africa Mediterranea, dall'Iran alla Spagna, dalla Scandinavia all'Italia, dalla Scozia a Israele. La caratteristica saliente di tali cicli letterari era il loro carattere schiettamente leggendario, giacché essi trattavano un Alessandro immaginario che trascendeva ogni remota possibilità di ricostruzione storica, per quanto ipotetica, del suo personaggio reale e relative vicende.

La leggenda di Alessandro Magno, come venne propriamente definita, è più simile al ciclo

¹ Bosworth 1996; Worthington 1999.

leggendaro che apprezziamo sotto il nome di materia di Bretagna, di quanto abbia in comune con gli annali, i trattati di argomento storico e le biografie i cui autori si proponevano di ricostruire, per quanto ingenuamente, le vicende e il carattere del Macedone. La leggenda di Alessandro è completamente avulsa da simili propositi, dal momento che il suo principale obiettivo è piuttosto quello di intrattenere, incantare e stupire il suo pubblico, sebbene si debba anche precisare come spesso accada che i prelati e religiosi che la hanno maneggiata le abbiano spesso conferito toni morali e didattici. Come una volta scrisse lo studioso di Alessandro Peter Dronke:

Nell'immaginario medievale Alessandro era una figura intrinsecamente ambigua, e proprio quest'ambiguità lo rendeva così seducente. Per quanto diverso fosse il giudizio che gli scrittori medievali e il loro pubblico davano di lui, le storie di Alessandro rispondevano a due bisogni opposti ma complementari: alla soddisfazione di un desiderio e all'appagamento morale. (...) I racconti su Alessandro, dunque, quell'amalgama di mito e storia che il Medioevo ereditava dall'antichità, appagavano i desideri del sogno e il senso di sicurezza della veglia; potevano stimolare un modo avventuroso di vedere le cose, ma anche un atteggiamento moralmente prudente, forse persino un eccesso di virtù. (Dronke 1997: xxi-xxii)

Nel corpus leggendario tramandatoci su Alessandro, è possibile leggere di sua madre Olimpia concepire il futuro conquistatore con il faraone e stregone egiziano esiliato Nectanebo invece che con il legittimo consorte Filippo; il maestro di Alessandro, il filosofo Aristotele, lo segue nelle campagne militari per offrirgli il supporto del suo sapere; Alessandro e Dario si scambiano lettere di estrema cortesia, pungente ironia, e crescente minaccia, all'alba del loro incontro sul campo di battaglia; nonché molte altre testimonianze di valore storico alquanto dubbio, se non secondo il parere unanime degli antichi, sicuramente nell'insieme delle analisi formulate nella nostra epoca. Eppure, falsità simili, per quanto indimostrate, pertengono comunque al dominio del generalmente possibile, se non a quello del probabile. La leggenda di Alessandro, invece, viene definita tale non in base alla falsità storica, ma alla completa assenza di prospettiva storiografica, dal momento che al suo interno è possibile riscontrare ogni genere di meraviglia e prodigio. Nelle varianti ebraiche, Alessandro visita Gerusalemme e si converte al Dio di Abramo; eppure, nelle fonti islamiche viene chiamato Dhul-Qarnayn ('Il Bicornè'), un messaggero inviato da Allah; altre fonti riportano come in India combattesse draghi, serpenti giganti, un cosiddetto Odontotiranno, e ogni genere di bestia mitologica; a quanto pare, il suo occhio si posò sulla Fenice, né gli mancò un incontro con le Fanciulle Fiore; raggiunse le Mura del Paradiso Terrestre; sigillò le Porte che terranno a bada i popoli dannati di Gog e Magog fino al giorno della venuta dell'Anticristo; visitò le profondità dell'oceano in un vascello di vetro e volò fino in cielo in un cesto trainato da grifoni; udì la profezia della sua stessa morte dagli Alberi del Sole e della Luna.

Come afferma Richard Stoneman:

Non sarebbe affatto esagerato affermare che le leggende sul personaggio di Alessandro trovavano diffusione così ampia, e proiettavano una tale influenza sull'arte e la letteratura, che solamente la narrazione evangelica poteva reggere il confronto. Ogni era crea il suo personale Alessandro: la tradizione ebraica ne fa un predicatore e profeta, mentre le versioni cristiane greche e siriane più tarde ne sottolineano la devota obbedienza a Dio; nel Medioevo europeo diviene il modello del prode cavaliere; per i Persiani è, secondo una certa tradizione, l'arci-Satana, dal momento che distrusse gli altari ignei della religione zoroastriana, ma negli autori epici si eleva a legittimo re di Persia, poiché in realtà sarebbe figlio di Dario, e non di Filippo; per i Greci moderni è uno dei quasi-magici portatori di Romiosyni, signore delle tempeste e padre delle sirene. Il *Romanzo di Alessandro* greco si colloca a monte dell'intero complesso di tali tradizioni ed è fondamentale per intenderne correttamente ogni portavoce. (Stoneman 1991: 2, t.d.a.)

Durante il Medioevo, in particolare, Alessandro era inteso sia come modello da imitare, che fosse per via del suo valore cavalleresco, oppure, a volte, persino nella ricerca del sapere, sia come esempio negativo di ogni vizio da eludere, un uomo che poteva essere paragonato a Satana, o al Leviatano biblico, ed esserne finanche detto peggiore. Per impiegare una metafora meteorologica, nel Medioevo Alessandro poteva essere il buono e il cattivo tempo senza che ciò fosse visto come contraddittorio, dal momento che non solo differenti autori potevano intenderlo in modo diverso l'uno dall'altro, ma spesso persino lo descrivevano per alcuni aspetti nei termini di una tradizione specifica, e in altri rilievi secondo tradizioni discordanti. Il succitato Dronke è forse lo studioso più acuto nell'evidenziare tali tropi e relative tensioni, ad esempio nel commentare la tradizione positiva su Alessandro come segue:

Il fascino che Alessandro esercitava sull'Occidente medievale dipendeva dalla coesistenza di due sentimenti, e allo stesso tempo dalla tensione fra di essi. Da una parte la sua vita realizzava tanti dei desideri dell'uomo. Alessandro appariva come l'unico essere umano che era stato prossimo a raggiungere un'esistenza senza limiti: aveva oltrepassato ogni confine noto alle scoperte geografiche e trovato reami nuovi d'ogni tipo per rivendicarli a sé. Regni storici, certo, ma anche, nelle leggende, i cieli e le profondità dell'oceano; perfino, quasi, il Paradiso Terrestre. Alessandro era un visionario, spinto interiormente da un senso del destino, da una forza apparentemente sovrumana; ma anche un imbroglione consumato, che spesso si travestiva facendosi passare per uno dei suoi cortigiani e messaggeri persino a rischio della propria vita (come nel campo di Dario o nel palazzo della regina Candace). Diventò un favoloso autocrate orientale il cui minimo capriccio di bene o di male, munificamente generoso o insensatamente crudele, veniva immediatamente appagato; e tuttavia era anche un Faust *ante litteram*, che senza pace ricercava la conoscenza (e non solo il potere), che mai chiedeva all'attimo di fermarsi ma era sempre spinto, insaziabile e sublime, verso un istante ancora più perfetto. (Dronke 1997: xxi-xxii)

Ovviamente, con il paragonare Alessandro a Faust, Dronke intende tematizzare una figura tragica l'esito delle cui azioni risulta in una caduta dal proprio stato di grazia. Dunque non vi potrebbe essere modo migliore di introdurre la tradizione negativa, principalmente incentrata sui difetti, presunti o meno che siano, del Macedone:

D'altra parte, alle storie di inebrianti fantasie e di aspirazioni realizzate venivano continuamente contrapposti i racconti d'ammonimento, gli *exempla*, gli avvertimenti: Alessandro era piccolo, spesso debole, spaventato, dal carattere pieno di difetti, a volte persino pusillanime. E anche questo aspetto era benvenuto, perché era rassicurante, perché faceva apparire l'eroe non essenzialmente diverso da noi. Se il mito avesse proiettato esclusivamente l'immagine di un superuomo, non avrebbe avuto gran significato per l'uomo comune. Era perciò importante sottolineare il fatto che la caduta, la vulnerabilità, insomma la condizione esistenziale che noi stessi sperimentiamo era anche la sua, che perfino l'indomito conquistatore poteva essere umiliato, che anche il più potente degli uomini poteva morire giovane. (Dronke 1997: xxii)

Diventa così più chiaro, dunque, al prendere in esame tali osservazioni, per quale ragione Dronke concludesse la propria analisi succitata con l'affermazione per cui: "I racconti su Alessandro, dunque, quell'amalgama di mito e storia che il Medioevo ereditava dall'antichità, appagavano i desideri del sogno e il senso di sicurezza della veglia; potevano stimolare un modo avventuroso di vedere le cose, ma anche un atteggiamento moralmente prudente, forse persino un eccesso di virtù"². Non vi è dubbio che Tolkien conoscesse almeno gran parte di tali tradizioni. Infatti, nel manoscritto

² Dronke 1997, xxi-xxii.

Cotton Vitellius A xv, in cui è contenuta l'unica copia sopravvissuta del *Beowulf*, immediatamente precedente a quest'ultima opera si trova la traduzione in antico inglese della *Lettera di Alessandro ad Aristotele*, un documento che presume di attingere alla corrispondenza del conquistatore con il filosofo, e in cui vengono descritte le meraviglie dell'India. Per di più, nel corpus letterario antico inglese si trova Alessandro citato nel poema intitolato *Widsith* nonché, tre volte, nella versione antico inglese della *Lettera di Farasmene ad Adriano*, che di solito viene piuttosto intitolata *Meraviglie d'Oriente*.

Nella letteratura in medio inglese a noi pervenuta, invece, per quanto riguarda la poesia, si riscontra il romanzo in versi del XIV secolo *Kyng Alisaunder*, due frammenti di opere intitolate *The Romance of Alisaunder* e *Alexander and Dindimus*, e il romanzo allitterativo noto come *The Wars of Alexander*. In prosa abbiamo la *Prose Life of Alexander*, i *Dicts and Sayings of the Philosophers*, la traduzione in medio inglese della *Lettera di Alessandro ad Aristotele*, la versione nello stesso idioima dell'opera latina *Secretum Secretorum*, *The Secret of Secrets*, che si presume esporre i contenuti dell'insegnamento rivolto ad Alessandro da parte di Aristotele, e diverse citazioni in varie opere, come nei *Travels* di Mandeville, nella versione medioinglese di *Gesta Romanorum*, in *An Alphabet of Tales*, nella traduzione ad opera di John Trevisa del *Polychronicon* di Higden, in *The Abbreviacion of Cronicles*, e nella *Morte Darthur* di Thomas Malory. Per di più, come ci si potrebbe attendere, Alessandro è citato da tutti i maggiori poeti: Chaucer, Gower, Hoccleve e Lydgate fanno tutti riferimento alla sua figura in molteplici occasioni. Nel revival allitterativo, appare anche nella *Alliterative Morte Arthur*. In medio scozzese si trovano anche *The Buik of Alexander* e *The Buik of King Alexander the Conqueror*.

A giudicare dall'abbondante messe di riferimenti ad Alessandro nella letteratura inglese medievale, ci si potrebbe già sentire obbligati ad ammettere che Tolkien, in quanto Professore specializzato in Medio Inglese, nonché esperto in Antico Inglese, e grande conoscitore ed estimatore del *Beowulf*, sicuramente dovesse essere informato in merito all'esistenza di una tradizione l'importanza e influenza della quale sull'intera cultura europea semplicemente non è possibile sovrastimare. Come David Elton Gay si è felicemente espresso, "la leggenda di Alessandro è seconda soltanto al ciclo arturiano in quanto a diffusione popolare nel Medioevo", eppure "la leggenda di Alessandro conobbe diffusione di gran lunga maggiore del ciclo arturiano, che rimase fenomeno schiettamente legato all'Europa occidentale, mentre la leggenda di Alessandro prese piede all'interno delle culture mediorientali ed etiopiche"³ (t.d.a.).

Gli studiosi a volte devono accontentarsi di un tal genere di evidenze, che rimangono pure ipotesi anche quando la loro probabile correttezza appaia evidente, o persino incontrovertibile. Ma non così è per quanto riguarda la nostra presente indagine, dal momento che disponiamo di una dichiarazione tolkieniana che conferma esplicitamente con assoluta sicurezza la correttezza delle nostre supposizioni. Nell'intervista del 1965 alla BBC con Denys Gueroult,⁴ infatti, Tolkien dichiarò espressamente il proprio debito verso il *Romanzo di Alessandro*: i Due Alberi di Valinor, Laurelin e Telperion, descritti ne *Il Silmarillion*, per sua stessa ammissione erano infatti ispirati ai succitati Alberi del Sole e della Luna, che, si narra, Alessandro visitò durante la campagna in India.

In effetti, una tale dichiarazione avrebbe potuto sorprendere unicamente il ricercatore che non avesse avuto familiarità con l'importante libro dell'amico di Tolkien e membro degli Inklings Clive Staples Lewis, che, in *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, scrive:

Nondimeno, gran parte della geografia medievale è puramente romantica. Mandeville è un esempio

³ Gay, David Elton. 'Review: A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages'. *Journal of Folklore Research* (2012): <http://www.jfr.indiana.edu/review.php?id=1391> (visitato il 04/06/2020).

⁴ *Denys Gueroult interviews J. R. R. Tolkien* (1964), BBC Author Archive Collection: <http://www.bbc.co.uk/programmes/p021jx7j> (visitato il 04/06/2020).

estremo, ma autori ben più sobri si dedicano ugualmente alla localizzazione precisa del Paradiso. La tradizione che lo colloca nel remoto Oriente sembra far capo a un romanzo ebraico su Alessandro, scritto prima del 500, e latinizzato nel XII secolo come *Iter ad Paradisum*. (Lewis 1964: 144)

Come si è visto, il “viaggio in Paradiso” di Alessandro Magno era già citato da Dronke come esempio di realizzazione straordinaria “quasi” ottenuta dal re macedone. Il fatto che la storia e una delle opere che la raccontano venga menzionata da Lewis potrebbe già in sé bastare almeno per supporre che Tolkien fosse a conoscenza del racconto, ma non renderci la certezza assoluta. Eppure, è proprio di tale certezza che noi disponiamo, dal momento che il Professore accettò l’incarico di supervisionare, insieme a George S. Gordon, la tesi di laurea di Mary Lascelles dedicata ad *Alexander and the Earthly Paradise in Mediaeval English Writing*. La tesi venne discussa il 10 febbraio 1927⁵ e inseguito pubblicata in tre parti sulla rivista accademica *Medium Aevum* nei fascicoli 1-3 del Volume 5 nel 1936⁶.

La mia trattazione del rapporto tra la leggenda di Alessandro e Tolkien sarà divisa in tre parti. La prima tratterà l’Alessandro ‘meraviglioso’, ovvero la tradizione positiva dell’*exemplum* che esalta il grande leader come modello cavalleresco ed eroe capace di sovrumane gesta, il che favorisce la cosiddetta *imitatio Alexandri*, nonché testimone delle più incredibili meraviglie che il mondo contenga. In particolare, in tal sede mi concentrerò sulle leggende che riguardano la nascita eccezionale del conquistatore nelle loro connessioni con la cultura greca, sottolineando così un dettaglio curioso, dal sapore schiettamente tolkieniano, che pare suggerire un nesso tra Alessandro Magno e Aragorn.

Nella seconda sezione affronterò l’aspetto morale, o, volendo, moralizzante, della leggenda di Alessandro. Egli viene in tal sede assunto quale figura simbolica, un *monitus*, all’interno di un racconto che si prefigge di fare da avvertimento che scoraggi l’orgoglio, l’eccesso di ambizione, la prepotenza, nonché la cupidigia e l’avarizia. A sua volta una tale retorica sfocia nella cosiddetta *comparatio Alexandri*, ovvero l’espedito argomentativo consistente nell’evidenziare i difetti di un personaggio con il definirli sufficientemente gravi da essere paragonati alle infami pecche di Alessandro. Cionondimeno, non tutti i testi a sfondo morale e pedagogico che riguardano il Macedone lo disprezzano, tanto nelle fonti medievali quanto nelle antiche: a volte vi si osserva piuttosto un’aria malinconica, carica di nostalgia per una gloria sfumata, come avviene nei componimenti basati su quel famoso motivo dell’*ubi sunt*, tema portante nella retorica cristiana, ma tanto caro agli Anglosassoni, che Tolkien rivisita in quel di Rohan, ancora in riferimento ad Aragorn.

Infine, la terza e conclusiva sezione sarà dedicata alla fusione dei due aspetti, così che l’Alessandro meraviglioso e l’Alessandro moralizzante tornano ad essere un unico personaggio, come avviene soprattutto nelle leggende sul Paradiso Terrestre, che, come abbiamo visto, sono proprio il luogo esplicitamente riconosciuto da Tolkien stesso come tratto saliente nonché ispiratore per il suo *Legendarium*. Al loro interno la *comparatio* e la *imitatio* si dissolvono l’una nell’altra in soluzione tanto ben miscelata che è quasi impossibile riuscire ancora a distinguerle. Di conseguenza, persino la possibile associazione di Alessandro con Ar-Pharazôn e Sauron non può offuscarne i meriti più di

⁵ Scull and Hammond 2017: *Chronology* 148-49.

⁶ In seguito Tolkien e la Lascelles divennero colleghi e insieme esaminarono un altro candidato alla laurea, F.M. Whalley, in data 11 June 1953. La tesi di Whalley era intitolata *The Rise of the English Original Fairy-Story 1800-1865*. Si veda Scull and Hammond 2017: *Chronology* 412-22; anche *Reader’s Guide: Part I* 640-1. Piuttosto curiosamente, invece, l’articolo del 2001, per altri versi dettagliato, pubblicato in memoria della Lascelles nel Volume 111 dei *Proceedings of the British Academy* by opera della studiosa dell’Università di Newcastle Claire Lamont non cita affatto Tolkien, riportando il solo nome di Gordon come supervisore della sua tesi.

quanto la predetta connessione con Aragorn, e il parallelismo cristico medievale che la sottende, possa cancellarne i difetti. Al contrario, probabilmente è proprio l'ampio spettro di rappresentazioni simboliche in cui Alessandro si trova intessuto all'interno del pensiero filosofico medievale ad aver attratto l'interesse di Tolkien verso la sua figura, piuttosto che i netti lineamenti scultorei del busto del personaggio storico.

Ho già menzionato il soprannome arabo di Alessandro, Dhul'Qarnayn o 'Il Bicornè'. I Due Corni nella cultura islamica sono generalmente intesi rappresentare Oriente e Occidente, unificati dal conquistatore. Tolkien, in una famosa lettera, paragona la corona del regno unificato di Arnor e Gondor alla corona del regno unificato dell'Alto e Basso Egitto⁷. Ciò malgrado, dal momento che Arnor si colloca nel Nord Ovest della Terra di Mezzo, mentre Gondor giace a Sud Est, è difficile ritenere che l'unione di Oriente e Occidente nella vicenda di Alessandro resti faccenda totalmente avulsa. Non solo, sarebbe anche estremamente difficile individuare un simbolo migliore dei Due Corni per sottolineare il carattere ambiguo di Alessandro, divino e umano, macedone e persiano, figura storica e personaggio leggendario, modello di virtù e sinonimo di peccato, nato nella gloria e miseramente deceduto in seguito alla profezia degli Alberi del Sole e della Luna.

'Sette stelle e sette pietre'. Tolkien e l'Alessandro meraviglioso

Come già affermato, il romanzo denominato Pseudo-Callistene introdusse una versione della nascita di Alessandro in cui questi veniva ad essere, sì, figlio di sua madre, la regina Olimpia, ma per padre aveva il faraone egiziano in esilio Nectanebo anziché il suo padre storico, Filippo II di Macedonia. Il suddetto Nectanebo era nome di due faraoni a noi noti tra le dinastie d'Egitto.

Le origini di tale tradizione leggendaria sono verosimilmente da rintracciarsi nei resoconti biografici antichi su Alessandro, che testimoniavano la sua visita al tempio di Ammone dopo aver conquistato l'Egitto. All'interno del tempio, Alessandro pare incontrasse l'oracolo del dio egizio, che lo avrebbe designato figlio della divinità, come attestato nella *Vita di Alessandro* di Plutarco⁸ nonché in altre fonti⁹. Non risulta difficile immaginare come la presunta ascendenza divina di Alessandro potesse porre problemi non solo nel contesto cristiano del medioevo europeo, ma anche nella Grecia e Roma pagane, essendo entrambe culture che sottolineavano la finitezza umana in contrapposizione all'infinità divina¹⁰.

Non sorprenderebbe, allora, se l'ascrivere la paternità di Alessandro al faraone Nectanebo fosse solo un dispositivo atto a mascherare il dio egizio Ammone, la cui paternità di un uomo, per quanto un uomo fuori dal comune, avrebbe potuto essere considerata blasfemia già nel contesto pagano, senza tener conto degli autori medievali che intendevano gli dèi pagani come idoli, o persino demoni. Per quanto vi siano anche eccezioni, non è necessario distogliere troppo lo sguardo dalle consuete ipotesi sulle fonti dei personaggi tolkieniani per trovare delle analogie: ad esempio, il padre di Merlino, probabilmente divinità pagana in un perduto testo gallese, divenne un diavolo nella versione di Goffredo di Monmouth¹¹.

⁷ *Letters*, no. 211. Si è scelto di citare l'epistolario in lingua originale dal momento che entrambe le traduzioni italiane edite presentano diverse imprecisioni terminologiche.

⁸ Plutarcus, *Alexander* 27, 9.

⁹ Arrianus, *Anabasis Alexandrou* III 3,1 – 4,5.

¹⁰ Θεός δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνεται, "un dio non si mescola all'uomo" (Platone, *Symposium* 203a).

¹¹ Ciò almeno è quanto risulta ragionevole pensare Tolkien ritenesse, dal momento che lo stesso C.S. Lewis, nel romanzo *Quell'orribile forza*, fa dire a Jane per bocca del Professor Dimble: "Sì... [Merlino] è la figura veramente interessante. Che l'intero progetto sia fallito perché morì così presto? Non ti ha mai colpito il fatto che Merlino è una creazione molto strana? Non è malvagio, eppure è un mago. È ovviamente un druida; eppure sa tutto del Graal. È "il figlio del diavolo", però Layamon continua a ripetere che, dopotutto, l'essere

Analogamente, la concezione di re Artù, per come esposta da Thomas Malory, ovvero tramite unione di dubbia legittimità tra Uther Pendragon e Ygraine, donna sposata, è resa possibile unicamente grazie all'inganno operato dalla stregoneria di Merlino¹². Tale vicenda è stata supposta costituire una versione corrotta di quanto originariamente doveva essere un racconto di nascita divina (o fatata), in seguito decostruito e parzialmente umanizzato fino ad assumere la forma a noi nota¹³. Re Uther era quindi in principio un dio (o essere fatato) che concepiva Artù con una fanciulla umana, Ygraine, sua sacerdotessa (il che poi è stato corrotto in un precedente matrimonio di lei) dopo averne ottenuto il consenso (tramite inganno, si dirà dopo) perché le era apparso nella sua gloria divina (il che poi verrà "spiegato" supponendo in atto la stregoneria di Merlino).

In Tolkien, gli ovvii analoghi sarebbero i figli mezzelfi delle unioni fruttuose tra il popolo elfico e umano: Dior Aranel (il Bello), figlio di Beren e Lúthien; Eärendil il Marinaio, figlio di Tuor e Idril; Eldarion Telcontar, figlio di Aragorn e Arwen, come anche le innominate sorelle di Eldarion. I problemi che tali figli riscontrano rispetto all'eredità dei loro rispettivi reami (Doriath, Gondolin, i territori elfici rimasti alla fine della Terza Era) costituiscono un'interessante convergenza ulteriore tra le storie. Dior, il cui nome significa 'il Successore', rimase coinvolto nelle lotte nate attorno al possesso della collana Nauglafring, e solo al loro sfociare in tragedia ottiene il trono. Il figlio di Idril e Tuor non poté ereditare la reggenza di Gondolin perché la città aveva già dovuto soccombere davanti alle armate di Morgoth. Quando Eldarion, 'Figlio degli Elfi', salì al trono di Gondor, avrebbe anche dovuto essere Re degli Elfi rimasti nella Terra di Mezzo, se solo ve ne fossero ancora stati.

Com'è noto, Alessandro prese le parti di sua madre Olimpia contro il padre Filippo nel feroce alterco che seguì le seconde nozze del sovrano¹⁴. A sua volta, Re Artù poté salire al trono unicamente in virtù dell'estrazione della Spada della Rocca, eppure, persino allora, la sua legittimità venne messa in dubbio¹⁵. La paternità terrena e divina sono chiaramente in conflitto l'una con l'altra, e ciò non può che ripercuotersi sui figli.

La nascita di Alessandro venne annunciata, e accompagnata, da tutta una serie di prodigi, incluse visioni oniriche che gli interpreti di sogni dovevano sciogliere, e persino il terribile incendio che devastò il tempio di Artemide a Efeso¹⁶. Alessandro fece appena in tempo a venire alla luce prima che si diffondessero dicerie, più tardi "confermate", in merito alla sua origine divina. Sua madre Olimpia era ovviamente oggetto anch'ella di tali voci, e Plutarco riporta di una sua connessione con i culti misterici¹⁷, nonché dubbie testimonianze di un suo dormire con i serpenti¹⁸.

In tale contesto, che si presenta invece sul piano storico, almeno per quanto riguarda l'esistenza di simili voci, non pare affatto strano che leggende come la paternità di Nectanebo possano aver preso piede. La presenza di conflitti familiari, oscuramente connessi a una non meno oscura relazione della madre di Alessandro con culti la cui precisa natura è disputata da secoli, può, evidentemente, dar luogo a ogni genere di diceria. Per cui, tra le disparate meraviglie della vita di Alessandro, il primo prodigio, consistente nel carattere straordinario dei suoi natali, non appare meno sorprendente

che aveva generato Merlino non doveva necessariamente essere cattivo. Ricordi: Gran varietà di esseri dimorano nel cielo. Di questi alcuni sono buoni e altri operano il male?" (Lewis 1999: 40-41)

¹² Malory, *Le Mort Darthur* I, 2.

¹³ Tanto pare l'unica maniera di riconciliare la vicenda della concezione di Artù nel resoconto di Malory con le osservazioni avanzate da Walter Yeeling Evans-Wentz in *The Fairy Faith in Celtic Countries* (Oxford: Henry Frowde, 1911): 309, 316, secondo le quali re Artù e la sua intera corte, in realtà, erano creature fatate.

¹⁴ Plutarcus, *Alexander* 9, 5-11.

¹⁵ Malory, *Le Mort Darthur* I, 6-17.

¹⁶ Plutarcus, *Alexander* 3, 5.

¹⁷ Plutarcus, *Alexander* 2, 7.

¹⁸ Plutarcus, *Alexander* 2, 6.

dell'incontro con chissà quale mostro favoloso dell'India.

Ancor più sorprendente è però un dettaglio che fa la sua comparsa nella versione della storia di Nectanebo contenuta nella *Historia de preliis* di Leone Arciprete, risalente al X secolo. Per quanto, come si è già detto, il faraone egizio seduca Olimpia con l'inganno, in realtà lo strumento principale su cui fa leva Nectanebo per entrare nelle grazie della regina macedone è, come nel caso di Merlino con Nimue, la condivisione del proprio sapere magico. Nel paragrafo 3 del manoscritto J1, si legge:

3 (1) [Nectanebo] trasse dalla veste una splendida tavola d'ebano e avorio, lavorata a oro e argento, che conteneva tre cerchi.

(2) Il primo cerchio conteneva dodici intelligenze; il secondo conteneva dodici animali; il terzo conteneva il sole e la luna.

(3) Dopo di che aprì la conca d'avorio, e ne trasse **sette luminose stelle** che consentivano di sondare alle radici il destino e la data di nascita degli uomini, e **sette pietre scolpite che si legavano alle sette stelle**, le quali sono collocate a difesa e protezione degli uomini.¹⁹ (trad. di C. Bologna, enfasi mia)

Tolkien non menziona mai direttamente Leone Arciprete, ma era certamente a conoscenza della sua opera, dal momento che le succitate opere medioinglesi su Alessandro, intitolate *The Wars of Alexander* e *The Prose Life of Alexander*, sono adattamenti in inglese medievale. Si tratta, in entrambi i casi, della versione J3 della *Historia de preliis*²⁰, mentre *The Buik of King Alexander the Conqueror* si basa su J2²¹. Ebbene, Tolkien deve essere stato necessariamente consapevole di tale situazione stemmatica, altrimenti non avrebbe accettato di supervisionare una tesi sulla letteratura medievale su Alessandro in Inghilterra, come quella scritta da Mary Lascelles.

In effetti, nel documentare le fonti antiche della leggenda di Alessandro Magno, Lascelles scrive:

Nel decimo secolo Leone Arciprete, essendo stato inviato come ambasciatore presso Costantinopoli dal duca Giovanni di Campania, pare abbia riportato in patria una copia del romanzo greco [i.e. lo Pseudo-Callistene, n.d.t.], e che gli sia stato ordinato dal suo superiore di trasporlo in latino. Si era proposto, come afferma nel prologo, di dimostrare come vi sia un insegnamento da trarre anche nelle vite dei più eminenti pagani, e di aver scritto con questo preciso scopo la storia favolosa che pervenne alla notorietà sotto il titolo di *Historia Alexandri Magni, Regis Macedoniae, de preliis*, contratto in *Historia de preliis*. Ci volle del tempo prima che l'opera si facesse strada al di là dell'Italia – Paul Meyer pensa che non abbia raggiunto la Francia prima del XIII secolo – eppure, una volta nota, si impose al di sopra di tutte le narrazioni su Alessandro, sopravvivendo ben più a lungo del tempo della loro ribalta. I nostri romanzi di Alessandro ["nostri", i.e. medioinglesi e medioscozzesi, nota mia] sono tardi, e devono ben più a tale opera che allo scritto di Giulio Valerio, o alla sua epitome [i.e. Le altre principali versioni dello Pseudo-Callistene che hanno diffuso la leggenda di Alessandro in Europa, nota mia] (Lascelles 1936: 35, t.d.a.)

Più oltre Lascelles, in merito alle fonti di *The Buik of King Alexander the Conqueror*, afferma che il poema "deriva da due fonti distinte", una delle quali consiste nei passaggi estratti dalla versione latina del romanzo ad opera di Giulio Valerio che il *Roman d'Alixandre* francese aggiunse al materiale presente nello Pseudo-Callistene, e "l'altra, e principale fonte, la versione di Pseudo-Callistene che

¹⁹ Testo originale: "3 (1) (...) proferens de sinu suo mirificam tabulam ebeneam et eburneam, mixtam auro argentoque, continentem in se circulos tres, (2) Primus circulus continebat intelligentias XII, secundus circulus continebat et habebat animalia XII, tertius circulus habebat solem et lunam. (3) Post hec autem aperuit concam eburneam et proferens ex ea VII splendidissima astra, explorantia horas ac nativitatem hominum, et VII lapides sculptos ad VII astra pertinentes, que sunt ad custodiam hominum posita" (Leone Arciprete, *Historia de preliis* J1 3, 1-3, in Boitani et al. 1997: 52).

²⁰ Ashurst 2011: 272, 275.

²¹ Ashurst 2011: 285.

si trova nella *Historia de preliis*²². Per di più, “in un qualche tempo prima del 1450 vennero composte due traduzioni inglesi della *Historia de preliis*: una in prosa, e una in versi allitterativi²³”. Per meglio specificare, la versione in prosa è intitolata: *The Prose Life of Alexander*, mentre il poema allitterativo è denominato: *Wars of Alexander*.

Sapendo dunque che il passaggio succitato dalla versione J1 della *Historia de preliis* (ma presente anche nell’originale di Leone e nelle versioni J2 e J3) era noto a Tolkien, il seguente poema presente ne *Il Signore degli Anelli* improvvisamente assume un aspetto differente:

*Alte navi ed alti re,
Tre volte tre,
Che portaron da terre sommerse
Oltre il mare in tempesta?
Sette stelle e sette pietre
E un albero bianco.
(Il Signore degli Anelli III, xi, enfasi dell’autore)*

Come è noto da *Il Silmarillion*, il poema fa riferimento alle nove navi (tre volte tre) su cui si imbarcarono i Fedeli ai Valar (gli dèi, o angeli, della mitologia tolkieniana), guidati dai tre “alti re”, Elendil e i figli Isildur e Anarion, per sfuggire alla rovina dell’isola di Númenor, dove sorgeva il più potente regno degli Uomini, ma i cui sovrani, su istigazione dell’angelo caduto Sauron, avevano ceduto all’orgoglio per via della loro bramosia dell’immortalità, tanto forte da portarli a imbastire la più grande flotta mai vista allo scopo di invadere la terra sacra di Valinor, a ovest del mare, e impadronirsene con la forza. Guidati dai tre re, i Fedeli salparono dall’isola prima che essa fosse inghiottita dal mare su comando del Dio supremo, Eru Ilúvatar, componendo così la versione tolkieniana del mito di Atlantide.

I Fedeli di cui parla il poema, dunque, portarono con sé sulle navi “sette stelle e sette pietre / e un albero bianco”. Come è possibile a questo punto capire dal parallelismo, le sette stelle sono legate alle sette pietre da un legame divinatorio e astrologico, di modo che tramite esse, che in Tolkien sono chiamate *Palantiri*, o Pietre Veggenti, è effettivamente possibile “vedere lontano”, come afferma Gandalf, ma anche come suggerisce la parola stessa: *palan*, ‘lontano e vasto’, (*Il Silmarillion* 448) e *tir*, ‘sorvegliare, vigilare su’ (*Il Silmarillion* 451). Inoltre possono essere usate per “trasmettersi i pensieri”, dice ancora lo Stregone, dal momento che le Sette erano custodite in diversi luoghi all’interno del Reame Unificato di Arnor e Gondor, che i Fedeli poi costituirono nella Terra di Mezzo, e che finì per sconfiggere Sauron con l’aiuto di Gil-galad, concludendo così la Seconda Era del mondo.

Per capire cosa suggerisce il nesso tra i due testi è necessario contestualizzare meglio il passaggio in merito alla tavola tricerchiata di Nectanebo. La sua storia in effetti incomincia nel natio Egitto, con le premesse così narrate:

1 (2) ... Un giorno gli fu annunciato [a Nectanebo, n.d.a.] che il re dei Persiani stava per attaccarlo con un esercito possente. Lui non mosse un solo soldato, non preparò l’esercito, non tirò fuori gli strumenti militari. Si limitò a entrare da solo in una camera del suo palazzo, prese una conca di bronzo e la riempì d’acqua piovana; poi, tenendo in mano una bacchetta anch’essa di bronzo e pronunciando incantesimi magici vedeva e invocava i demoni: e grazie a quegli incantesimi riuscì a vedere in fondo alla conca piena d’acqua una flotta di navi che s’avvicinava minacciosa verso di lui.²⁴ (trad. di C. Bologna)

²² Lascelles 1936: 82.

²³ Lascelles 1936: 83.

²⁴ Testo originale: “1 (2) Quadam autem die, dum nuntiatum fuisset ei quia Artaxerses rex Persarum cum valida manu hostium veniret super eum, non movit militiam neque preparavit exercitus armatorum aut

Avvisato dagli esploratori che in effetti si avvicina un esercito immenso, composto da tutte le nazioni della Terra, al comando del re persiano (1, 4-5), Nectanebo compie un'ulteriore divinazione, scoprendo così come, in effetti, a guidare la flotta non sia in primis Artaserse, ma gli stessi dèi d'Egitto (1, 9). A quel punto si rade barba e capelli, prende oro a sufficienza e gli strumenti della sua magia, e fugge dall'Egitto, arrivando in Macedonia in abito bianco da profeta, cosa che incuriosisce la regina, sola a palazzo in assenza del re Filippo impegnato in battaglia. E così si perviene alla scena descritta, allorché Olimpia domanda a Nectanebo di conoscere la sua arte.

Anche in Tolkien, una differente flotta è tale da sgomentare chiunque la scruti: si tratta proprio della flotta di Ar-Pharazôn, re di Númenor, quando parte per Valinor, "ed ecco le flotte dei Númenórean oscurare il mare a ovest della contrada, ed erano un arcipelago di mille isole, i loro alberi una foresta montana, le loro vele un vento temporalesco, e i loro stendardi erano oro e nero" (*Il Silmarillion* 349). Nella *Historia* invece l'araldo annuncia: "O Supremo Nectanebo, Artaserse, re dei Persiani, sta piombando su di te con un numero enorme di soldati, di molte e diverse nazionalità. Ci sono i Parti, i Medi, i Persiani, i Siri, i Mesopotamici, gli Arabi, gli abitanti del Bosforo, gli Argivi, i Caldei, gli Astri, i Seriti, gli Ircani e gli Agriopagi, e infinite altre popolazioni che vengono dall'Oriente²⁵" (trad. di C. Bologna).

Pare dunque, da una comparazione dei due passaggi, che, anche se l'Egitto non è certo il riferimento di Tolkien nel costruire la sua Valinor, né Nectanebo può rappresentare i Valar, pure l'idea della fuga dinanzi a un'invasione navale, in partenza o in arrivo che sia, pare connettere in maniera singolare i due passaggi, già connessi dal legame testuale delle "sette stelle e sette pietre", instaurando un parallelismo, non necessariamente inteso consciamente da Tolkien, ma quantomeno sussistente a livello di ispirazione spontanea, tra la sorte di Nectanebo e il destino dei Fedeli, che fonderanno un grande regno atto a riunire il Nord e il Sud della Terra di Mezzo, proprio come l'esilio del faraone condurrà all'instaurazione dell'Impero Alessandrino.

E d'altronde, se l'esito finale cui approda il Reame di Arnor e Gondor è infine il ritorno del Re, cioè Aragorn, occorre ricordare anche come questi, una volta asceso al trono, porti una corona del Reame Unificato che Tolkien, nella sua corrispondenza, paragona alla corona unita dell'Alto e Basso Egitto²⁶. Non risulterà troppo azzardato, in fin dei conti, unire perciò la summenzionata immagine islamica di Alessandro con la figura di Aragorn, parlando del Bicornio di Arnor e Gondor. Dopotutto, si consideri come Aragorn accorra alla chiamata del corno di Boromir e segua il corno di Helm, difendendo entrambi Hornburg e Hornrock, mentre il suo percorso lo conduce dal Cornorosso allo Starkhorn, così da dominare anche lui, forse, entrambi i corni animali (da soffio), entrambi i corni umani (di civiltà e natura) ed entrambi i corni (montuosi) del mondo. Infine, egli suona il corno d'argento donatogli da Elrohir con cui convoca persino i morti del Dimholt, prima che suonino a festa i corni d'argento di Dol Amroth, in una Gondor inneggiante al suo ritorno.

Le tradizioni romanzesche riguardanti l'Alessandro meraviglioso partono dalla sua nascita per seguirlo lungo l'intera esistenza, dal momento che tutto ciò che riguardava la vita di un uomo così grande doveva essere notevole, e così la portata geografica delle ambientazioni come l'eccezionalità

artificia ferri, sed intravit solus in cubiculum palatii sui et apprehendit concam eneam misitque in eam aquam pluvialem et tenens in manu virgam eneam et per magicas incantationes videbat atque vocabat demones et per ipsa magicas incantationes videbat atque intelligebat in ipsa conca aqua plena classes navium, que super eum veniebant" (Leone Arciprete, *Historia de preliis J1* 1, 2, in Boitani et al. 1997: 48).

²⁵ Testo originale: "1 (4) ... 'Maxime Nectanebe, venit super te Artaxerses rex Persarum cum multitudine hostium ex plurimis gentibus. (5) Sunt ibi Parthi, Medi, Perses, Syri, Mesopotami, Arabes, <Bos>pori, Argini, Caldei, Hastrii, Serites, Yrcani atque Agriopagi et alie plures gentes de orientis partibus innumerabiles" (Leone Arciprete, *Historia de preliis J1* 1, 2, in Boitani et al. 1997: 48, 50).

²⁶ *Letters*, no. 211.

degli eventi narrati, dai gloriosi discorsi pronunciati alle gesta incomparabili che lo rendevano anche modello da emulare, in un motivo ricorrente denominato *imitatio Alexandri*.

Così, anche il meraviglioso aveva un lato morale, il che costituisce un ottimo presupposto donde muovere alla considerazione dell' Alessandro moralizzante propriamente detto, così da vedere l'altro risvolto della tela: se la figura del Macedone ispirava emulazione, tanto che anche oggi continuiamo a chiamare i nostri figli Alessandro in molte lingue, nonostante siano trascorsi quasi due millenni e mezzo dalla sua epoca, le preoccupazioni di ordine morale creavano anche un ulteriore tropo discorsivo, che viene invece detto *comparatio Alexandri*, e riguarda e tratteggia piuttosto un ritratto negativo del conquistatore della Persia.

‘Dove sono ora il cavallo e il cavaliere?’ Tolkien e l' Alessandro morale

Come si è già visto, probabilmente Alessandro venne avvelenato dai suoi stessi cortigiani nel 323 a.C. a Babilonia. Dopo la sua scomparsa, gli succedettero i Diadochi, che si combatterono l'un l'altro finché l'Impero Alessandrino venne diviso nei cosiddetti Regni Ellenistici: l'Egitto sotto i Tolomei, la Macedonia sotto gli Antigonidi, Pergamo sotto gli Attalidi e l'Impero Seleucide in Mesopotamia e Asia Centrale. Tali regni durarono circa un secolo soltanto per poi cadere sotto la dominazione romana.

Come suppongo si possa considerare ovvio, Alessandro portò con sé la fine di un'era in ogni luogo che visitò e conquistò. *Après lui, le déluge*. In Grecia, il suo dominio significò la fine delle città stato, o *poleis*, la cui ascesa aveva visto la nascita delle idee di scienza, filosofia e democrazia. In Egitto, procurò il tramonto di una tradizione che aveva innalzato le piramidi, coltivato la matematica e l'astronomia, e venerato la gloria e il culto delle dinastie faraoniche. In Persia, aveva messo in ginocchio l'impero più potente che il mondo ricordasse. Attraverso l'intero corso delle sue campagne, in generale, non vi era luogo che potesse vedere l'arrivo di Alessandro e restare immutato.

Il cambiamento è sempre difficile, specialmente per coloro che si trovavano in una posizione di maggior potere e si devono accontentare di minor rilievo. E così, Alessandro venne considerato, già da vivo, anche in una luce negativa. Ad esempio, i Greci lo vedevano come un barbaro, in quanto non volevano accettare la sua tolleranza verso i costumi stranieri. Alcuni di coloro che aveva sconfitto consideravano le sue vittorie come una punizione divina verso il loro popolo. E vi era persino chi lo accusava di essere troppo incline al bere, oppure impulsivo, o persino matto, già tra gli storici a lui contemporanei, che, inevitabilmente, selezionavano gli argomenti da portare anche sulla base delle loro condizioni socioeconomiche, perdute o acquisite, nonché delle loro affiliazioni politiche.

Fu così che divenne luogo comune persino la comparazione di personaggi ritenuti tremendamente in torto o malvagi con la figura di Alessandro, giacché da conquistatore era stato responsabile di migliaia di morti, e quindi una vera e propria calamità. Si poteva considerare qualcuno paragonabile ad Alessandro, o tale da fare il paio solo con Alessandro, oppure, nel peggiore dei casi, peggiore di Alessandro, il che significava che il male di cui si era responsabili aveva una gravità paragonabile a un genocidio. Così la cosiddetta *comparatio Alexandri* risulta simile a quanto nello slang del web dei giorni nostri viene definito, in un conio pseudolatino, “*reductio ad Hitlerum*”, ovvero l'uso di paragonare a sproposito qualcuno a Adolf Hitler per metterlo in cattiva luce²⁷.

Eppure, tali critiche erano sempre bilanciate da un grande apprezzamento nei confronti di Alessandro da parte della stessa voce critica non meno che da altre. L'unica eccezione nell'antichità è il periodo tardo romano, in cui, per bocca dello studioso di Alessandro Stoneman:

(...) troviamo, oltre ai topoi che sono stati già enumerati, e una più alta proporzione di topoi negativi in genere, quello della crudeltà. Tale aspetto diviene particolarmente preminente in Lucano e Seneca. La

²⁷ Dicendo ciò, ovviamente, non sto affatto suggerendo che Alessandro possa paragonarsi ad Hitler dal punto di vista morale.

visione degli scrittori neroniani era senza dubbio colorata dalla presentazione di sé stesso che l'odiato Nerone prospettava, come nuovo Alessandro. Così, costoro vestivano un ruolo di 'opposizione filosofica', la posizione fondamentale di Callistene. Per Lucano, Alessandro era un tiranno omicida, un 'insano re', che aveva riempito il mondo di massacri, per essere infine abbattuto dal Fato vendicatore. L'enfasi orrorifica sul massacro era condivisa dallo zio di Lucano, il filosofo Seneca. Tacito paragonava esplicitamente la morte di Germanico ad Alessandro, eppure i termini del confronto andavano in direzione di una superiorità del primo per via della sua 'gentilezza verso gli amici, moderazione nei piaceri, unicità di nozze e carenza di progenie illegittima'. In maniera implicita, Tacito attribuisce ad Alessandro i consueti vizi di irascibilità, mollezza, lussuria e incontinenza (ma non crudeltà), tanto quanto quella *temeritas* che, doveva pure ammettere, caratterizzava Germanico nondimeno. (Stoneman 2003: 336-37, t.d.a.)

Si può dunque osservare come, contrariamente a una facile impressione dovuta alla critica medievale verso Alessandro, persino l'attenzione ai difetti di Alessandro era comunque controbilanciata dagli apprezzamenti.

Gli autori medievali citavano le opere antiche che riuscivano a consultare, sebbene spesso a memoria e in maniera imprecisa. Si prenda ad esempio il chierico gallese dell'XI secolo, Walter Map:

Cesare vive nelle lodi generose di Lucano, Enea in quelle di Virgilio: molto è dovuto ai loro meriti, moltissimo alla buona volontà dei poeti. (...) Alessandro il Macedone si tormentava per la limitatezza del mondo che aveva sottomesso: e quando fu dinanzi alla tomba di Achille non si trattenne, e così sospirò: "Te fortunato, o giovane, che puoi godere d'un celebrante dei tuoi meriti sì grande" (e alludeva a Omero)²⁸. (trad. di C. Bologna)

La frase qui citata da Walter potrebbe essere stata tratta ad Arriano (*Anabasis Alexandrou* I 12, 1), Plutarco (*Alexander* 15, 4), Cicerone (*Pro Archia* 10, 24), o San Gerolamo (*Vita Hilarionis*, Prologus), e più tardi sarebbe stata promulgata dallo stesso Petrarca (*Rerum Vulgarium Fragmenta* 187). Ciò che è ancor più interessante, per quanto riguarda Tolkien, è il fatto che Walter faccia immediatamente seguire al succitato passaggio la dichiarazione per cui:

Proprio lui, Alessandro Magno, mi è testimone del fatto che **molti di coloro che meritano di vivere** ancora fra gli uomini **dopo la morte, continuano a vivere** nel modo in cui gli scrittori li hanno compresi e illustrati²⁹. (trad. di C. Bologna, neretto nostro)

L'eco tolkieniana risulta immediatamente percettibile nel dialogo tra Frodo e Gandalf nel secondo capitolo de *Il Signore degli Anelli*, allorché lo Stregone consiglia allo Hobbit:

Molti tra i vivi meritano la morte. E parecchi che sono morti avrebbero meritato la vita. Sei forse tu in grado di dargliela? E allora non essere troppo generoso nel distribuire la morte nei tuoi giudizi: sappi che nemmeno i più saggi possono vedere tutte le conseguenze. (*Il Signore degli Anelli* I, ii, neretto nostro)

Risulta stupefacente il modo in cui possono essere intese le parole di Gandalf alla luce di una simile possibile fonte. Lo Stregone potrebbe star esprimendo le idee di Tolkien riguardo la critica letteraria, sulla falsariga della sua famosa conferenza *Beowulf: I mostri e i critici*, laddove i suddetti interpreti

²⁸ Testo originale: "Cesar en Lucani, Eneas Maronis, multis vivunt in laudibus, plurimum suis meiritis et non minimum vigilancia poetarum. (...) Alexander Macedo subacti sibi mundi calumpniatus angustias, viso tandem Achillis tumulo suspirans ait: 'Felicem te, iuvenis, qui tanto frueris precone meritorum'; Homerum intelligens" (Walter Map, *De nugis curialium*, Distinctio V, Prologus, in Boitani et al. 1997: 26).

²⁹ Testo originale: "Hic magnus Alexander michi testis est, quod multi secundum scriptorum vivunt interpretacionem, quicunque meruerunt inter homines vivere post mortem" (*ibid.*).

possono ugualmente essere accusati di “distribuire la morte nei [loro] giudizi”, laddove per morte si debba intendere la mancata notorietà di un’opera meritevole di ben altro giudizio, come Tolkien chiaramente ritiene sia il caso del *Beowulf*.

Per di più, Tolkien, nel riprendere il pensiero attribuito ad Alessandro, potrebbe star dando voce al suo stesso sentire riguardo la propria opera, dal momento che scriveva *Il Signore degli Anelli* senza essere riuscito a pubblicare *Il Silmarillion*, vera opera di una vita, costantemente rimaneggiato nei più minuti dettagli, ma sempre rifiutato dall’editore finché Tolkien era in vita, per essere pubblicato soltanto postumo dal figlio Christopher nel 1977. L’idea dell’oscurità letteraria dell’*opus magna* tolkieniana era, dunque, senz’altro legata ai critici pronti a “distribuire morte nei [loro] giudizi”, nonostante, come poi da tempo abbiamo appreso, il reale merito dell’opera fosse sconfinato e il valore impareggiabile.

Pure, la malinconia e la nostalgia, il senso di *bereavement*, pervadono interamente l’atmosfera che si respira nelle opere di Tolkien, e specialmente *Il Signore degli Anelli*, opera che si muove tra gli “scorci di un’ampia storia sullo sfondo”, venendo così a possedere una “attrattiva simile a quella offerta dalla visione distante di un’isola mai visitata, o dallo scorgere le torri di una città lontana che scintillano in una foschia accesa dal sole³⁰”. Il desiderio di un passato glorioso ormai perduto è un tema comune a molte opere letterarie di ogni tempo, ma è nello specifico nel contesto del ricordo di Alessandro che nel Medioevo nasce il motivo ricorrente dell’*ubi sunt*, che Tolkien replica nella sua Rohan.

Nella *Balade Morale* di Jean Regnier, datata al XV secolo, se ne trova istanza:

*Dov’è Artù, dov’è Ettore di Troia,
Dove sono i prodi che gridarono: “Montjoie³¹”,
Carlomagno e il suo grande impero,
Dov’è Paride che gioia ebbe in amore,
Dov’è Elena, la bella semplice e gentile,
Alessandro e la sua cavalleria? (...)
Dove sono tutti? È fallita la loro potenza,
E segno zero alla fine del mio conto!³². (traduzione di M. Liborio)*

Ma già nell’*Opusculum* di Erimanno Contratto, nel X secolo, si può riscontrare lo stesso:

*Padri, parenti, figli,
fratelli, amici morti,
ricorda e non ti illudere
di vivere qui a lungo.
Guarda le tombe dei principi,
dei più potenti di un tempo,
e subito saprai cos’è
questa voluttuosa vanità.
Dove sono Nino, Arbace, Ciro,
dove ora il fiero Alessandro?
Ottaviano, Giulio
e il nostro celebre Carlo?
Dove, tutto quel superbo ardore
di tutti questi potenti?*

³⁰ *Lettere*, no. 247, citata in Tolkien, Christopher. “Introduzione”. *Racconti ritrovati* 7.

³¹ Grido di battaglia di Carlo Magno ne *La Chanson de Roland*.

³² Testo originale: “Ou est Artus, ou est Hector de Troye, / Ou sont les preux qui crierent: Montjoye, / Charlemaigné et sa grant seigneurie, / Ou est Paris qui en amours eut joye, / Ou est Helene, la belle simple et quoye, / Alexandrè et sa chevalerie / (...) Ou sont ilz tous? Leur puissance est faillie, / Et somme neant a la fin de mon compte.” (Jean Regnier, *Balade Morale* 25-30; 35-36, in Boitani et al. 1997: 478)

Certo, ognuno è ormai ridotto
a un intangibile pulviscolo³³. (traduzione di C. Bologna)

Una delle versioni più famose dell'*ubi sunt* si trova nel primo libro del *De Contempto Mundi* di Bernardo Morliacense, risalente al XII secolo:

*Magnificenza regale ti spetta, o prole filippea?
Non più elevato ti stagli, semmai minore, pure ciò scrivo.
Infatti i troni regali non sono che timidi momenti oziosi,
Mero trastullo d'un bimbo le stesse guerre e soverchi assedi.
Vide i confini del mondo, là dove primo l'uomo era nato,
Domò soldati, regnanti, e città: eppure anch'egli fu dominato.
Avento vinto ogni cosa, banale inezia infine lo vinse:
Cenere è l'uomo, quasi pulviscolo, che il vento soffia e presto disperde.
Egli fu un fiore, ora è terriccio, anche il grandissimo, anche il più forte:
Anche chi è primo nel mondo, se passa misura, l'urna già attende.
Dove sta ora tutta la gloria di Babilonia, dove il feroce
Nabuccodonosor, e la potenza di Dario, e ove Ciro?
Simili a ruote da impeto mosse, rapidamente sono trascorsi.
La fama permane, essa sola non muta: ma essi marciscono.
E dove ora il fasto, dove la corte della Gens Iulia? Spirasti, Cesare,
Persino tu, che fosti il più truce, e il più potente sull'orbe terrestre.³⁴
(Bernardus Morliacensis, *De Contempto Mundi* I, 923-38, t.d.a.)*

Ma il motivo è sia più antico, sia più largamente diffuso geograficamente. Il riscontro più vicino agli interessi tolkieniani è indiscutibilmente il poema anglosassone *The Wanderer*, datato al X secolo e preservato nell'*Exeter Book*, laddove si legge:

(85) *Ypde swa þisne eardgeard ælda
scyppend
oþ þæt burgwara breahrtma lease
eald enta geweorc idlu stodon.
Se þonne þisne wealsteal wise gepochte
ond þis deorce lif deope geondþenceð,
(90) frod in ferðe, feor oft gemon
wælsleahta worn, ond þas word acwið:
Hwær cwom mearg?
Hwær cwom mago?
Hwær cwom maþpumgyfa?*

(85) *Così il Creatore degli uomini desolò queste dimore
finché, vuota del clamore conviviale degli abitanti,
l'antica opera dei giganti stette abbandonata.
Perciò chi ha ben contemplato queste fondamenta
e profondamente consideri questa oscura vita,
(90) — saggio nell'animo — spesso ricorda dai tempi passati
tante carneficine e prorompe in queste parole :
'Dov'è andato il destriero?
Dov'è andato l'eroe?
Dov'è andato il distributore dei tesori ?
Dove sono andati gli scanni del banchetto?*

³³ Testo originale: "Patres, propinquos, filios, / fratres, amicos mortuos / memento teque hic vivere / noli diu confidere. / Sepulcra cerne principum / olim nimis praedivitem / et, quid sit haec, statim probas, / voluptuosa vanitas. / Ubi Ninus, Arbaces, Cyrus, / ubi nunc Alexander ferus? / Octavianus, Iulius / clarusque noster Karolus? / ubi omnis hic potentium / superbus ardor omnium? / certe omnis ad pulvisculum / perductus est levissimum." (Herimannus Contractus, *Opusculum* 759-774 in Boitani et al. 1997: 476).

³⁴ Testo originale: "Est tibi regia magnificentia, prole Philippi? / Non eris altior, at mentis minor hoc quoque scribi. / Huic pudor, otia, sessio, regia colla fuere; / Ludere, praelia, cunctaque moenia sponte patere. / Orbis et extima vidit, et ultima, vir fore natus, / Gentibus, urbibus, et dominantibus est dominatus. / Vicerat omnia, vincitur obvia facta secutus; / Post hominem cinis est, quasi turbinis, aura solutus. / Flos erat, est fimus ille potissimus, illeque fortis; / Vix ibi sportula plena, vel urnula, quo prius orbis. / Est ubi gloria nunc Babylonia, nunc ubi dirus / Nabuchodonosor et Darii vigor illeque Cyrus? / Qualiter orbita viribus incita praeterierunt. / Fama relinquitur illaque figitur; hi putruerunt. / Nunc ubi curia pompaque Iulia? Caesar, obisti. / Te truculentior, orbe potentior ipse fuisti." (Bernardus Morliacensis, *De Contempto Mundi* I, 923-38).

Hwær cwom symbla gesetu?
Hwær sindon seledreamas?
Eala beorht bune! Eala byrnwiga!
 (95) *Eala þeodnes þrym! Hu seo þrag gewat,*
genap under nihthelm, swa heo no wære.
Stondeð nu on laste leofre duguþe
weal wundrum heah, wyrmlicum fah.
Eorlas fornoman asca þryþe,
 (100) *wæpen wælgifru, wýrd seo mære,*
ond þas stanhleoþu stormas cnyssað,
hrið hreosende hrusan bindeð,
wintres woma, þonne won cymed,
Nipeð nihtscua, norþan onsendeð
 (105) *hreo hæglfare hælepum on andan.*
Eall is earfoðlic eorþan rice;
onwendeð wýrda gesceaft weoruld under
heofonum.
Her bið feoh læne, her bið freond læne,
her bið mon læne, her bið mæg læne,
 (110) *eal þis eorþan gasteal idel weorþeð.*
Swa cwæð snottor on mode; gesæt him sundor æt
rune.

Dove sono le gioie del convivio ?
Ah ! coppa lucente ! Ah ! guerriero in armi !
 (95) *Ah ! maestà del principe ! Com'è fuggito il tempo,*
come si è oscurato sotto l'elmo della notte, quasi che mai fosse stato !
Sulle peste degli amati guerrieri ora sta
un altissimo muro, scintillante di corpi di serpi ;
la potenza delle lance, armi assetate di stragi,
 (100) *ha rapito i nobili (glorioso fu il loro destino)*
e le bufere si scagliano contro i rocciosi declivi ;
la tormenta avvolge la terra,
 — *il terrore dell' inverno — quando l'oscurità s'avvicina*
e le tenebre calano, inviando dal settentrione
 (105) *le crudeli grandinate, per danno agli uomini.*
Tutto il regno della terra è pieno di tormenti,
i decreti del Fato sovvertono il mondo sotto il cielo.
Qui la ricchezza è fuggevole, qui fuggevole è l'amico,
qui l'uomo è fuggevole, qui fuggevole è la donna.
 (110) *Tutta la distesa della terra diverrà desolata'.*
Così parlava il savio ; egli sedeva in disparte assorto nei pensieri.³⁵

Non solo, tale poema era noto a Tolkien in quanto esperto di anglosassone, ma gli era particolarmente caro, in quanto lo scelse, insieme al componimento in Quenya *Ai laurië lantar*, declamato da Galadriel ne *Il Signore degli Anelli*, per chiudere il suo discorso di commiato all'Università di Oxford (la "venerabile fondazione" subito menzionata):

Se quindi esamino con comprensione questa venerabile fondazione, essendo ora io stesso fród in ferðe [maturo interiormente, n.d.a.], sono spinto a esclamare:

Hwær cwom mearg? Hwær cwom mago? Hwær cwom maþþumgyfa?
Hwær cwom symbla gesetu? Hwær sindon seledreamas?
Eala beorht bune! Eala byrnwiga!
Eala þeodnes þrym! Hu seo þrag gewat,
genap under nihthelm, swa heo no wære !
 (Dov'è andato il cavallo, dove il giovane cavaliere? Dov'è ora colui che distribuisce i doni ?
 Dove sono andati i posti al festino? Dove i lieti suoni nella sala?
 Ahimé il calice chiaro! Ahimé il cavaliere e la sua cotta di maglia!
 Ahimé la gloria del re! Come è sparita quell'ora,
 scura nelle ombre della notte, come se mai fosse stata!)
 Ma questa è «Lingua».
 Ai! laurië lantar lassi surinen!
 Yéni ùnótímë ve ramar aldaron!
 Yéni ve lintë yuldar vànier
 Si man iyulma nin enquantuwa ?
 (Ahimé! Come oro cadono le foglie nel vento!
 Anni innumerevoli, come le ali degli alberi!
 Gli anni come rapidi sorsi di vino sono trascorsi
 e adesso chi riempirà di nuovo la coppa per me?) (Il medioevo e il fantastico 338-39)

³⁵ Trad di A. Ricci in Id., *L'elegia pagana anglosassone*. Firenze: Sansoni Editore, 1921: 95, 97.

Quando Aragorn, Gimli e Legolas sono prossimi a Meduseld, nel sesto capitolo de *Le Due Torri*, Estel canta:

*Dove sono cavallo e cavaliere? Dov'è il corno dal suono violento?
Dove sono l'elmo e lo scudiere, e la fulgida capigliatura al vento?
Dov'è la mano sull'arpa, e il rosso fuoco ardente?
Dov'è la primavera e la messe, ed il biondo grano crescente?
Son passati come pioggia sulla montagna, come raffiche di vento in campagna;
I giorni scompaiono ad ovest, dietro i colli che un mare d'ombra bagna.
Chi riunirà il fumo del legno morto incandescente?
Chi tornerà dal Mare e potrà mirare il tempo lungo e fuggente?*³⁶ (*Il Signore degli Anelli III, vi*)

Per di più, Gandalf rivela ad Aragorn che deve istruirlo nel modo che segue:

*Elessar, Elessar, dove sono adesso i Dúnedain?
Perché sogliono i tuoi errar così lontani?
È ora che i Perduti si facciano avanti,
Che arrivino i Grigi Compagni dal Nord su cavalli fumanti.
Ma buio è il sentiero ove dovrei camminare,
I Morti guardan la strada che porta sino al Mare.*³⁷ (*Il Signore degli Anelli III, v*)

Il brano recitato da Aragorn è, com'è noto, la rielaborazione tolkieniana del passaggio di *The Wanderer*³⁸. Per quanto, nel primo caso, la resa "cavaliere" costituisca una variazione dall' "eroe" di Ricci, e (lievemente) dal "giovane cavaliere" ("young rider"³⁹) del commiato accademico. Ma in Lee 2009⁴⁰: 196 si elencano le rese di Tolkien "rider" e "knight", entrambe tradotte in italiano "cavaliere", sebbene nel primo caso nel senso di "uomo a cavallo", nel secondo di "iniziato alla cavalleria". Sembrerebbe, pertanto, che non sia necessario trovare altra fonte. Eppure, proprio perché Tolkien è così interessato alla cultura anglosassone, al senso di caducità che la permea senza indulgere nella disperazione, e dunque al motivo dell'*ubi sunt* che vi si affaccia ripetutamente, risulta evidente come fosse consapevole del rilievo che ciascuno dei più grandi nella storia dell'Occidente antico, e Alessandro in particolare, detenesse al suo interno.

L'interesse tolkieniano cui faccio riferimento è testimoniato soprattutto in *Beowulf: I mostri e i critici*:

Il suo autore è ancora interessato in primo luogo all'uomo sulla terra, e rielabora in una nuova prospettiva un vecchio tema: che l'uomo, ogni uomo e tutti gli uomini, e tutte le opere degli uomini devono morire. È un tema che nessun cristiano deve disprezzare. E tuttavia questo tema non sarebbe stato trattato in un modo simile, se i tempi pagani non fossero stati ancora così vicini. L'ombra della loro disperazione, anche se solo come stato d'animo, come intensa emozione di rimpianto, è ancora presente. In questo mondo si sente profondamente il valore del coraggio sconfitto. Non appena il poeta guarda indietro nel

³⁶ Testo originale: "Where now the horse and the rider? Where is the horn that was blowing? / Where is the helm and the hauberk, and the bright hair flowing? / Where is the hand on the harpstring, and the red fire glowing? / Where is the spring and the harvest and tall corn growing? / They have passed like rain on the mountain, like a wind in the meadow; / The days have gone down in the West behind the hill into shadow. / Who shall gather the smoke of the dead wood burning, / Or behold the flowing years from the Sea returning?" / (*The Lord of the Rings III, vi*).

³⁷ Testo originale: "Where now are the Dúnedain, Elessar, Elessar? / Why do kinsfolk wander afar? / Near is the hour when the Lost should come forth, / And the Grey Company ride from the North. / But dark is the path appointed for thee: / The Dead watch the road that leads to the Sea." / (*The Lord of the Rings III, v*).

³⁸ Si veda ad esempio Shippey, Tom. *La via per la Terra di Mezzo*. Genova-Milano: Marietti, 2005: 189.

³⁹ Tolkien, John Ronald Reuel. *The Monsters and the Critics and other essays*. Ed. C. Tolkien. London: Harper Collins, 2006: 239.

⁴⁰ Lee, Stuart D. "J.R.R. Tolkien and *The Wanderer*: from Edition to Application". *Tolkien Studies*. Vol. 6. 2009.

passato, contemplando la storia dei re e dei guerrieri nelle antiche tradizioni, vede che tutta quella gloria (o, come potremmo dire, “cultura” o “civiltà”) finisce nell’oscurità. (*Il medioevo e il fantastico*. Milano: Bompiani, 2003: 52)

Tolkien ritiene che il tema cardine del poema anglosassone, come già nel caso di *The Wanderer*, sia la caducità del mondo e dell’uomo, e, in particolare, la vanità delle umane imprese, anche le più gloriose. Ciò riguarda “l’uomo, ogni uomo e tutti gli uomini, e tutte le opere degli uomini”. Come si può vedere, sebbene l’autore non menzioni Alessandro, non per questo ritiene di escluderlo (come nessun altro, d’altronde). E, riguardo a ciò, i “tempi pagani” a cui fa riferimento Tolkien non sono soltanto geograficamente collocati in Britannia, né nel Nord Europa, ma riguardano un’estensione territoriale ben più vasta, dal momento che poco di seguito tratta la somiglianza tra l’*Eneide*, assunta quale esempio della poesia classica greca e latina, e il *Beowulf*:

Possiamo quasi dire che il poema era (in una direzione) ispirato da un dibattito che si protraeva da lungo tempo e sarebbe continuato in seguito, e che fu uno dei principali contributi alla controversia: dobbiamo o no abbandonare alla perdizione i nostri antenati? Che vantaggio avrà la posterità a leggere le battaglie di Ettore? *Quid Hinieldus cum Christo?* [“Che ha a che fare Ingeld con Cristo?”]. L’autore del *Beowulf* illustrò il valore permanente di quella *pietas* che fa tesoro delle memorie degli sforzi dell’uomo nell’oscuro passato uomo caduto e non ancora salvato, disgraziato ma non detronizzato. (...) Si è pensato che l’influenza dell’epica latina, e specialmente dell’*Eneide*, sia percepibile nel *Beowulf*, e che ciò costituisca una spiegazione necessaria, anche se solo per quanto concerne l’entusiasmo dell’emulazione, dello sviluppo nell’antica Inghilterra del poema lungo e ricercato. In singoli punti, naturalmente, appare una certa somiglianza fra l’opera maggiore e la minore, somiglianza che appare evidente se l’*Eneide* e il *Beowulf* vengono letti congiuntamente. Ma i passi secondari in cui si può percepire una imitazione o una reminiscenza virgiliana sono di lieve importanza, mentre la reale somiglianza fra le due opere è più profonda, e dovuta a certe qualità degli autori, indipendentemente dal fatto che l’anglosassone abbia o non abbia letto Virgilio. Ed è questa somiglianza profonda che fa suonare simile quanto appartiene ai contenuti inevitabili della poesia umana, o alle accidentali congruenze di tutti i racconti. Abbiamo il grande pagano sulla soglia del cambiamento epocale, e il grande (benché minore) cristiano che, nei suoi luoghi e nei suoi tempi, è appena oltre questa soglia e guarda indietro: *multa putans sortemque animo miseratur iniquam* [“pensando a molte cose, e deplorando nell’animo l’ingiusta sorte”]. (*ibid.* 53-54)

La “somiglianza profonda” riscontrata da Tolkien, dunque, è da intendersi nell’esperienza umana che vive il fallimento e la fine anche delle cose più grandi esistenti nel mondo, e di conseguenza desidera preservarne la memoria, carica di nostalgia. Tolkien rileva come: “In effetti la vera somiglianza fra l’*Eneide* e il *Beowulf* sta nella costante presenza di un’antichità fitta di storie, insieme con ciò che naturalmente l’accompagna, una salda e nobile malinconia” (*ibid.* 54, n. 28).

La preoccupazione di Tolkien è la preservazione del ricordo, e del ricordo fedele alla memorabilità e alla grandezza dell’opera e dell’autore. Alle spalle del *Beowulf*, come dell’*Eneide*, si estende la macchia con le sue rovine dei poemi perduti di un tempo, allo stesso modo in cui Alessandro si trovò davanti la tomba di Achille, ma anche non diversamente dalle vestigia tra cui si aggira l’io lirico di *The Wanderer*, e così sarà con le foglie d’oro di Lórien, o con “il biondo grano crescente”, e in generale con tutti “gli scorci di un’ampia storia sullo sfondo”. Non può che risultarne che il destino di un’opera letteraria nell’apprezzamento, nella memoria, e nella semplice sopravvivenza, possa essere considerato analogo alla morte, e alla fama che la supera, buona o cattiva, e persino al destino ultraterreno dei mortali.

In effetti, già una trentina d’anni prima del suo discorso di commiato, Tolkien aveva commentato l’*ubi sunt* di *The Wanderer*:

Meritatamente famoso. Una delle migliori espressioni di tale motivo in letteratura . . . non si ricava molto dalle argomentazioni degli studiosi se sia motivo natio o importato. Si potrebbe dire che sia un

motivo umano! ... E la domanda: “dove sono?” riferita ai defunti è stata domandata (come è logico attendersi) in molte lingue⁴¹ (A 38, f. 36V⁴², cit. in Lee 2009: 189. t.d.a.)

Sembrerebbe che Tolkien preferisse tale istanza del motivo a tutte le altre, precisamente per la ragione che esso non menziona alcun personaggio storico in particolare, ma si limita a un vago “cavallo” e “cavaliere”. L'impressione viene rinforzata dalla lettura di un più tardo commento del periodo 1964-65:

[l'] Errante, e [il] Navigatore sembrano avere a che fare con “tipi” senza nome. Di sicuro nessun nome viene esplicitato. Ma i “tipi” derivano dagli individui, tanto noti espressamente quanto desunti dai resoconti e dalle storie, e perciò non è affatto sicuro che tali frammenti, o quantomeno il materiale che essi adattarono, non avessero in un certo momento costituito un riferimento riconoscibile a qualche reale personaggio storico che fosse possibile nominare: ad esempio, *Seafarer* a un marinaio avventuriero, un sorta di Ulisse nordico in vecchiaia: *Wanderer* a un esiliato sopravvissuto a un disastro nazionale, unico campione tra i *gesipas*⁴³ del sovrano a scampare all'eccidio⁴⁴ (A30, f. 152, cit. in Lee 2009: 199, t.d.a.)

Dunque, si può ragionevolmente ritenere che il “cavaliere”, come già “Errante” e “Navigatore”, costituisca un “tipo” senza nome, e in effetti anche in tal caso “di sicuro nessun nome viene esplicitato”. Eppure, come rileva Tolkien: “i ‘tipi’ derivano dagli individui, tanto noti espressamente quanto desunti dai resoconti e dalle storie”, ne consegue come non sia “affatto sicuro che tali frammenti, o quantomeno il materiale che essi adattarono, non avessero in un certo momento costituito un riferimento riconoscibile a qualche reale personaggio storico che fosse possibile nominare”.

Volendo azzardare qualche speculazione sull'identità del personaggio, o piuttosto sulla possibilità di rintracciarla, unico elemento aggiuntivo che ci viene offerto è il “cavallo” che lo accompagna, che indubbiamente favorisce l'idea del *rider*, appunto, su quella del *knight*, per quanto anche il *knight* si accompagni tradizionalmente alla sua cavalcatura. Eppure, sorgono delle difficoltà in entrambi i casi.

Il *knight*, ovvero il cavaliere come iniziato alla cavalleria, è figura la cui costituzione inizia a delinearsi storicamente all'interno dell'Impero carolingio nel IX secolo⁴⁵, che risulta altresì l'epoca di probabile datazione del poema *The Wanderer*. La cronologia dunque non pare permettere l'attribuzione di un tale significato. Per di più, proprio come il termine *mag* impiegato dal poeta anglosassone, la versione antico inglese di *knight*, ovvero *cniht*, originariamente significava “bambino, fanciullo, figlio, ragazzo, adolescente”, come si trova nel *Bosworth-Toller Anglo-Saxon Dictionary*⁴⁶, che riporta le glosse in latino *puer, adolescens*, e al plurale *puberes*, e solo più tardi venne a significare “cavaliere”, ovvero servitore del re, passando attraverso una fase intermedia in cui aveva assunto il significato di “servitore, soldato, seguace”, riferito come il succitato *gesipas* ai facenti parte il *comitatus* regio.

⁴¹ Testo originale: “Deservedly famous. One of the best expressions of this motive in literature . . . we do not gain much from the argument of scholars as to whether it is a native or a learned motive. We might say it is a human motive!... And the question ‘where are’ of the departed has been asked (as one might expect) in many languages”. (A 38, f. 36V, cit. in Lee, Stuart D. ‘J.R.R. Tolkien and *The Wanderer*: from Edition to Application”. *Tolkien Studies*. Vol. 6. 2009: 189).

⁴² Il riferimento si rivolge ai manoscritti inediti custoditi nella sala Modern Manuscripts della Bodleian Library, Università di Oxford. Ogni materiale citato di tale provenienza è sotto il copyright del Tolkien Trust (2009).

⁴³ Antico inglese: letteralmente “seguaci”, ma è termine tecnico per riferirsi ai membri del *comitatus* regale.

⁴⁴ Testo originale: “[the] Wanderer, and Seafarer all seem to be concerned with nameless ‘types.’ No names are at any rate mentioned. But ‘types’ are derived from individuals, known by expression or from report and story, and it is by no means certain that these pieces had not, or at least that the material they adapted had not, at one time recognizable references to actual named figures of story: \e.g./ *Seafarer* to a mariner-adventurer a northern Ulysses-like character in his old age: *Wanderer* to an exile-survivor of a national disaster, sole champion of a King’s *gesipas* to escape” (A30, f. 152, cit. in Lee 2009: 199).

⁴⁵ Enciclopedia Treccani Online, ‘Cavalleria e cavalieri’. http://www.treccani.it/enciclopedia/cavalleria-e-cavalieri_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (visitato il 04/06/2020).

⁴⁶ <http://www.bosworthtoller.com/041955> (visitato il 04/06/2020).

La storia del termine è ben riassunta da Jackson:

La relazione intercorrente tra i termini *ritter* e *kneht* è complessa e dinamica, arrivando a toccare alcuni punti centrali nella storia terminologica e sociale della cavalleria. La parola *kneht*, inglese *cniht*, è di origine oscura, e comune alle lingue germaniche occidentali. Le sue prime attestazioni in antico inglese e antico alto tedesco indicano il significato primario di 'ragazzo', 'giovine', 'fanciullo', come significato primario, ma il termine venne presto associato al servizio, arrivando a indicare 'servitore', 'attendente', e nello specifico in rapporto al servizio militare. In Inghilterra *cniht* dimostra uno sviluppo semantico caratterizzato da un'ascesa sociale, dal momento che dopo la conquista normanna venne impiegato come equivalente del francese *chevalier*, di modo che la parola *cniht* allora assunse connotazioni aristocratiche, proprio come il latino *miles* e i termini volgari continentali *chevalier* e *ritter*, sicché i suoi originali significati più umili e infantili dovettero trasferirsi ad altre parole. Sembra vi sia stata una competizione tra *cniht* e *ridere* per detenere il significato militare di 'cavaliere' nell'Inghilterra del primo dodicesimo secolo, dal momento che entrambi i termini compaiono nella *Anglo-Saxon Chronicle*. (Jackson, William Henry. *Chivalry in Twelfth-century Germany: The Works of Hartmann Von Aue*. Cambridge: D.S. Brewer, 1994: 50, t.d.a.)

Diventa così facilmente comprensibile la ragione per l'indecisione di Tolkien tra la resa "rider", oppure "knight", o ancora "young rider". D'altronde, anche nel Basso Medioevo, quando ormai la cavalleria diviene istituzione riconosciuta e consolidata, il futuro cavaliere doveva tradizionalmente incominciare l'apprendistato in tenera età, servendo da valletto dai 7 ai 14 anni (età indicative), per poi diventare scudiero, o "squire", tra i 14 e i 21, quando, se degno, avveniva l'investitura cavalleresca propriamente detta⁴⁷.

E, infatti, Tolkien fa recitare ad Aragorn una riproposizione del motivo di *The Wanderer* in cui opta per "cavaliere", senza riferimenti all'età, ma subito spiega come i versi nella tradizione di Rohan facciano riferimento a Eorl il Giovane, il che di nuovo può essere considerato una sorta di riconoscimento delle originarie implicazioni di *cniht* e di *mago*, termine espressamente presente nel testo. Anche se forse ciò pare contraddire quanto Tolkien afferma circa l'universalità del riferimento nel motivo *ubi sunt*, in realtà, invece, è proprio una chiara conferma delle sue considerazioni.

Dunque parrebbe che non sia necessario riferire "cavallo" e "cavaliere" di *The Wanderer* ad Alessandro e Bucefalo, ma piuttosto a qualche oscuro giovane eroe delle leggende germaniche, il cui nome magari non sapremo mai, e che Tolkien ricostruisce nella figura di Eorl il Giovane di Rohan.

In maniera per certi versi analoga, uno scrittore cattolico ben noto a Tolkien, Gilbert Keith Chesterton, nel suo poema del 1911 *The Ballad of the White Horse* ("La Ballata del Cavallo Bianco"), aveva ipotizzato la storia della battaglia di Ethandune combattuta da re Alfredo il Grande contro gli invasori vichinghi, nelle vicinanze dell'antico cavallo bianco di Westbury.

Il poema di Chesterton è anch'esso una meditazione sul tema della transitorietà della vita terrena, che trova un senso unicamente nella fede in una dimensione trascendente, di cui si fa simbolo la visione di Maria Vergine che appare al re anglosassone. Gli apparenti echi tolkieniani dei motivi presenti nella ballata chestertoniana furono osservati già nel 1974 da Christopher Clausen⁴⁸, sebbene egli manchi di osservare quanto Tolkien afferma nelle sue lettere (comprensibilmente, essendo allora l'epistolario inedito).

Infatti, nell'aviogramma 80 a Christopher Tolkien, datato 3 settembre 1944, sebbene nel contesto di fine guerra, Tolkien pare riconsiderare il suo precedente apprezzamento di tale opera di Chesterton, dicendo di non riuscire più ad apprezzarne il finale:

P[riscilla] ... si sta aprendo la strada attraverso *The Ballad of the White Horse* durante molte tra le ultime notti; e i miei sforzi di spiegarle le parti più oscure mi hanno convinto che non è così pregevole quanto pensavo. Il finale è assurdo. Neanche il brillante effetto e il bagliore delle scelte lessicali ed espressive (quando in effetti

⁴⁷ Enciclopedia Treccani Online, 'Cavalleria e cavalieri'. http://www.treccani.it/enciclopedia/cavalleria-e-cavalieri_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (visitato il 04/06/2020).

⁴⁸ Clausen, Christopher. 'Lord of the Rings' and 'The Ballad of the White Horse'. *South Atlantic Bulletin*, Vol. 39, No. 2 (May 1974): 10-16.

è riuscito, e non è soltanto colore e rumore) può camuffare il fatto che G.K.C. non aveva la benché minima idea di cosa fosse il Nord, tanto pagano quanto cristiano. (*Lettere*, no. 50, t.d.a.)

Qualsiasi sia il pensiero di Tolkien riguardo il finale, ovvero l'ottavo canto, che peraltro, come sottolineava Clausen, è intitolato "The Scouring of the Horse" (letteralmente: "La strigliatura del cavallo"), così come il capitolo de *Il Signore degli Anelli* in cui gli Hobbit rientrano nella Contea si intitola "The Scouring of the Shire" (letteralmente: "La strigliatura della Contea"), resta comunque da dire che il fulcro dell'opera chestertoniana è piuttosto da collocarsi nel canto settimo, e precisamente nelle prime strofe. Il canto, intitolato "Ethandune: The Last Charge" ("Ethandune: L'ultima carica"), si apre con i versi:

*Lontan tra i colli del Cavallo Bianco
Un bimbo solo fu da tedio mosso:
Per ingannare il tempo fè un trastullo
E calmo l'erba svolse dal suol brullo
E pose insieme ciascun sasso grosso.
Oggi e in eterno su quel verde bordo,
Ove la bianca calce tocca l'erba,
Il bimbo ancora gioca, sol, divino,
Come in battaglia gioca 'l bel bambino
Su sabbia ultima ch' il flutto serba,
Ch'ei solo sa pur quanto sia cosa alta
Mera scission ciascuna, quanto è vero,
Ignota all'uomo cui resti insondato,
Di quel mattino in cui il Sommo Increato
Da terra l'onde in mar scisse, il mistero.
E così per le lunghe ore infantili
Come per giorni quei alzò torre invano
Pietra su pietra alzò, fondò città,
E pietra su pietra ogni crollava già,
Eppure mai si fermò la sua mano.
E i re scarlatti su torri di guerra,
E i santi cui gotica guglia serra,
E gli eremiti sui lor nivei picchi,
E quegli eroi cui pira ardetta in terra,
Ed i patrioti ch' in gran pompa regia
Pel borgo allegro vanno a farsi vanto,
E allungan mani, brama ed ambizione,
Nella ricerca dell'alta stazione
Dove sul Tempo il bimbo ottien ragione
Sui colli del Cavallo Bianco in canto,
Ben tale fu di re Alfredo la stazza
Alché si faccia ben bene attenzione;
Ché tra ogni uomo, sia gentil, marrano,*

*Quei dal bambino fu meno lontano
Che su ogni pietra un'altra pietra pone.
Chè Eldred pugna diè da braccio franco
Che si ritiri tosto che abbia ucciso;
E Marco combatté perché ogni ferro
Recare debba il nome Roma inciso;
E Colan diè battaglia doppiamente,
Col core tristo allegro del suo fuoco;
Ma Alfredo solo armi portò sì serio
Quanto un fanciullo intento al proprio
giuoco.
E vide ruota svelta e opra ben disfatta,
E il senso di ogni cosa a lui fu scorto;
Ed il suo cuore ornato di vittoria,
Eppur sì umile quale sconforto.
Perciò nessuno ora ricorda Marco,
Che pur fu prode e di parola saggia;
Perciò di Colan il sepolcro è ignoto,
E tomba d'Eldred non più croce omaggia.
I loro grandi spiriti il vento spazzò,
Ché non hanno racconti nè una tomba;
E Alfredo nato a Wantage d'Inghilterra
Resterà re finché squilli la tromba
Giacché delle paure in selva oscura,
Siccome di marosi fresca brezza,
Ei fu raggiunto da innocente antico
Che polvere sa far d'ogni grandezza.
E come il bimbo cui cada la pietra,
Già tosto la raccoglie ad ogni ora,
Così viene la pioggia e la rovina,
Siccome ruota che avanti cammina,
Eppur come ginestra o felce china
Ei vita nuova ricomincia ancora⁴⁹. (t.d.a.)*

⁴⁹ Testo originale: "Away in the waste of White Horse Down / An idle child alone / Played some small game through hours that pass / And patiently would pluck the grass, / Patiently push the stone. / On the lean, green edge for ever, / Where the blank chalk touched the turf, / The child played on, alone, divine, / As a child plays on the last line / That sunders sand and surf. / For he dwelleth in high divisions / Too simple to understand, / Seeing on what morn of mystery / The Uncreated rent the sea / With roarings from the land. / Through the long infant hours like days / He built one tower in vain — / Piled up small stones to make a town, / And evermore the stones fell down. / And he piled them up again. / And crimson kings on battle-towers, / And saints on Gothic spires, / And hermits on their peaks of snow, / And heroes on their pyres, / And patriots

Risulta del tutto evidente come Chesterton facesse sua in tale componimento la tematica della transitorietà del mondo e della vanità delle azioni degli uomini che è il preciso argomento sollevato nel motivo dell'*ubi sunt* riscontrato in *The Wanderer* e che compare in gran parte della poesia anglosassone, in maniera preponderante persino rispetto all'importanza che il tema ha in generale nel Cristianesimo delle origini e dell'Alto Medioevo.

Ma lo speciale rilievo che ha tale brano, al di là di molte diverse considerazioni che pure sarebbe possibile muovere, risiede soprattutto nel passaggio relativo a re Alfredo il Grande di Inghilterra e ai suoi sodali in battaglia, il cui nome e identità è completamente frutto della fantasia di Chesterton nella forma di un sassone chiamato Eldred, un romano di nome Marco e un irlandese denominato Colan.

Il fatto che Chesterton, paradossalmente, ne canti le gesta, chiamandoli per nome, ma avvisandoci che i loro nomi e il ricordo delle loro imprese non è sopravvissuto, tematizza esattamente quanto Tolkien esprime in merito al "tipo" e all'"individuo". Eldred, Marco e Colan rappresentano esattamente dei "tipi", sullo sfondo dei quali si staglia la figura imponente dell'unico carattere dotato di individualità, ovvero Alfredo, la cui unicità si basa proprio sulla sua accettazione del profilo transeunte di tutto ciò che è umano, e terreno, in generale, e quindi logicamente del proprio stesso essere a sua volta un "tipo".

Da un lato Chesterton risale dal "tipo" di Eldred, Marco e Colan alla ricostruzione della loro identità, fittizia o meno, dall'altro però anche Alfredo è soggetto alla stessa ricostruzione, sebbene in tal caso fondata nella realtà storica del re anglosassone, da cui il "tipo" stesso del regnante cristiano saggio e giusto viene estrapolata.

Dunque, il personaggio di Alessandro, che da diversi autori cristiani, pur essendo pagano, era inquadrato in luce positiva, giunge a corrispondere proprio allo stesso tipo di Alfredo, se non in santità, come modello da imitare (analogamente alla *imitatio Alexandri*); eppure, al contempo egli è come Eldred, Marco e Colan, personaggi che nella versione chestertoniana, paradossalmente, sono sopravvissuti, anche nel ricordo, meno a lungo dei loro stessi nomi, in quanto non esistono come individui in senso proprio, ma solo come specchio di paragone contro cui rilevare la bontà o meno della persona altrui (come avviene nella *comparatio Alexandri*).

Se, in epoca anglosassone, la cultura germanica aveva da mescolarsi non solamente con la matrice cristiana, ma anche con la classicità greca e latina, così come Tolkien rileva quando definisce il Navigatore "una sorta di Ulisse nordico", è proprio in ragione del concetto tolkieniano di "tipo" che, senza voler negare il possibile riferimento del "cavaliere" con il suo "cavallo" a un qualche personaggio innominato di origine germanica noto ai lettori anglosassoni, è possibile pensare che, alle spalle di un simile riferimento, si collochi pure la figura di Alessandro Magno, il cavaliere per eccellenza, che domò il suo destriero Bucefalo, e che già il tedesco *Vorauer Alexander* (XI-XII secolo),

riding royally / That rush the rocking town, / Stretch hands, and hunger and aspire, / Seeking to mount where high and higher, / The child whom Time can never tire, / Sings over White Horse Down. / And this was the might of Alfred / At the ending of the way; / That of such smiters wise or wild, / He was least distant from the child, / Piling stones all day. / For Eldred fought like a frank hunter, / That killeth and goeth home; / And Mark had fought because all arms / Rang like the name of Rome. / And Colan fought with a double mind, / Moody and madly gay; / But Alfred fought as gravely / As a good child at play. / He saw wheels break and work run back, / And all things as they were; / And his heart was orb'd like victory, / And simple like despair. / Therefore is Mark forgotten, / That was wise with his tongue and brave; / And the cairn over Colan crumbled, / And the cross on Eldred's grave. / Their great souls went on a wind away, / And they have not tale or tomb; / And Alfred born in Wantage / Rules England till the doom. / Because in the forest of all fears, / Like a strange fresh gust from sea, / Struck him that ancient innocence / That is more than mastery. / And as a child whose bricks fall down, / Re-piles them o'er and o'er; / Came ruin and the rain that burns, / Returning as a wheel returns, / And crouching in the furze and ferns / He began his life once more" (Chesterton, Gilbert Keith. *The Ballad of the White Horse*. New York: John Lane Company, 1921: 99-101).

una delle versioni dell'*Alexanderlied*, definisce *gut kneht*⁵⁰, in senso militare.

Come a suo tempo già evidenziato da Shippey⁵¹, e ripreso da Honegger e Thijs Porck⁵², gli Anglosassoni restano un popolo germanico che, a differenza dei Goti, e pur conoscendo e allevando i cavalli, non li utilizzavano in battaglia, o meglio, utilizzandoli poco a scopi bellici. In questo senso, il riferimento a un "rider", oppure a un "knight" che debba presupporre "mounted", se declinato in senso militare, risulta difficilmente comprensibile a meno che non faccia riferimento a qualcosa di estraneo alla cultura specificamente anglosassone, germanico o classico che sia.

Per approfondire, è d'uopo rivolgersi all'edizione critica di *The Seafarer* a cura di Ida Gordon, la moglie di quell'Eric Valentine Gordon che aveva collaborato con Tolkien alla stesura dell'edizione di *Sir Gawain and the Green Knight* pubblicata nel 1925, e che in seguito, sempre insieme a Tolkien, si era accinto proprio a un'edizione di *The Wanderer* e *The Seafarer*, rimasta inedita fino alla morte precoce di Eric stesso, e quindi ereditata in curatela dalla consorte, che decise di occuparsi solamente del secondo dei due poemi e poté contare sull'assistenza di Tolkien⁵³.

L'edizione di Ida Gordon è importante perché, sebbene non si possa accertare con assoluta sicurezza che quanto riportato corrisponda pedissequamente al pensiero tolkieniano, cionondimeno è sicuro che Tolkien fosse a conoscenza del dibattito nel merito del quale la Gordon si pronuncia. In particolare, Tolkien da studioso di anglosassone non può non essere stato al corrente della ricerca delle fonti del motivo *ubi sunt*, dal momento che egli stesso vi si è ripetutamente soffermato.

Importante ricordare quanto la Gordon afferma:

Ancora altre influenze letterarie hanno contribuito alla creazione di *The Seafarer*. Come *The Wanderer*, nel suo impiego della forma elegiaca a scopo omiletico segue per certi versi l'esempio della prima elegia cristiana latina, tanto che nell'ultima parte del poema se ne riscontra speciale rassomiglianza con certa poesia scritta in Gallia nel sesto secolo. Si può paragonare, ad esempio, i versi 80-90 di *The Seafarer* e 92-95 di *The Wanderer* con i versi scritti da Venanzio Fortunato sulla vanità del potere e della gloria terreni: *Tempora lapsa volant . . . Quid sunt arma viris? Cadit Hector et ultor Achilles . . .* E similarità ancora più strette con *The Seafarer* si riscontrano nel *De Vanitate et Miseriae Vitae Mortalis* e *Ad Hunaldum Epistola* di Colombano. Questi poemi contengono un numero significativo di concetti che appaiono nella seconda metà di *The Seafarer*: (...) Tuttavia, è improbabile che tali poemi costituiscano la fonte della seconda parte di *The Seafarer*, dal momento che lo stesso schema omiletico, il monito sulla mortalità, con il supporto di molti argomenti ancillari, compare in alcune omelie anticoinglesi del decimo secolo e più tarde, che devono essere derivate da fonti ancor più vicine formalmente alla lettera di *The Seafarer*. I paralleli più evidenti si trovano in Pseudo-Wulfstan xxx, Pseudo-Wulfstan xlix e Bodley 343, no. 12. (...) La fonte ultima di tale schema omiletico si deve far risalire alle Sacre Scritture e agli scritti dei Padri della Chiesa (...). Una forma in particolare del lamento per i grandi del passato è quella che compare sotto il titolo *De Brevitate huius vite* nel capitolo lxxx del *Liber Scintillarum* del Defensor, un'antologia di passi della Bibbia e scritti patristici, compilata nel settimo o all'inizio dell'ottavo secolo, con glosse interlineari in inglese. Qui il passaggio in questione (*Dic ubi sunt reges? Ubi principes? Ubi imperatores? ...*) è un paragrafo

⁵⁰ "Sin ane was ein *gut kneht*, / über al daz mer gi sin reht", in italiano: "Mai vi fu cavalier migliore di lui / che più di tutti conosceva giustizia" (*Vorauer Alexander VII*, 83-84, t.d.a.).

⁵¹ Shippey, Tom. *La via per la Terra di Mezzo*. Genova-Milano: Marietti, 2005: 183-91.

⁵² Honegger, Thomas. "The Rohirrim: 'Anglo-Saxons on Horseback'? An inquiry into Tolkien's use of sources" in Fisher, Jason (ed.). *Tolkien and the Study of his Sources: Critical Essays*. Jefferson, North Carolina and London: McFarland, 2011: 116-132; e Thijs Porck, "The Medieval in Middle-earth: Horses" (06/05/2017): <https://thijsporck.com/2017/06/05/horses/> (visitato il 04/06/2020).

⁵³ Drout, M.D.C. (ed.). *The J.R.R. Tolkien Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006: 599-600. Scull, Christina and Wayne Hammond. *The J.R.R. Tolkien Companion and Guide. Chronology and Reader's Guide*. London: Harper Collins, 2017: II.465-66.

intitolato *Hieronimus dixit*, ma il signor Cross⁵⁴ ha dimostrato, in effetti, che si tratta dei *Synonima de lamentatione animae peccatoris*, Libro II, paragrafo 92 di Isidoro di Siviglia, la cui attribuzione a San Girolamo è probabilmente dovuta a un mero errore di trascrizione. Lo stesso passaggio dei *Synonima*, dunque, che era stato tradotto fedelmente in antico inglese, come da MS Cotton Tiberius A iii.⁵⁵

Per quanto il brano succitato di *The Wanderer* corrisponda maggiormente alla forma del poema esposto da Aragorn, il passaggio cui fa riferimento la Gordon in *The Seafarer* si iscrive nella medesima tradizione:

Dagas sind gewitene,

ealle onmedlan eorþan rices;
nearon nu cyningas ne caseras
ne goldgiefan swylce iu wæron,
þonne hi mæst mid him mærp̃a gefremedon
ond on dryhtlicestum dome lifdon.
Gedroren is þeos duguð eal, dreamas sind gewitene;
wuniað þa wacran ond þæs woruld healdap,
brucað þurh bisgo. Blæd is gehnæged,
eorþan indryhto ealdað ond searað,
swa nu monna gehwylc geond middangeard.
(*The Seafarer* 80-90)

Passato è il tempo

e [sono passate] tutte le pompe del regno terrestre;
ora più non vi sono né re, né imperatori,
né distributori di oro, come v'erano un tempo,
quando, l'uno contro l'altro, compivano le gesta più gloriose
e vivevano coperti di gloria, nel fasto più principesco;
caduta è la falange⁵⁶ di guerrieri; passate sono le gioie
rimangono i deboli e posseggono la terra, e solo a stento ne
fruiscono.
La gloria è distrutta, la nobiltà della terra invecchia e sfiorisce,
come ogni uomo che è sulla terra.

(trad. di A. Ricci⁵⁷)

Per quanto l'articolo citato di Cross risalga al 1956 - dunque troppo tardi per dimostrare che la lettura di Isidoro di Siviglia possa aver influenzato Tolkien nella scrittura de *Il Signore degli Anelli* - quando la Gordon dice che "la fonte ultima di tale schema omiletico si deve far risalire alle Sacre Scritture e agli scritti dei Padri della Chiesa", riferisce cosa nota a Tolkien e agli studiosi in genere da epoca ben più antica. Dal momento che tale commento si può considerare testimone, se non dell'unica origine del motivo *ubi sunt* anglosassone, sicuramente di un'origine nota a Tolkien e tale da incontrare il suo interesse, il fatto che in tali origini testuali il motivo venga riferito ad Alessandro non può essere irrilevante, rafforzando il possibile riferimento al Macedone nell'ispirazione della canzone citata da Aragorn a Rohan.

Infatti, nell'ambito della cultura anglosassone, tanto pregna del senso della caducità dell'uomo e della vanità del mondo, la tradizione negativa di Alessandro conosce particolare fortuna. Tale tradizione, come detto, nata già *eius vita*, perviene a speciale acrimonia negli *Historiarum Adversum Paganos Libri VII* di Paolo Orosio, sacerdote, teologo e storico spagnolo del IV-V secolo, allievo di Sant'Agostino di Ippona⁵⁸ e suo collaboratore nella stesura del *De Civitate Dei*. Tale opera orosiana

⁵⁴ Ida Gordon si riferisce a Cross, James E. "Ubi Sunt Passages in Old English – Sources and Relationships". Årsbok, Vetenskaps Societeten i Lund, 1956: 25-44.

⁵⁵ Gordon, Ida. *The Seafarer*. London: Methuen & Co Ltd, 1960: 24 (t.d.a.).

⁵⁶ Benché il riferimento di Ricci a una "falange" suoni macedone, l'antico inglese ha *duguð*, che, come ancora lo stesso *gesip̃as*, è sempre riferito al *comitatus* dei guerrieri.

⁵⁷ Cfr. A. Ricci, *L'elegia pagana anglosassone*. Firenze: Sansoni Editore, 1921: 115, 117

⁵⁸ In Agostino per l'appunto si legge: "Deus creator omnium: uersus iste octo syllabarum breuibus et longis alternat syllabis: quattuor itaque breues, prima, tertia, quinta, septima, simplae sunt ad quattuor longas, secundam, quartam, sextam, octauam. hae singulae ad illas singulas duplum habent temporis; pronuntio et renuntio, et ita est, quantum sentitur sensu manifesto. quantum sensus manifestus est, breui syllaba longam metior eamque sentio habere bis tantum. sed cum altera post alteram sonat, si prior breuis, longa posterior, quomodo tenebo breuem, et quomodo eam longae metiens applicabo, ut inueniam, quod bis tantum habeat, quandoquidem longa sonare non incipit, nisi breuis sonare destiterit? ipsamque longam num praesentem metior, quando nisi finitam non metior? eius enim finitio praeteritio est. quid ergo est, quod metior? ubi est

viene tradotta in lingua anglosassone nel IX-X secolo, proprio all'epoca di re Alfredo il Grande⁵⁹, e non troppo più tardi della datazione presunta dalla Gordon per *The Seafarer* (29), da cui *The Wanderer* certamente non si sarebbe discostato troppo.

Proprio nella traduzione anglosassone di Orosio, nota come *Old English Orosius*, che il nome di Alessandro viene, fin dal principio del nono libro, posto in relazione ai confini del mondo, in quanto il mondo si estenderebbe dai confini estremi raggiunti da Alessandro a Oriente, definiti *Alexandres herga* (*Old English Orosius* I, i, 9, 1), fino alla barriera occidentale rappresentata dalle colonne d'Ercole, *ercoles syla* (9, 15), essendo proprio Ercole l'eroe con cui Alessandro si identifica e si pone in competizione, nonché lontano antenato della famiglia reale macedone.

Da un lato ciò pare ricollegarsi al tema anglosassone delle antiche rovine, le *eald enta geweorc* di *The Wanderer* 87 che ispirarono a Tolkien l'invenzione degli Ent⁶⁰, ma dall'altro invece Alessandro si configura quasi come colui che *de-finisce*, ovvero etimologicamente "rende finito", "con-fina", quello stesso mondo che nella tradizione dell'*ubi sunt* ci viene detto essere vano e fuggevole, disegnando così quelle "Cerchie del Mondo" al di là delle quali, rassicura Aragorn morente, si trova comunque qualcosa di più del semplice ricordo⁶¹.

Alle Cerchie del Mondo, infatti, fa riferimento anche la versione anglosassone del libro dell'*Esodo*, l'*Old English Exodus*, la cui edizione Tolkien stesso curò, venendo edita postuma nel 1981 a cura di Joan Turville-Petre, e dove l'episodio dell'annegamento nel Mar Rosso dell'esercito egiziano è, affatto sorprendentemente, occasione per un simile riscontro del vano orgoglio (*Old English Exodus* 398), della fallibilità del potere terreno (439), e della gioia mondana transeunte (455). Ed è proprio al libro dell'*Esodo*, infatti, che si riferisce la più antica tra le occorrenze bibliche del motivo *ubi sunt*, diretta proprio ai principi egiziani in *Isaia* 19, 11-12:

11 *Stulti principes Taneos,
sapientes consilarii Pharaonis
dederunt consilium insipiens.
Quomodo dicetis Pharaoni:
Filius sapientium ego,
filius regum antiquorum?
12 Ubi nunc sunt sapientes tui?
annuntient tibi, et indicent
quid cogitaverit Dominus
exercituum super Ægyptum.*⁶²

La condanna dei principi mortali non esula neppure dal "principe di questo mondo", come si può invece osservare dal motivo *ubi sunt* nella declinazione che esso trova nel poema *Christ and Satan*,

qua metior breuis? ubi est longa, quam metior? ambae sonuerunt, auolauerunt, praeterierunt, iam non sunt: et ego metior, fidenterque respondeo, quantum exercitato sensu fiditur, illam simplam esse, illam duplam, in spatio scilicet temporis. neque hoc possum, nisi quia praeterierunt et finitae sunt. non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet. In te, anime meus, tempora mea metior" (*Confessiones* XI, xxxv).

⁵⁹ Alfredo il Grande, cioè colui che "nella sua traduzione dell'opera di Boezio, inserì la veemente esclamazione: *Hwæt synt nú þæs foreméran ond þæs wísan goldsmiðes bán Wélondes?* ("Cosa sono oramai le ossa di Wayland, il più saggio degli orefici?")". (Shippey, Tom. *La via per la Terra di Mezzo*. Genova-Milano: Marietti, 2005: 59).

⁶⁰ Shippey, Tom. *La via per la Terra di Mezzo*. Genova-Milano: Marietti, 2005: 195 cita invece gli *orþanc enta geweorc* di *Maxims II* a tal proposito, donde anche il nome Orthanc.

⁶¹ Tolkien, John Ronald Reuel. *Il Signore degli Anelli*. Trad. di Vittoria Alliaia. Rusconi: Milano, 1999: App. A, I, v.

⁶² 11 Stolti principi di Tanis, / i sapienti consiglieri del faraone, / gli diedero un pessimo consiglio. / Avete forse detto al faraone: / 'Io sono figlio di sapienti, / figlio dei re antichi'? // 12 Dove sono ora i tuoi sapienti? / Ti avvisino, e avvertino / dei propositi del Signore / degli Eserciti riguardo l'Egitto. (*Isaia* 19, 11-12, t.d.a.).

dal Junius Manuscript:

Solo Dio conosce quale condanna ha sancito per quella schiatta colpevole. L'Antico urla dalle profondità dell'inferno, con voce orribile pronuncia parole blasfeme: "Dove è fuggita la gloria degli angeli, che avremmo avuto in Cielo? Qui dimoriamo nelle tenebre, terribilmente avvinti a inamovibili catene di fuoco. Il fondo dell'inferno è in fiamme, e le fiamme sono veleno. Non lontana è la fine in cui dovremo soffrire tormento, dolore, e patimento, per non acquistare mai più la grande beatitudine della gloria celeste, nè la gioia delle Sue alte dimore. Orsù! Una volta conoscevamo la grande beatitudine dinanzi al volto di Dio, e i canti di lode del Cielo nelle ore più liete, dove ora si stagliano nobili spiriti in cerchio intorno al Signore Eterno nella Sua alta magione, nell'adorazione di Dio in parole e opere. Eppure io devo ancora trascinarvi in catene, senza alcuna speranza che vi sia mai salvezza, per via del mio orgoglio insolente⁶³" (t.d.a.)

L'ammissione di Jerónimo Lloret, per cui Alessandro è allegoria del "*principem huius seculi diabolum*" in quanto detiene il potere monarchico, ma "*typus est Christi*" giacché "*erat liberalis, et subegit sibi Principes terrae*", è tarda (XVI secolo, glossa a *1 Maccabei 1* in *Silva Allegoriarum totius Sacrae Scripturae*) e di lettura da parte di Tolkien difficilmente comprovabile. D'altro canto, però, lo stesso poema allitterativo medioinglese già citato, invece certamente noto al Professore, *Wars of Alexander*, ricorda l'ingresso di Alessandro a Gerusalemme, nelle parole del Dronke, "in un montaggio assai vicino a quello della liturgia della domenica delle Palme" (Dronke 1997: XL), sicché, nel commento di Boitani, "attraverso l'eco di parole e immagini del Vangelo di Luca (e dunque tramite un procedimento squisitamente letterario), Alessandro appare ancora una volta come *figura Christi*: come il Gesù osannato dalla folla quando entrò nella città santa" (Boitani, Piero. "L'aura e le ombre di Alessandro" in Boitani et al. 1997: 443). Boitani nota anche (444) come l'originario greco "*typos*", da cui deriva il latino "*typus*", significasse "ombra", come ben illustra il termine "*tipografia*", ovvero la scrittura nero su bianco. Tale aspetto linguistico sicuramente deve essere stato noto a Tolkien ed egli deve aver tenuto presente una tale significazione nell'impiegare il termine "*typus*" nel commento a *The Wanderer*. Giova ricordare come la concezione negativa di Alessandro non si rifaccia al solo Cristianesimo, né tantomeno al solo Orosio, ma risalga agli autori pagani stessi, come già si è visto con Seneca. In particolare, Orosio si rifà a Quinto Curzio Rufo e alla sua *Historia Alexandri Magni*, la cui prospettiva è storica piuttosto che leggendaria, almeno nelle intenzioni. Ed è proprio in Quinto Curzio che si può osservare una attribuzione di *ubi sunt* militaresco allo stesso Alessandro, il quale, incitando i soldati, stremati dalla fatica e dalle perdite, all'ulteriore avanzata all'interno dell'India, domanda loro:

Ubi sunt illi quorum certamen paulo ante vidi contententium qui potissimum vulnerati regis corpus exciperent? Desertus, destitutus sum, hostibus deditus. Sed solus quoque ire perseverabo. (Quintus Curtius Rufus, *Historia Alexandri Magni* IX, 32-33)⁶⁴

La determinazione di Alessandro a proseguire fino al limite estremo, in questo caso storicamente accertata, se, per un verso, risulta ammirevole ed eroica, per l'altro diventa, invece, vessillo d'orgoglio e ambizione smisurata, quella *hybris* che raramente, se mai, è risultata accettata alla

⁶³ Testo originale: "God ana wat / hu he þæt scyldige werud forscrifen hæfde! / Cleopað ðonne se alda ut of helle, / 35 wriceð wordcwedas weregian reorde, / eisegan stefne: 'Hwær com engla ðrym, / þe we on heofnum habban sceoldan? / þis is ðeostræ ham, ðearle gebunden / fæstum fyrclommum; flor is on welme / 40 attre onæled. Nis nu ende feor / þæt we sceolun ætsomne susel þrowian, / wean and wergu, nalles wuldres blæd / habban in heofnum, hehselda wyn. / Hwæt, we for dryhtene iu dreamas hefdon, / 45 song on swegle selrum tidum, / þær nu ymb ðone æcan æðele stondað, / heleð ymb hehseld, herigað drihten / wordum and wercum, and ic in wite sceal / bidan in bendum, and me bætran ham / 50 for oferhygdum æfre ne wene" (*Christ and Satan* 32-50).

⁶⁴ Dove sono coloro che or or vedevo contendersi l'un l'altro l'onore di trasportare il corpo del loro re ferito? Sono disertato, relitto, abbandonato al nemico. Eppure, anche da solo, continuerò a procedere innanzi. (t.d.a.)

mentalità antica greca e latina. Per un verso Alessandro è il bambino chestertoniano che continua a levare “pietra su pietra” della sua costruzione, ma dall’altro è ostinato al limite di un bambino, molto diversamente, capriccioso, e, quindi, sinonimo di vanità.

Un tale ritratto fanciullesco ben si confà a una possibile definizione di Alessandro come *magō* e *kniht*, nel loro significato originario di “bimbo, ragazzo”, la quale poi necessariamente al successivo ritratto cavalleresco del Macedone, già noto nell’antichità come colui cui si doveva l’apertura di “nuovi orizzonti all’impiego della cavalleria” per “farne in un certo senso l’arma regina della battaglia”⁶⁵. D’altronde, Alessandro viene ad essere posto in relazione con la cavalleria all’interno delle stesse culture germaniche, come attesta lo storico gotico Giordane:

E così avvenne che Geberico, re dei Goti, abbandonò le miserie umane ed Ermanarico, il più nobile degli Amali, gli succedette al trono. Egli sottomise molti popoli guerrieri del Nord e li costrinse ad obbedire alle sue leggi, tanto che giustamente alcuni dei nostri antenati lo hanno paragonato ad Alessandro Magno⁶⁶ (t.d.a.)

Che il paragone di Ermanarico ad Alessandro fosse noto agli autori anglosassoni, essendo già estremamente probabile per via del rilievo rivestito dal condottiero ostrogoto in tutte le culture germaniche, di cui l’anglosassone non fa eccezione, è comunque comprovato da due testi in particolare; i poemi *Wiðsith* e *Deor*, all’incirca contemporanei di *The Wanderer* e *The Seafarer*.

Che Tolkien conoscesse il passo di Giordane è accertato dal riferimento ad esso attribuito nell’edizione di *Wiðsith* del 1912 a cura di R.W. Chambers, collega e amico di Tolkien, rinunciatario alla cattedra di Anglosassone a Oxford nel 1925 (che così poté essere conferita al più giovane candidato), nonché suo bersaglio critico nella stessa argomentazione avanzata in *Beowulf: I mostri e i critici*. Nella *J.R.R. Tolkien Encyclopedia*, Tom Shippey, nella voce “Scholars of Medieval Literature, Influence of”, spiega:

Se Tolkien ebbe un modello esemplare da seguire come accademico, quello sicuramente doveva essere Chambers. Il suo primo importante studio fu l’edizione del 1912 del poema anticoinglese *Wiðsith*, sottotitolato *Uno studio sulle leggende eroiche*. *Wiðsith* (il termine è un soprannome che significa “grande viaggiatore”) è un poema relativamente breve che consiste soprattutto di elenchi di re e popoli. Nonostante la sua mancanza di un contenuto narrativo, è stato letto avidamente dai pionieri del settore (specialmente Müllenhoff) in quanto pareva offrire una guida ad un mondo perduto di leggende eroiche. L’edizione di Chambers espose tali concezioni in un dettagliato commentario con citazioni estratte dall’intero corpus di neoritrovati poemi e cronache. (...) Eppure la connessione più importante con Tolkien risiede nello stile di Chambers. Come Tolkien, Chambers scriveva in maniera scorrevole, persino colloquiale, con più che un pizzico di quell’umorismo spesso assente nei filologi. Era profondamente affascinato dagli elementi romantici presenti nelle sue redazioni critiche, e specialmente l’attrazione delle opere perdute, che “offrivano barlumi di una grande storia sullo sfondo”, suggerendo “visioni irraggiungibili” al giorno d’oggi – qualità che Tolkien avrebbe riconosciuto e sfruttato nella sua

⁶⁵ 'Cavalleria e cavalieri'. *Enciclopedia Treccani Online*. http://www.treccani.it/enciclopedia/cavalleria-e-cavalieri_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (visitato il 04/06/2020).

⁶⁶ Testo originale: ‘Nam Gothorum rege Geberich rebus humanis excedente post temporis *aliquod & Hermanaricus nobilissimus Amalorum in regno successit, qui multas et bellicosissimas arctoi gentes perdomuit suisque parere legibus fecit. quem merito nonnulli Alexandro Magno conparavere maiores’ (Iordanes, *De Origine Actibusque Getarum* XXIII 116).

narrativa (si veda *Lettere*, no. 247⁶⁷).⁶⁸

Non sussiste dunque dubbio che Tolkien conoscesse la connessione tra Alessandro ed Ermanarico, che poi non è nemmeno l'unica stabilita tra Goti e Macedoni da Chambers. Infatti lo studioso ricorda anche: "Che la leggenda di Alessandro fosse ben nota in tutta l'Europa occidentale è dimostrato dal riferimento di re Alfredo a Nectanebo (Orosius, ed. Sweet, 1883, E.E.T.S. p. 126), dalle ascendenze macedoni attribuite ai Franchi (Otfrid, *Evang.* i, 1, 87-91) o ai Sassoni (Widukind, i, 2), e dalla traduzione anticoinglese della lettera di Alessandro ad Aristotele. La saga medievale di Alessandro affonda le sue radici nelle tradizioni popolari risalenti al terzo secolo dell'era cristiana. Quindi Alessandro può benissimo essere stato noto per nome tra le tribù germaniche fin da data molto antica"⁶⁹.

In *Wiðsith*, Alessandro Magno viene citato in posizione studiamente attigua al nome di Ermanarico, come il regnante più importante che sia mai esistito:

*Wiðsith parlò, schiudendo il suo tesoro di parole,
lui che aveva viaggiato più di ogni altro uomo
incontro alle tribù e alle nazioni della terra.
Spesso aveva ottenuto grandi tesori nelle sale.
Apparteneva di nascita alla tribù dei Merginghi.
Insieme a Ealhild, la gentile tessitrice di pace,
per la prima volta, dalla costa del Baltico,
aveva cercato la dimora di Ermanarico,
re degli Ostrogoti, ostile verso i traditori.
Allora iniziò a parlare per esteso:
'Ho udito di molti che regnarono sulle nazioni!
Ogni condottiero dovrebbe vivere rettamente,
dominare i suoi territori secondo tradizione,
se vuole prosperare sul trono regale.
Hwala era un uomo così, il migliore del suo tempo,
e Alessandro, il più potente di tutti,
di tutta l'umanità, e si spinse più in là
di chiunque altro di cui io abbia udito su questa terra.
Attila governava gli Unni, Ermanarico i Goti,
Becca i Baninghi, Gifica i Burgundi⁷⁰ (t.d.a.).*

⁶⁷ Il brano delle *Lettere* di Tolkien cui fa riferimento Shippey è esattamente quello citato in precedenza proprio in proposito (*supra*, nota 30). In merito alle 'visioni irraggiungibili' in riferimento alla storiografia gotica tardolatina e alle sue storie perdute, occorre ricordare come gli studiosi da sempre piangano la mancata sopravvivenza della *Historia Gothorum* di Cassiodoro, l'intellettuale calabrese, laddove sarebbe stato possibile verificare la concordanza, sul modello, se vogliamo, di quanto avviene tra Paolo Diacono e gli autori bizantini in merito specialmente ai Longobardi. Ammiano Marcellino (*Res Gestae* XXXI, 3, 1-2) menziona Ermanarico come valoroso monarca gotico.

⁶⁸ Shippey, Tom. "Scholars of Medieval Literature, Influence of" in Drout, Michael D.C. *The J.R.R. Tolkien Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006: 596-97

⁶⁹ Chambers, R.W. *Wiðsith: A Study in Old English Heroic Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 1912: 190-91

⁷⁰ Testo originale: 'Wiðsith maðolade, wordhord onleac, / se þe monna mæst mægþa ofer eorþan, / folca geondferde; oft he on flette geþah / mynelicne maþþum. Him from Myrgingum / æþele onwocon. He mid Ealhilde, / fælre freoþuwebban, forman siþe / Hreðcyninges ham gesohte / eastan of Ongle, Eormanrices, / wraþes wærlogan. Ongon þa worn sprecaþ: / 'Fela ic monna gefrægn mægþum wealdan! / Sceal þeodna

Il poeta del *Wiðsith* dunque inserisce il nome di Alessandro in prossimità di due riferimenti ad Ermanarico, il primo che ne fa oggetto della ricerca del poeta stesso, il secondo che ne fa, ovviamente, il re dei Goti. Il primo riferimento è intermezzato dalla figura di Hwala, in cui Chambers era tentato di vedere Wade, il padre del mitico fabbro Wayland. La seconda citazione trova intermediario Attila l'Unno. Ermanarico, anch'egli noto per la sua capacità nel guidare la cavalleria, gode di fama di crudeltà, come Alessandro in alcune fonti, ed è protagonista di almeno una versione anglosassone del motivo *ubi sunt*.

Si tratta del poema *Deor*, il lamento di un anziano cantore privato del suo posto a corte a motivo della sua sostituzione con un più giovane *scop*. Come già l'Errante e il Navigatore, Deor osserva amaramente che tutto ciò che vi è di buono su questa terra deve scomparire, ma poi si accorge che, se tutto passa, "anche questo passerà", cioè, anche la tristezza e il rimpianto avranno una fine, già in questo mondo quando qualcosa di lieto ci accade, soprattutto in via definitiva nell'aldilà, quando i dolori verranno dissolti nella gioia trascendente del Paradiso.

Così Deor rievoca sei episodi tratti dalle tradizioni germaniche, tutti casi spiacevoli e dolorosi, di uomini felici che poi sono andati incontro alla rovina, accorgendosi che tutto passa, l'allegria come il dolore, e così ogni strofa si conclude con il ritornello: "Anche questo è passato, quindi anche questo passerà". Tra i sei personaggi delle sei strofe, il quinto personaggio, la cui storia è riassunta nella quinta strofa, è proprio Ermanarico:

*Conosciamo il cuore di lupo
di Eormanrico: regnò sopra un numeroso popolo
della terra dei Goti. Quello, sì, fu un re crudele.
Innumerevoli guerrieri giacevano oppressi dagli affanni ;
nell'attesa di tormenti, ardentemente desideravano
che quel regno fosse distrutto.
Passò quel dolore, così potrà passare questo mio !⁷¹" (trad. di A. Ricci)⁷².*

Riassumendo, se anche non vi è espressamente alcun'istanza testuale di riferimento del motivo *ubi sunt* ad Alessandro Magno nella letteratura anglosassone, vi sono ottime ragioni per ritenere che egli fosse presente in tale tradizione anche in Inghilterra, vista la grande diffusione di entrambe le istanze culturali, cioè del lamento della transitorietà e della leggenda di Alessandro, in Gran Bretagna quanto sul continente, e almeno subtestualmente quando non proprio in primo piano. Si è visto come la presenza del Macedone non possa evitare di incombere all'orizzonte persino quando nessun nome proprio viene menzionato in qualità di testimone della caducità della vita.

In tal senso, in allegoria o applicabilità che sia, Tolkien può benissimo immaginare che i versi di *The Wanderer* si applichino a un ignoto personaggio anglosassone con cui il tempo non è stato clemente, e che egli riporta in vita in Eorl il Giovane, e al contempo che tale personaggio appartenga al "tipo" di Alessandro ed Ermanarico, personaggi che su tutti sono atti a rappresentarlo, e che, per il biasimo e la lode di cui sono entrambi ugualmente oggetto, sembrano anch'essi dire: "Questo è passato, anche questo passerà".

gehwylic þeawum lifgan, / eorl æfter oþrum eðle rædan, / se þe his þeodenstol geþeon wile. / þara wæs Hwala hwile selast, / ond Alexandreas ealra ricost / monna cynnes, ond he mæst gebah / þara þe ic ofer foldan gefrægen hæbbe. / ætla weold Hunum, Eormanric Gotum, / Becca Baningum, Burgendum Gifica" (*Wiðsith* 1-20).

⁷¹ Testo originale: 'We geascodan Eormanrices / wylfenne geþoht : ahte wide folc / Gotena rices : þæt wæs grim cyning. / Sæt secg monig sorgum gebunden, / wean on wenan, wyscte geneahhe, / þæt þæs cynerices ofercumen wære. / Þæs ofereode, þisses swa mæg !' (*Deor* 21-27).

⁷² Cfr. A. Ricci, *L'epigia pagana anglosassone*. Firenze: Sansoni, 1921.

‘La Terra ove non è la Morte’. Alessandro e il Paradiso Terrestre nell’opera di Tolkien

Come anticipato, Clive Staples Lewis fece menzione di un’opera latina medievale nota come *Iter ad Paradisum*, la quale narrava la storia del viaggio di Alessandro Magno al Paradiso Terrestre. Tolkien ne era certamente a conoscenza, non solo in quanto grande amante della storia biblica del giardino dell’Eden, alla cui verità letterale affermava di credere, ma più in particolare perché supervisionò la tesi di Mary Lascelles, intitolata *Alexander and the Earthly Paradise in Mediaeval English Writing*.

Come afferma Arturo Graf nel suo *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*⁷³:

In un racconto latino, intitolato *De Itinere ad Paradisum*, si legge quanto segue. Alessandro, di ritorno dalla conquista dell’Indie, si ferma sulle rive del Gange, il quale è qui tutt’uno col Fison, e contemplando alcune foglie mirabili venute dal Paradiso, esce in tale lamento: “Nulla io feci nel mondo, e nulla stimo la gloria mia, se di tali delizie non godo”. E subito, raccolti cinquecento seguaci, salita una gran nave, si mette a navigare su per il fiume. In capo di trentaquattro giorni ecco appar loro una gran città, le cui mura, tutte coperte di musco non lasciano scorgere adito alcuno, e sembrano essere di grandissima antichità. Per tre giorni cercano gli esploratori tutto all’ingiro, e finalmente scoprono una postierla angusta e sbarrata. Alessandro manda suoi messi a intimar l’obbedienza ed a chieder tributo, essendo egli signore del mondo. Al picchiar di coloro, uno di dentro apre l’uscio, e alle parole minacciose e superbe risponde con voce blanda e tranquilla l’aspettino alquanto fin ch’ei ritorni. Va e torna, recando una gemma di singolare qualità e bellezza, e dice loro la dieno al lor re, perchè conosciutane la natura, tosto smetterà ogni ambizioso pensiero. Alessandro, veduta la gemma, udita la risposta, incontanente si parte, e raggiunge le sue genti, insieme con le quali se ne va poscia a Susa. Quivi un vecchio Ebreo gli fa conoscere la virtù della gemma, e gliene svela il misterioso, simbolico significato. La gemma, messa nel piatto di una bilancia, vince di peso ogni maggior copia d’oro che le si contrapponga, ma, coperta di un pizzico di polvere, diventa più leggera di una piuma. Stupisce Alessandro, e l’Ebreo gli dice: “Questa gemma è immagine dell’occhio umano, che vivo di nessuna cosa si appaga, morto e coperto di terra più nulla vagheggia”. Alessandro intende l’ammaestramento, e represso ogni ambizioso affetto, e licenziati i compagni d’arme, si ritrae in Babilonia, dove dal tradimento è troncata la gloriosa sua vita. La città murata e chiusa è la dimora dei giusti, ove soggiogneranno sino al dì del Giudizio (1892: 116-17)

Nella mia monografia del 2018 dedicata a Tolkien, dal titolo *Oltre le Mura del Mondo: Immanenza e Trascendenza nell’opera di JRR Tolkien*, ho trattato la questione in riferimento al *legendarium*:

Il piano di sottomettere il Paradiso Terrestre, che sia ad opera di Alessandro Magno o di qualche altro conquistatore, fa venire in mente la tragica impresa del re Ar-Pharazôn di Númenôr, che parte con la sua flotta alla conquista del Reame Beato. La leggenda della gemma-occhio del Paradiso suggerisce invece molto da vicino la tematica delle gemme tolkieniane: l’Arche Pietra, che tanto infiamma i cuori dei Nani di desiderio, al punto che anche la conquista di tutto il resto del tesoro pare poca cosa in confronto alla sua perdita (ma Thorin si ravvede e perdona Bilbo di fronte alla morte), e gli stessi Silmaril, che i Noldor valutano più preziosi della permanenza in Aman e Thingol reputa uno di essi un prezzo onesto per sua figlia, ma di cui infatti il destino finale è di andare persi nei tre elementi: aria, acqua, terra. Ciò trova grande corrispondenza nella gemma di Alessandro, pesante quanto tutto l’oro del mondo, ma più leggera di una piuma sotto terra. (Costabile 2018: 112)

Vorrei ora aggiungere come, alla luce di uno studio più attento della tradizione medievale su Alessandro, è evidente che in tale racconto, probabilmente di origine ebraica, le due tradizioni dell’Alessandro meraviglioso e dell’Alessandro morale pervengono a fondamentale unità. Come occidentali del XXI secolo, spesso riteniamo che la morale sia, per così dire, il “mastino della noia”, tanto

⁷³ Allievo di Graf, Attilio Momigliano venne citato da Tolkien nel suo intervento per la Oxford Dante Society su ‘La lusinga in Dante’, la cui bozza ho potuto consultare nel manoscritto MS. Tolkien A13/1 (2), ff. 168-174, preservato presso la Weston Library di Oxford nel giugno 2018.

che abbiamo completamente perso di vista qualcosa che Tolkien aveva invece perfettamente chiaro, così da esprimerlo nel saggio *Sulle Fiabe*: la fiaba riuscita, per via del suo valore di *Recupero*, può assumere grande importanza sul piano morale senza perdere il contatto con l'altro aspetto della Evasione, intrinsecamente connesso al piacere del meraviglioso, e allo stesso modo il terzo aspetto, la Fantasia, quindi un gioco di presenze assenti, pure non contraddice il quarto, definitivo, e più importante valore: la Consolazione, che naturalmente richiede verità, e fede in essa⁷⁴. Ciò assume particolare rilievo rispetto all'unione profonda del morale e meraviglioso nella leggenda di Alessandro.

Per di più, vorrei anche sottolineare come i parallelismi istituiti tra Alessandro e Aragorn, da un lato, e Alessandro e il tiranno Ar-Pharazôn, dall'altro, rispecchino i paragoni istituiti nel Medioevo tra Alessandro e Satana, ma anche tra Alessandro e Cristo. In tal senso, è interessante osservare quanto afferma l'appendice 184 del *Gesta Romanorum*. L'anonimo autore, commentando un racconto riguardo Alessandro, scrive:

Cari miei, quando dico Alessandro, che sottomise tutte le nazioni del mondo, intendo Cristo, che vinse contro il diavolo e il mondo, come Egli stesso ci rivela: "Credete in me, perché vinsi il mondo"⁷⁵. (t.d.a.)

Di conseguenza, il significato che attribuiamo a Alessandro, probabilmente, varia a seconda delle nostre opinioni personali, allo stesso modo in cui le tendenze negli studi su Alessandro variano nelle diverse epoche storiche, dal primato della ricerca sulle fonti alle speculazioni moralizzanti. La tesi di Mary Lascelles, ad esempio, è sommamente preziosa per la ricerca su Tolkien e Alessandro Magno, e più in generale sulla letteratura medievale, ma è anche interessante considerare il fatto che successivamente alla sua pubblicazione la più larga diffusione della leggenda di Alessandro nel Medioevo inglese è stata generalmente accettata dagli studiosi, che in tempi più recenti hanno anche approfondito la ricerca sul tema.

Così ha avuto fortuna un altro studio le cui implicazioni, se possono essere considerate poco pertinenti per Tolkien, non così si dimostrano ad uno sguardo più attento. Mi riferisco al fatto che nel 1928 Ehrismann suggerì che la *lapis exillis*, ovvero il Santo Graal come pietra caduta dal cielo nel *Parzival* di Wolfram von Eschenbach sia in realtà *lapis exilis*, una "piccola pietra", o "der kleine stein", che è proprio il modo in cui viene descritta la pietra di Alessandro nel succitato *Iter ad Paradisum*⁷⁶.

Come ci hanno ricordato di recente Alex Lewis ed Elizabeth Currie, "Tolkien conosceva bene i poemi continentali del Graal risalenti al principio del Basso Medioevo, specialmente quelli scritti in tedesco" (Lewis and Currie 2009: 26, t.d.a.). Cionondimeno, egli chiaramente simpatizzava per le versioni della leggenda del Graal in cui l'eroe era Perceval, piuttosto che Galahad, personaggio la cui introduzione rappresenta una tarda aggiunta francese al ciclo arturiano, tanto quanto il padre Lancillotto. Ancora una volta, per citare la formulazione di Lewis e Currie, "da Chrétien in poi, Perceval fu gallese", dal momento che

nello stesso gruppo di racconti, raccolti nel *Mabinogion*, in cui figura la storia di *Culhwch and Olwen* [fonte riconosciuta dagli studiosi della storia di Beren e Lúthien, n.d.a.], si trova un racconto intitolato *Peredur son of Evrawg*. Si tratta di una versione della storia del Graal di Perceval, stranamente rielaborata in una sorta di coacervo tra Chrétien de Troyes e le storie gallesi preesistenti, e virtualmente priva di Graal, per

⁷⁴ OFS 46-70.

⁷⁵ Testo originale: 'Karissimi, per istum Alexandrum, qui omnes vicit naciones, intelligitur Christus, qui contra dyabolum et mundum victoriam obtinuit sicut ipsemet dicit: Confidite, quia ego vici mundum.'" *Gesta Romanorum*, Appendice 184,

⁷⁶ Ehrismann, Gustav. 'Er heizet lapsit exillis Parz. 469.7". *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur*, Vol. 65 (1928): 62ff.

quanto ancora riconoscibile. Stranamente, è proprio tale assenza del Graal a ricorrere nella versione medioinglese della storia, intitolata *Percival of Galles*". (Lewis and Currie 2009: 26, t.d.a.)

Nelle versioni in cui compare Galahad, invece, come quella di Malory, "si riscontra l'evidente assenza di qualsiasi nesso con le tradizioni leggendarie nordeuropee più antiche che non sia il Graal stesso, un nesso che viene ancor più destituito di ogni rilievo dalla loro massiccia rielaborazione del concetto presentato nelle storie più antiche" (Lewis and Currie 2009: 27). E, ancor più decisamente:

... sia il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach che il gallese *Peredur* concordano sulla grande importanza che riveste la famiglia e l'ascendenza dell'eroe, e, ancor più fondamentale, gli permettono di sposarsi, una caratteristica assente nella carriera di Perceval negli altri romanzi del Graal che o non si pongono il problema o insistono sul celibato dell'eroe. Wolfram von Eschenbach presenta il suo Parzival come uomo sposato e padre nel corso dell'intera narrazione, senza farne un mero amante cavalleresco. A Tolkien forse non piaceva la critica 'biografica' di tipo freudiano, ma non c'è modo di aggirare la presenza di un elemento autobiografico in *Beren and Lúthien*, quando solo si tengano a mente i nomi iscritti sulla tomba che condivide con sua moglie Edith. Così l'eroe sposato di *Parzival* e *Peredur* è importante quanto vero parallelismo con Tolkien stesso, tanto quanto gli eroi ascetici e celibi degli altri romanzi del Graal non lo sono. (Lewis and Currie 2009: 27)

Quindi, se la "pietra del Paradiso" è la "pietra dell'umiltà", non stupisce che venga ottenuta da una fanciulla elfica che rinuncia al suo rango per amore di un uomo mortale, e dallo stesso uomo che ha rinunciato anche alla vita per lei, anche più di quanto non sia una vita religiosa che però risulti priva di amore verso il prossimo per indulgere nella pretenziosità e nel pulpito. Ho già ricordato una simile visione in riferimento a Tolkien: l'Isola Verde della Dor Firn-i-Guinar di Beren e Lúthien, sita nel mezzo del fiume Adurant nell'Ossiriand, che fu probabilmente concepita in risposta alla *insula viventium* descritta da Giraldo di Galles, e che differisce dalla fonte perché, rispetto alla proibizione di accesso alle donne dell'isola giraladiana, la "Terra dei Morti che Vivono" di Tolkien consente accesso solo a una coppia di sposi, Elfa ed Uomo.

Così, se la mortalità umana e la Provvidenza divina costituiscono quanto è capace di soggiogare persino il più grande degli uomini, vale la pena menzionare il fatto che ugualmente sussiste la tradizione per cui Alessandro, l'indomito conquistatore dei popoli, sarebbe stato vinto da una donna. Restando in area tedesca, nell'*Alexanderlied* si trova la storia della visita di Alessandro alla regina Candace:

Il re arriva facendo finta di essere Antigono, una delle sue guardie del corpo, senza sapere che Candace lo ha già superato in astuzia ottenendo in segreto un ritratto autentico di Alessandro. (...) Nel poema di Lamprecht ([S] 6161 sgg.) Candace dice: "So bene chi sei. Nessuna astuzia che tu possa avere, o eroe ardito, ti sarà ora d'aiuto: sei in mio potere. A che ti servono ora la tua forza o le tue vittorie su tante terre? [...] Una donna ti ha sconfitto senza battaglia" (Dronke 1997: LV).

Il cerchio si chiude: quel che era iniziato con Olimpia, una donna "ingannata", se così si vuol dire, termina con Candace, che supera Alessandro in arguzia. Se questo evento è una parabola amorosa della fine del Macedone, allora la fine è ancora una nascita, è anch'essa l'ultima delle meraviglie, e non di meno monito morale contro la superbia, giacché, come scrive Alexandre de Paris nel suo *Roman d'Alexandre* del 1177:

*Nell'ora in cui il bimbo nasceva dalla madre,
Dio dimostrò per segni che era da temere,
si vede l'aria fremere, squarciarsi il firmamento,
e la terra vibrare, il mare tingersi di rosso,*

*e le bestie tremare, rabbrivire gli uomini,
per un'allegoria che Dio rese palese
per mostrare di quel bambino il destino
e come avrebbe dovuto regnare su un grande impero.*⁷⁷ (trad. di C. Bologna)

In altre parole, se tutto passa, allora tutto deve ancora arrivare, e, se tutto è avvenuto, tutto è anche avvento e avvenire. Scrive Bologna:

In occasione di altre nascite (ma anche di altre morti) <miticamente> connotate, e comunque ambigue o eterodosse specie per quanto concerne la paternità, numerosi 'miracoli', cioè fenomeni naturali straordinari dotati di valore allegorico, segnalano l'eccezionalità dell'avvenimento. Per Gesù una stella si muove nel cielo, a indicare il luogo dell'epifania divina in vesti umane; la sua morte (annullata poi dalla resurrezione) è accompagnata da terremoti, eclissi di sole e altri sconvolgimenti del corso naturale delle cose.⁷⁸

A Tolkien può essere stato noto un poemetto abbecedario acrostico-alfabetico d'età carolingia, risalente al IX secolo, dal nord della Francia, dove espressamente si pone in relazione la nascita di Alessandro "puer magnus" e "bonus", con la nascita di Gesù:

*Alessandro, fanciullo grande, conquistò la terra fino al mare
Oceano, prima che Cristo nascesse da Maria Vergine.
Buono fu quel fanciullo grande, egli nacque in Africa.
Come padre ebbe Filippo, la madre fu d'Etiopia.
Conquistò il mondo intero, costruì Alessandria.
Conquistato il mondo intero scese nelle tenebre,
dove gemme preziose trasse innumerevoli:
i potenti della terra e i re se ne ornarono.
Dal deserto tirò fuori una bestia strana,
col corpo del cavallo e il capo di bufalo;
cento leghe corre il giorno, e la sera è immobile.
È dei mostri il distruttore, di qualunque genere:
egli uccise molte fiere, leoni e bufali,
elefanti ed unicorni cadono in gran numero.*⁷⁹ (trad. di P. Boitani)

Oltre a porre in relazione Alessandro con Gesù, *Alexander puer magnus* pone in relazione il Macedone con Bucefalo, la "bestia strana / col corpo del cavallo e il capo di bufalo", che corre solo di giorno, dunque cavallo luminoso del sole, cavallo bianco. In merito al rapporto tra il Macedone e la sua

⁷⁷ Testo originale: 'A l'eure que li enfes dut de sa mere issir / Dieu demoustra par signe qu'il se feroit cremir, / car l'en vit l'air müer, le firmament croissir / et la terre croller, la mer par leus rougir / et les bestes trambler et les homes fremir; / ce fu senefiance que Dieus fist esclarcir / pour moustrer de l'enfant qu'en devoit avenir / et com grant seignorie il avroit a baillir' (Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* I 22-29. Boitani et al. 1997: 46).

⁷⁸ C. Bologna, "I segni di un destino" in Boitani et al. 1997: 44

⁷⁹ Testo originale: 'Alexander puer magnus circumivit patriam usque ad mare oceanum, antequam Christus esset natus ex Maria Virgine. / Bonus fuit puer magnus, natus est in Africa, patrem habuit Philippum, matrem de Ethiopia. Totum mundum circumivit, fecit Alexandriam. / Cum totum mundum circumiret, introivit in tenebras, unde gemmae speciosae exierunt sine numero, unde reges et potentes ornati sunt in saeculo. / Dum in heremo erat, cepit bestiam dissimilem: corpus habebat ut caballus, caput sicut bubalus; centum levuas mane currit, vespere renuntiat. / Exbellator bestiarum fuit: multas feras interfecit, leones et bubalos, elephantes et unicornes cadunt sine numero' (*Alexander Puer Magnus* in Norberg, Dag. 'Une variante du roman d'Alexandre'. *La poésie latine rythmique du haut moyen âge*. Stockholm: 1954: 71-81)

cavalcatura, secondo Leone Arciprete (I 17), si può perfino parlare di “un rapporto che si potrebbe dire sciamanico”, in quanto l’autore della *Historia de preliis* “parla proprio di una comunicazione mentale dell’animale con il suo padrone, eroe-sovrano figlio d’un mago: *intelligens [...] Alexander voluntatem caballi*” (C. Bologna, “I segni di un destino”, Boitani et al. 1997: 44).

Eppure, il poemetto *Alexander Puer Magnus* è interessante soprattutto perché sembra preludere proprio a quella connessione tra il Graal e le pietre degli Inferi (cadute prima dal Cielo con Satana, e poi estratte dal Paradiso Terrestre), attestata dal nesso tra l’opera di Wolfram von Eschenbach e la leggenda medievale di Alessandro, che, in effetti, risulta, nella più probabile ipotesi di fonte che possiamo stipulare riguardo la storia del recupero dei Silmarilli ad opera di Beren e Lúthien, i quali scesero “nelle tenebre” di Angband “dove gemme preziose trasse[ro] innumerevoli” (il plurale di maestà rispetto ai gioielli di Fëanor non è inappropriato). Infine “i potenti della terra e i re se ne ornarono”, dice il poema *Puer Alexander*, e così nel Doriath Thingol, Dior, ed Elwing indossarono il Silmaril di Beren e Lúthien.

Come Tolkien disse nell’intervista a Denys Gueroult, egli prese a modello espressamente gli elementi classici relativi ad Alessandro nella costituzione dell’ossatura mitica del suo *legendarium*. Mettere tra parentesi la cultura classica, ed Alessandro in particolare, allo scopo di individuare meglio le specifiche della cultura germanica, finisce per oscurare anche quest’ultima. Si tratta di ragioni evidenziate in più contesti: dalle sette pietre-stelle di Leone Arciprete (e relativi epigoni, anche inglesi) al motivo *ubi sunt* nelle varianti anglosassoni, dall’episodio della tomba di Achille in Walter Map e i suoi possibili riverberi in Gandalf, al *lapis exilis* dell’*Iter ad Paradisum* e di Wolfram von Eschenbach come più probabile fonte dei Silmarilli, fino alle menzioni di Alessandro nel *Wiðsith*, in *Old English Orosius* e nell’opera di Giordanes, con i loro echi dell’orgoglio númenóreano di Ar-Pharazon e il loro riferimento a Ermanarico.

Tali ragioni, seppure non rinneghino i commenti tolkieniani sull’universalità di alcuni motivi letterari, evidenziano altresì la presenza di connessioni reali e circostanziate, tanto nei rapporti tra mondo classico e culture germaniche tardoantiche, altomedievali e bassomedievali, quanto nella filiazione che lo studio di tali interrelazioni ha avuto nei termini dell’interpretazione operata da Tolkien, senza perdere né la propria felice originalità e inventiva, né la pregnanza simbolica e il rilievo tematico e mitico universale della narrazione.

In conclusione, non si può dubitare della fecondità di ulteriori ricerche in merito al rapporto tra Tolkien e la leggenda di Alessandro, ma la rassegna condotta ha permesso di tracciare un quadro la cui disamina, se pure, inevitabilmente, transitoria, nondimeno pare conseguire alcuni risultati importanti rispetto all’individuazione delle fonti tolkieniane e della relativa rielaborazione e interrelazione. Si disegna un possibile ritratto dei rapporti tra la narrativa e la ricerca accademica tolkieniana e il *mare magnum* della cultura classica grecolatina, specificamente nei rapporti che questa instaurò con il mondo germanico nella formazione del mondo medievale che prelude al moderno, e di cui pure, come tutto ciò che è immenso, avviene che noi oggi siamo in grado di contenere l’interezza in un pensiero, o in una frase, solamente perché un giorno nacque, come sempre avviene a ogni nascita, un *puer magnus*.

Bibliografia

- Bosworth-Toller Anglo-Saxon Dictionary*. Online Edition. <http://www.bosworthtoller.com> (visitato il 04/06/2020).
- Denys Gueroult interviews J. R. R. Tolkien* (1964), BBC Author Archive Collection: <http://www.bbc.co.uk/programmes/p021jx7j> (visitato il 04/06/2020).
- Agostino. *Le Confessioni*. Ed. Carlo Carena. Roma: Città Nuova Editore, 1992.
- Ashurst, David. 'Alexander Literature in English and Scots'. *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Ed. Z. David Zuwiyya. Leiden: Brill, 2011.
- Boitani, Piero; Corrado Bologna; Adele Cipolla and Mariantonia Liborio (eds.). *Alessandro nel Medioevo occidentale*. Milano: Mondadori, 1997.
- Boitani, Piero. 'L'aura e le ombre di Alessandro'. Boitani et al. 1997: 441-448.
- Bologna, Corrado. 'I segni di un destino'. Boitani et al. 1997: 39-46.
- Bosworth, Brian. *Alexander and the East: the tragedy of triumph*. Oxford: OUP, 1996.
- Chambers, R.W. *Wiðsith: A Study in Old English Heroic Legend*. Cambridge: CUP, 1912.
- Chesterton, Gilbert Keith. *The Ballad of the White Horse*. New York: John Lane Company, 1921.
- Clausen, Christopher. "'Lord of the Rings" and "The Ballad of the White Horse"'. *South Atlantic Bulletin*, Vol. 39, No. 2 (May 1974): 10-16.
- Costabile, Giovanni Carmine. *Oltre le Mura del Mondo: Immanenza e Trascendenza nell'opera di JRR Tolkien*. Rimini: Il Cerchio, 2018.
- Cross, James E. 'Ubi Sunt Passages in Old English – Sources and Relationships'. *Årsbok, Vetenskaps Societeten i Lund*, 1956: 25-44.
- Dronke, Peter. 'Introduzione'. Boitani et al. 1997: XV-LXXX.
- Drout, Michael D.C. *The J.R.R. Tolkien Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006.
- Ehrismann, Gustav. 'Er heizet lapsit exillis Parz. 469.7'. *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur*, Vol. 65 (1928): 62ff.
- Evans-Wentz, Walter Yeeling. *The Fairy Faith in Celtic Countries*. Oxford: Henry Frowde, 1911.
- Fisher, Jason (ed.). *Tolkien and the Study of his Sources: Critical Essays*. Jefferson, North Carolina and London: McFarland, 2011.
- Fraccaro, Pino; Arturo Taranto; Mariano Borgatti; Gaetano Fricchione; Plinio Fraccaro; Silvio Pivano e Giovanni Calò. 'Cavalleria e cavalieri'. *Enciclopedia Treccani Online*. http://www.treccani.it/enciclopedia/cavalleria-e-cavalieri_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (visitato il 04/06/2020).
- Gay, David Elton. 'Review: A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages'. *Journal of Folklore Research* (2012): <http://www.jfr.indiana.edu/review.php?id=1391> (visitato il 04/06/2020).
- Graf, Arturo. *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*. Torino: Loescher, 1892.
- Hirsch, Paul and Hans-Eberhard Lohmann (eds.). *Res gestae saxonicae sive annalium libri tres*. (Berlin: Monumenta Germaniae Historica, 1935).
- Honegger, Thomas. 'The Rohirrim: "Anglo-Saxons on Horseback"? An inquiry into Tolkien's use of sources'. Fisher 2011: 116-132.
- Iordanes. *Storia dei Goti*. Ed. Gianluca Pilana. Roma: Città Nuova Editrice, 2016.

- Jebson, Tony (ed.). *The Junius Manuscript* (Oxford, Bodleian Library, MS Junius 11). Progetto Cædmon (Feb. 2013): <https://projetocaedmon.files.wordpress.com/2013/02/the-junius-manuscript.pdf>
- Kinzel, Karl (ed.). *Lamprechts Alexander Nach den Drei Texten*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhuses, 1884.
- Lascelles, Mary Madge. 'Alexander and the Earthly Paradise in Mediaeval English Writings'. *Medium Aevum*. Vol. 5. No.s 1-3 (1936). 31-48; 79-104; 173-88.
- Lee, Stuart D. 'J.R.R. Tolkien and *The Wanderer*: from Edition to Application'. *Tolkien Studies*. Vol. 6 (2009): 189-211.
- Lewis, Alexander and Elizabeth Currie. *The Epic Realm of Tolkien. Part One: Beren and Lúthien*. Moreton-in-Marsh: ADC Publications, 2009.
- Lewis, Clive Staples. *Quell'orribile forza*. Trad. Germana Cantoni De Rossi. Milano: Adelphi, 1999 (Prima edizione, London: John Lane / The Bodley Head, 1945).
- Lewis, Clive Staples. *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Malory, Thomas. *Le Mort Darthur. The Winchester Manuscript*. Ed. Helen Cooper. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Norberg, Dag. 'Une variante du roman d'Alexandre'. *La poésie latine rythmique du haut moyen âge*. Stockholm: 1954: 71-81.
- Platone. *Simposio*. Ed. Giovanni Reale. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2001.
- Plutarco. *Alessandro e Cesare. Vite parallele*. Ed. Domenico Magnino. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2016.
- Quinto Curzio Rufo. *Storia di Alessandro Magno. Volume secondo: Libri VII-X*. Ed. Giuseppe Baraldi. Bologna: Zanichelli, 1968.
- Ricci, Aldo. *L'elegia pagana anglosassone*. Firenze: Sansoni Editore, 1921.
- Roisman, Joseph (ed.). *A Companion to Alexander the Great*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Scull, Christina and Wayne Hammond. *The J.R.R. Tolkien Companion and Guide. Chronology and Reader's Guide*. London: Harper Collins, 2017.
- Shippey, Tom. *La via per la Terra di Mezzo*. Trad. Arduini et al. Genova-Milano: Marietti, 2005.
- Shippey, Tom. 'Scholars of Medieval Literature, Influence of'. Drout 2006: 594-98.
- Sintenis, C. (ed.). *Arrians Anabasis*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1860.
- Stoneman, Richard. 'Introduction'. *The Greek Alexander Romance*. Ed. Richard Stoneman. London: Penguin Books, 1991.
- Stoneman, Richard. 'The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy'. *A Companion to Alexander the Great*. Ed. Joseph Roisman. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Sweet, Henry. *Orosius*. London: Trübner for the E.E.T.S., 1883.
- Thijs Porck, 'The Medieval in Middle-earth: Horses' (06/05/2017): <https://thijsporck.com/2017/06/05/horses/> (visitato il 04/06/2020).
- Tolkien, Christopher. 'Introduzione'. Tolkien, John Ronald Reuel. *Racconti ritrovati*. Ed. Christopher Tolkien. Trad. Cinzia Pieruccini. Milano: Bompiani, 2002.
- Tolkien, John Ronald Reuel. *Il medioevo e il fantastico*. Ed. Christopher Tolkien. Ed. it. Gianfranco De Turris. Trad. Carlo Donà. Milano-Trento: Luni Editrice, 2000.

- Tolkien, John Ronald Reuel. *Il Signore degli Anelli*. Trad. Vittoria Alliaata. Milano: Rusconi, 1999.
- Tolkien, John Ronald Reuel. *Racconti ritrovati*. Trad. Cinzia Pieruccini. Milano: Bompiani, 2002.
- Tolkien, John Ronald Reuel. *The Letters of J.R.R. Tolkien*. Ed. Humphrey Carpenter. London: Harper Collins, 2006.
- Tolkien, John Ronald Reuel. *The Monsters and the Critics and other essays*. Ed. Christopher Tolkien. London: Harper Collins, 2006.
- Trithemius, Johannes. *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*. Basel: Amberbach, 1494.
- Turville-Petre, Joan (ed.). *The Old English Exodus. Text, Translation, and Commentary by J.R.R. Tolkien*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Worthington, Ian. 'How "Great" Was Alexander?' *The Ancient History Bulletin* 13.2 (1999). 39-55.
- Yonge, Charles Duke (ed.). *The Roman History of Ammianus Marcellinus*. London: George Bell & Sons, 1894.
- Zuwiyya, David (ed.). *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2011.

LA TRADUZIONE DELLA LETTERATURA UNGHERESE ANTICA IN ITALIA

Cinzia Franchi

Università degli Studi di Padova
cinzia.franchi@unipd.it

La letteratura ungherese occupa nell'editoria italiana uno spazio limitato, che le permette di raggiungere un pubblico abbastanza ristretto. La grande editoria così come la piccola, ovvero l'editoria di nicchia, prediligono gli autori contemporanei che rappresentano – in base ai pronostici delle più importanti fiere del libro internazionali – un successo (quasi) sicuro nelle vendite. La questione riguarda a sua volta anche altre letterature cosiddette “dell'Est”, ovvero dell'Europa centro-orientale e balcanica (letteratura ceca, slovacca, polacca, romena, bulgara, albanese).

Vi è una difficoltà da parte delle case editrici maggiori, e talvolta anche di quelle minori o di nicchia, di uscire dalla logica del *best seller* “nuovo, eppure non sconosciuto”. Ad esempio, pubblicare lo scrittore ungherese Sándor Márai per Adelphi – all'epoca scelta editoriale di Roberto Calasso, che ben conosceva il suo pubblico, notoriamente stimato intorno ai cinquantamila lettori più o meno affezionati – appare come un rischio calcolato. Adelphi, infatti, raffinata casa editrice nazionale con sede a Milano, aveva già educato il suo pubblico proponendogli nel tempo autori stranieri come Musil, Hofmannsthal, Joseph Roth, le cui opere rappresentano una ideale collana d'atmosfera mitteleuropea all'interno della quale passione, decadenza, introspezione psicologica, amori e sofferenze si svolgono sul grande palcoscenico di un impero in decadenza, un mondo che evoca nel lettore emozioni e nostalgia. Si può continuare con l'esempio del premio Nobel ungherese Imre Kertész, il cui *Essere senza destino* (*Sorstalanság*), pubblicato dall'editore Feltrinelli nel 2002 – e peculiare caso di traduzione mediata, essendo tradotto non dall'originale ungherese, bensì da una precedente traduzione tedesca –, risulta al pubblico appunto “nuovo, eppure non sconosciuto”, in quanto affine ad altri testi appartenenti a quella “letteratura della Shoah” che in Italia ha tra i suoi rappresentanti più noti lo scrittore Primo Levi (*Se questo è un uomo; La tregua*).

In questo quadro, la letteratura antica tradotta da una lingua considerata generalmente e impropriamente “minore”, in quanto meno parlata e diffusa, fatica a inserirsi nel panorama italiano dell'editoria e della traduzione. Eppure, la letteratura antica in quanto tale non appare *tout court* un genere di nicchia in Italia: esistono infatti prestigiose collane di altrettanto prestigiose case editrici specializzate nella pubblicazione di letteratura antica italiana. Esiste inoltre una tradizione consolidata di testi – canonici e non – di quella letteratura antica greca e latina che nel nostro paese costituisce un patrimonio culturale e letterario imprescindibile ed è destinata non solo alla lettura e alla formazione personale, bensì è stabilmente inserita nel canone degli studi secondari. Questo riguarda in particolare la letteratura latina, da tempo ormai non più riservata al solo liceo classico, ma anche al liceo scientifico e ad altre tipologie di liceo “sperimentale”, e quella greca (nel solo liceo classico), che entrano anche nei programmi degli studi universitari. Accanto alle prestigiose pubblicazioni generalmente corredate da note e glosse di studiosi ed esperti dei vari ambiti, assistiamo ad altri fenomeni riguardanti, ad esempio, alcuni autori della letteratura latina (Catullo¹ e Seneca, tra gli altri) oggetto di una attenzione editoriale distinta che porta ad una costante pubblicazione di agili volumetti venduti talvolta in edizioni dal costo assai modesto, che contengono pillole “digeribili” del sapere lirico, etico o filosofico dei suddetti autori. La letteratura antica inglese,

¹ Effettuando una ricerca tramite il nome dell'autore, ad esempio, si possono verificare attraverso una pagina per l'acquisto on line di libri la quantità e varietà di edizioni catulliane pubblicate in Italia nel periodo 1815-2019.

a partire dal *Beowulf*, è a sua volta tradotta e pubblicata in collane di case editrici non di nicchia ed è studiata da migliaia di studenti sia nei licei, sia nei frequentatissimi corsi universitari di Letteratura inglese e Filologia Germanica. Non si può parlare, quindi, di un preconcetto o di assenza di interesse, da parte dei lettori italiani, nei confronti della letteratura antica, ma di una limitata conoscenza e di un'altrettanto limitata diffusione di opere di quelle letterature antiche che per diversi motivi restano a tutt'oggi meno conosciute. Tra queste, appunto, quella ungherese.

Per semplificare l'approccio e l'analisi del tema, va innanzitutto definito il periodo al quale la categoria "letteratura antica" è applicabile in ambito ungherese. A differenza, infatti, di quanto avviene per la letteratura italiana, in questo caso i confini cronologici si estendono dalle origini (il primo documento paraletterario completo in lingua ungherese è della fine del XII secolo) fino alla seconda metà del Settecento, ovvero fino al periodo che precede la cosiddetta "riforma della lingua" (*Nyelvújítás*, 1790-1820) e il movimento letterario dei *testőrírók*². Resta tuttavia un punto interrogativo riguardo al periodo successivo, quel XIX secolo al quale appartengono grandi autori come János Arany, Sándor Petőfi ed altri, che appare come una sorta di *no man's land*, ponte tibetano tra la letteratura ungherese antica e quella moderna: nella prima tali autori trovano le loro radici, mentre la loro afferenza alla seconda resta, tuttavia, come sospesa. In questo saggio ci atterremo dunque a tale contesto per quanto riguarda le traduzioni della letteratura ungherese antica che verranno prese in considerazione, limitando l'analisi ad alcuni esempi tra le pubblicazioni apparse in lingua italiana negli ultimi quarant'anni, ovvero nel periodo compreso tra gli ultimi due decenni del XX secolo e i primi due dell'attuale.

Le prime traduzioni di opere della letteratura ungherese antica in italiano vengono pubblicate dalla seconda metà dell'Ottocento in uno spazio geografico e culturale piuttosto ampio: da Fiume, dove inizialmente si elaborarono a scopo didattico testi tradotti per gli studenti dei licei³, fino alla siciliana Noto, che dette i natali a Giuseppe Cassone (1843-1910), il primo traduttore italiano di Sándor Petőfi (1823-1849)⁴. Petőfi è stato il primo poeta ungherese tradotto in italiano: poeta-simbolo del Romanticismo magiaro, protagonista della rivoluzione risorgimentale ungherese del 1848 e morto sul campo di battaglia a Segesvár⁵. Giosuè Carducci lo definì il "Tirteo della rivoluzione", mentre Aleardo Aleardi gli dedicò uno dei canti del suo poema *I sette soldati* (1861). Successivamente vennero tradotte altre opere della letteratura ungherese dell'Ottocento, in particolare il dramma di Imre Madách (1823-1864) *La tragedia dell'uomo* (*Az ember tragediája*, 1861), cui fecero seguito varie

² Letterati e scrittori, guardie nobiliari di Maria Teresa.

³ Il tema del ruolo di Fiume e dei traduttori fiumani nella traduzione e diffusione della letteratura ungherese in lingua italiana è stato trattato in particolare nei seguenti studi di Péter Sárközy: *Letteratura ungherese – letteratura italiana. Momenti e problemi dei rapporti letterari italo-ungheresi*, Roma, Carocci 1990, Sovera 1997; „Le traduzioni italiane delle opere letterarie ungheresi”, in «RSU - Rivista di Studi Ungheresi», 3/2004 (http://epa.oszk.hu/02000/02025/00019/pdf/RSU_2004_03_007-016.pdf); „La beata Ungheria...”. *Saggi di letteratura ungherese*, Roma, Lithos 2009.

⁴ Per le traduzioni dell'Ottocento e del primo Novecento si veda László Pálinkás, *Avviamento allo studio della lingua e letteratura ungherese*, Napoli, Cymba 1973. Roberto Ruspanti si è occupato di Giuseppe Cassone in molte pubblicazioni, tra le quali ricordiamo *Giuseppe Cassone és a "Petőfi-fordítók Szicíliai iskolája"* (Giuseppe Cassone e la "scuola siciliana dei traduttori di Petőfi"), in «Nagyvilág», Settembre 1991 e *Lettere a Margit (1906-1910)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995. Cfr. anche la voce "Giuseppe Cassone" del Dizionario Biografico Treccani: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-cassone_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-cassone_(Dizionario-Biografico)/).

⁵ Oggi Sighișoara, in Transilvania.

traduzioni⁶, per arrivare ai romanzi storici di Mór Jókai (1825-1904), Kálmán Mikszáth (1847-1910) e Ferenc Herczeg (1863-1954), fino al periodo interbellico che rappresenta lo spazio temporale nel quale maggiore fu l'interesse verso la letteratura ungherese, in particolare per quella di intrattenimento, considerata "esotica" per l'ambientazione e i temi trattati. Lungo la storia dei rapporti culturali italo-ungheresi la traduzione ha rappresentato spesso la cartina di tornasole dei medesimi e sull'argomento sono stati pubblicati, in modo costante e aggiornato, studi e saggi⁷. Analizzando dunque alcuni testi della letteratura antica ungherese, pubblicati in periodi diversi all'interno del segmento temporale scelto, e che a loro volta riguardano testi e autori di secoli diversi del lungo "periodo antico" della letteratura ungherese (XII-XIX), noteremo che essi sono spesso caratterizzati da obiettivi, *target* e scelte traduttologiche di tipo diverso. Nel caso della traduzione dell'*Orazione funebre (Halotti beszéd)* a cura di Roberto Ruspanti (1980) e del volume *Fioretti della prosa antica ungherese. Antologia bilingue* (2012) a cura di Péter Sárközy nella traduzione di Marta Dal Zuffo, che rispettivamente aprono e chiudono il segmento temporale scelto, per il profilo, la tipologia e la collocazione editoriale si tratta di pubblicazioni destinate principalmente agli studenti dei corsi di letteratura ungherese delle università italiane. Lo sottolinea nella sua introduzione all'antologia appena citata, Péter Sárközy:

Nel presentare la nostra antologia siamo consapevoli dei limiti e delle carenze della selezione operata dal curatore e sappiamo bene che le traduzioni hanno la precipua finalità di facilitare agli studenti la lettura e l'analisi dei testi ungheresi originali. Nello stesso tempo, i nostri giovani lettori potranno considerare questo volume non soltanto come un sussidio al loro studio della lingua e della letteratura ungherese, ma anche come incitamento alla traduzione, perché uno degli intenti dei curatori del volume è il desiderio di stimolare i nuovi, giovani traduttori a cimentarsi con opere ancora inedite in italiano e, anche, a riprendere in mano la produzione dei grandi romanzieri dell'Ottocento: così Zsigmond Kemény, Mór Jókai o Kálmán Mikszáth, ossia i Manzoni e i Verga ungheresi, fanno parte del comune tesoro della letteratura mondiale, ma i loro romanzi in versione italiana risalgono oramai a più di cento anni fa, e una loro nuova traduzione moderna potrebbe costituire fonte di grande piacere, tanto per i loro futuri traduttori, quanto per i loro lettori italiani⁸.

⁶ Sull'argomento cfr. Imre Várady, *La tragedia dell'uomo Imre Madách nel centenario della prima edizione dell'opera*, in: *Studi di varia umanità in onore di Francesco Flora*, Milano, Mondadori 1963, pp. 251-257 (<http://mek.oszk.hu/17100/17103/17103.pdf>).

⁷ Tra le pubblicazioni più recenti segnaliamo il saggio di Antonio Donato Sciacovelli, "Armonie celesti e brevi storie di amori eterni: dilemmi e scelte dell'editoria italiana", in *Editoria e traduzione. Focus sulle lingue di "minore diffusione"* (a cura di Cinzia Franchi), Roma, Lithos 2016, pp. 19-30; Cinzia Franchi, "Tradurre l'ungherese. Problemi linguistici e culturali nella traduzione letteraria", in *Abeunt studia in mores: saggi in onore di Mario Melchionda* (a cura di Alessandra Petrina, Giuseppe Brunetti), Padova University Press, Padova 2013, pp. 277-288. Un elenco delle nuove traduzioni delle opere letterarie ungheresi viene redatto annualmente a cura del Consolato Generale Onorario d'Ungheria in Venezia dalla sua addetta culturale, Anna Rossi: l'elenco completo riguarda "Pubblicazioni ungheresi, di autori ungheresi o di argomento ungherese" e, oltre ad essere molto vasto, è disponibile esclusivamente in pdf tramite invio diretto via mail. Per questo la "Rivista di Studi Ungheresi" (RSU) dell'Università La Sapienza seleziona periodicamente da tale elenco, e presenta sulle sue pagine, le opere letterarie ungheresi pubblicate nel decennio o nel quinquennio precedente. L'ultimo elenco disponibile riguarda il periodo 2004-2014 ed è consultabile al seguente indirizzo: http://epa.oszk.hu/02000/02025/00031/pdf/EPA02025_RSU_14_2015_147-183.pdf

⁸ *Fioretti della prosa antica ungherese*, a cura di Péter Sárközy, trad. Marta Dal Zuffo, supplemento al n. 11/2012 della "Rivista di Studi Ungheresi", Sapienza Università Editrice, Roma 2012, p. 9.

I *Fioretti della prosa antica ungherese* comprendono un florilegio di testi (pagine scelte) e autori a partire dal XII secolo: dall'*Orazione funebre* al *Kétszázezer honvédet!* (Voglio duecentomila soldati!) di Lajos Kossuth, passando per il Codice Jókai e il Codice Érdy, il *Nuovo Testamento* e i *Racconti di Esopo* di Gábor Pesti, le *Conversazioni infantili di Sebald Heyden* di János Sylvester, la *Cronaca* di Sebestyén Tinódi Lantos, *Delle tentazioni del diavolo* di Péter Bornemisza, le *Cento favole* di Gáspár Heltai (traduttore di Esopo), la *Sacra Bibbia* nella traduzione di Gáspár Károli, *I centocinquanta salmi del re e del profeta san Davide* di Albert Szenci Molnár, la *Guida alla verità divina* di Péter Pázmány, La traduzione della *Sacra Bibbia* di György Káldi, la *Europica varietas* di Márton Szepesi Csombor, *L'assedio di Sziget* di Miklós Zrínyi, *l'Enciclopedia ungherese* di János Apáczai Csere, pagine della memorialistica e del genere autobiografico che in alcuni casi si delinea come "confessio peccatoris" (Miklós Misztótfalusi Kis, Miklós Bethlen, Ferenc Pápai Páriz, Kata Bethlen), pagine di Ferenc Faludi, György Bessenyei, Mihály Csokonai Vitéz, András Dugonics, József Kármán con alcuni estratti da quello che viene considerato il primo romanzo della storia della letteratura ungherese, *Fanni hagyományai* (*Il lascito di Fanni* di József Kármán, 1794), e poi Ferenc Kazinczy, Ferenc Kölcsey, István Széchenyi. Si tratta, nel progetto di Péter Sárközy, per oltre trent'anni a capo della cattedra di Lingua e letteratura ungherese dell'Università La Sapienza di Roma, di un tesoretto attraverso il quale in primo luogo gli studenti possono avvicinarsi ad alcuni autori della letteratura ungherese, che altrimenti resterebbero solo nomi da ricordare insieme a qualche loro opera in sede di esame. Tale progetto, con tutti i limiti che ogni operazione di tale complessità presenta, rappresenta comunque un aiuto prezioso anche per i suoi colleghi che insegnano nelle ormai poche cattedre di Lingua e letteratura ungherese presenti nelle università italiane (Udine, Padova, Bologna, Firenze, Roma, Napoli sono quelle attualmente attive, con situazioni più o meno stabili e grandi punti interrogativi per il futuro, in alcuni casi).

La traduzione curata da Roberto Ruspanti dell'*Orazione funebre e preghiera* (*Halotti Beszéd és Könyörgés*, ca. 1192-1195⁹), con una breve introduzione storico-linguistica e uno studio sui principali elementi linguistici del documento, venne pubblicata come dispensa universitaria di 40 pagine presso l'Istituto di Glottologia dell'Università La Sapienza di Roma nel 1980, con il titolo «*Halotti Beszéd*» *Il primo monumento linguistico ugro-finnico*, a cura di Roberto Ruspanti, già professore ordinario di Letteratura ungherese all'Università di Udine. Resta ad oggi l'unica traduzione italiana pubblicata del primo monumento linguistico (e paraletterario) non solo della lingua ungherese, ma dell'intero mondo linguistico ugrofinnico, cui l'ungherese appartiene. Sarebbe utile e importante riproporre oggi una nuova traduzione corredata da un robusto studio, anche alla luce delle numerose ricerche e relativi risultati riguardo al lessico, alla retorica e ad altri aspetti del testo, realizzati negli ultimi quarant'anni in Ungheria. Fino a che ciò non avverrà, la dispensa di Ruspanti resta il principale mezzo attraverso cui gli studenti universitari, in particolare le matricole, che si avvicinano per la prima volta alla lingua ungherese, possono confrontarsi con un pezzo così importante della sua storia e del suo sviluppo nel tempo.

È questo il primo testo completo in lingua ungherese, scoperto intorno alla metà del Settecento dallo storico gesuita ungherese György Pray, in un codice che da lui prese il nome (Pray Kódex), custodito dal 1247 nel capitolo della città di Pozsony¹⁰. L'*Orazione*, che fu successivamente trascritta dallo scrittore Ferenc Faludi «nell'edizione del 1771 della *Demonstratio* di János Sajnovics, opera

⁹ Il testo in edizione critica è disponibile all'indirizzo seguente: http://nyelvemlekek.oszk.hu/adatlap-dupla/praykodex_%E2%80%93_halotti_beszed_es_koenyoerges. Cfr. anche Edit Madas, *Halotti beszéd és könyörgés – a Pray-kódex f136r oldala. A legrégebb összefüggő magyar szövegemlék* (http://nyelvemlekek.oszk.hu/ism/praykodex_halotti_beszed_es_koenyoerges).

¹⁰ Oggi Bratislava, in Slovacchia.

fondamentale per la dimostrazione dell'affinità ugro-finnica della lingua ungherese»¹¹, è la trasposizione ungherese di una omelia in lingua latina (*Sermo super sepulchrum*), il cui testo si trova nel Codice Pray insieme al corrispondente testo ungherese. Questo è dunque l'unico testo integrale in lingua ungherese composto prima del XII secolo, giunto fino a noi. Nella lingua ungherese, in precedenza, abbiamo solo frammenti linguistici contenuti all'interno di documenti latini, tra cui la lettera di donazione del re Andrea I all'Abbazia benedettina di Tihany (*Tihanyi Alapítólevél*, 1055), il registro di Várad (*Várad regestrum*, 1208-1235), le strofe ungheresi di Alba Julia (*Gyulafehérvári sorok*, fine XIV secolo)¹². Successivamente alla composizione dell'*Orazione*, per un secolo troviamo egualmente solo frammenti linguistici, nomi, toponimi (come ad esempio nelle famose cronache ungheresi, le *Gesta Hungarorum* di Anonymus, 1200 ca.).

Per quanto riguarda invece un periodo di pieno sviluppo della lingua e della letteratura ungherese, il Cinquecento, spunti interessanti offre il volume Bálint Balassi, *Canzoni per Julia*, curato da Armando Nuzzo, nella traduzione di Carlo Camilli e Armando Nuzzo, pubblicato sulla rivista «In forma di parole» (1994) in occasione dell'anno balassiano, celebratosi nel quinto centenario della morte del poeta magiaro¹³. Il lavoro di Nuzzo ha avuto un buon riscontro critico in ambito accademico ed è stato successivamente ripreso in una nuova edizione, sempre come numero speciale della rivista milanese (2004). Tuttavia, per molti anni è rimasto chiuso nelle sacre stanze istituzionali dell'accademia: la rivista sulla quale venne pubblicato, infatti, ha reso disponibili nelle stesse biblioteche italiane pochissimi numeri, rendendo così all'epoca pressoché irraggiungibile, al lettore interessato, il testo in questione. Proprio nel suo orizzonte tutto accademico, *Canzoni per Julia* mirava ad arricchire di nuovi elementi i già nutriti studi balassiani – studi attivi tanto in Ungheria, quanto in Italia, con le ricerche e le opere di Amedeo Di Francesco, già professore ordinario di Lingua e letteratura ungherese all'Università "L'Orientale" di Napoli – e ad offrire nuove prospettive per la ricerca, offrendo con ciò un significativo apporto ad uno dei capitoli più importanti dei rapporti letterari italo-ungheresi¹⁴. Del poeta ungherese, che fu consapevole protagonista del Rinascimento, venne tradotta in italiano, dieci anni più tardi, un'altra opera, che ebbe diversa sorte sul piano critico, come dimostra la recensione¹⁵ di uno degli studiosi dell'ungarologia più attenti ad eventuali note stonate nelle pubblicazioni di ambito magiaristico, Danilo Gheno, già professore associato prima all'Università di Firenze, poi presso l'ateneo patavino fino al 2008. Si tratta di un dramma pastorale, la cui fonte si crede sia stata l'*Amarilli* del drammaturgo e poeta cinquecentesco Cristoforo Castelletti (rappresentata nel 1580 e edita nel 1587), il cui titolo originale era *Gyarmathi Bálintnak Thirsisnek Angelicaval, Sylvanusnak Galatheával való szerelmükről szép Magyar comoedia* (Bella commedia ungherese di Balassi Bálint di Gyarmat sugli amori di Tirsi con Angelica e di Silvano con Galatea),

¹¹ Fioretti della prosa antica ungherese, op. cit., p. 177. Il riferimento è qui a: Johannes Sainovics, *Demonstratio Idioma Ungarorum et Lapponum idem esse*, Tyrnaviae, 1770-1771.

¹² L'edizione critica dei testi elencati è disponibile in forma digitalizzata all'indirizzo seguente: <http://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/magyarul/madasszgy/index.php>

¹³ Il poeta ungherese nacque a Zólyom (oggi Zvolen, in Slovacchia) nel 1554 e morì a Esztergom nel 1594.

¹⁴ Bálint Balassi. *Canzoni per Julia*, a cura di A. Nuzzo, traduzione di C. Camilli e A. Nuzzo, «In forma di parole», s. III, II, n° 2 (1994). Il testo è stato reso disponibile dal curatore all'indirizzo seguente: https://www.academia.edu/4766996/B%C3%A1lint_Balassi_Canzoni_per_Julia_a_cura_di_Armando_Nuzzo_Traduzione_di_Carlo_Camilli_e_Armando_Nuzzo. Cfr. la recensione di Amedeo Di Francesco in «Studi Finno-Ugrici» nr. 1 (1995), pp. 281-285 (http://www.epa.hu/02400/02414/00001/pdf/EPA02414_StudiFinnoUgrici_1_1995_281-285.pdf).

¹⁵ Danilo Gheno, "Bálint Balassi, *Bella commedia ungherese*, trad. di Romina Cinanni, testo a cura di Romina Cinanni e Paolo Tellina - Cristoforo Castelletti, *L'Amarilli*, Roma, Lithos Editrice, 2004, pp. 252" in «Studi Finno-Ugrici» nr. 4 (2002-2005), pp. 381-388 (http://epa.oszk.hu/02400/02414/00004/pdf/EPA02414_StudiFinnoUgrici_4_2002-2005_381-388.pdf).

«laddove Angelica sarebbe l'Amarilli del Castelletti (per influenza dell'Ariosto?) mentre tutti gli altri personaggi sono stati attinti direttamente dalla latinità»¹⁶ e fu scritta per «conquistare la mano della sua amata Júlia»¹⁷, nome letterario che indicava nella vita reale Anna Losonczy. Quello di Balassi è un testo molto complesso, un gioco di specchi raffinato che avrebbe richiesto maggiore esperienza negli studi dell'ambito tematico e nella pratica della traduzione, alla quale supplisce solo in parte l'impegno dell'allora giovane laureata Romina Cinanni.

Tradurre la letteratura antica mette il traduttore di fronte a una serie di scelte, una delle quali è senz'altro come rendere un testo scritto secoli prima: antichizzarlo o modernizzarlo, conservarne determinate caratteristiche – *in primis* quelle metriche, se si tratta di versi – oppure eliminarle? Come rendere la specificità dell'autore in tal caso? Come rendere, se si ritiene sia importante farlo, la sua eventuale affinità con un poeta o uno scrittore italiano coevo? Io stessa mi sono trovata di fronte a interrogativi simili nel caso della traduzione di due autori della letteratura ungherese antica (secoli XVII e XVIII), lo scrittore Mikés Kelemen (1690-1761), al quale si deve il primo romanzo epistolare della letteratura ungherese, le *Lettere dalla Turchia* (*Törökország Levelek*, 1711-1759) e la prima poetessa magiara, Kata Szidónia Petrőczy (1659-1708)¹⁸. La traduzione delle *Lettere dalla Turchia* rappresenta il risultato di un lavoro di studio e ricerca durato quasi dieci anni e pazientemente perseguito nel tempo, seguendo le tracce del professor Lajos Hopp, curatore dell'edizione critica di tutte le opere di Kelemen Mikés, *in primis* delle *Lettere*¹⁹. Mi ha aiutato molto anche confrontarmi con le scelte di altri, esperti e raffinati traduttori che prima di me – in italiano o in altre lingue – avevano affrontato alcune questioni, tra i quali ricordo in particolare il compianto Gianpiero Cavaglià, raffinato studioso di letteratura ungherese, che su Mikés ha scritto preziose pagine, ma anche il traduttore romeno Gelu Pateanu²⁰. Nel caso di Mikés, non si trattava soltanto di “rendere bene in italiano” il testo, come usano dire alcuni, bensì un intero mondo e i suoi riferimenti etno-linguistici e storico-culturali. *Gentilhomme de la Chambre* dell'ultimo principe di Transilvania, Ferenc Rákóczi II (1676-1735), Mikés ne seguì fedelmente il destino prima nell'esilio in Francia, poi in quello definitivo in Turchia, a Rodostó (Tekirdağ), dove visse dal 1711 al 1761 nella piccola “corte in esilio”, la comunità di ungheresi transilvani che man mano si andò assottigliando, della quale poco prima della sua morte egli rimase l'ultimo *başbuğ*²¹. All'epoca il principe Rákóczi era morto da quasi trent'anni, il ritorno in patria si era rivelato una chimera, l'esilio un destino. Il testo di Mikés, in primo luogo il suo stile barocco nel quale espressioni raffinate rivelano l'influenza delle sue letture francesi – dal francese, durante il lungo esilio in Turchia, l'autore tradusse in ungherese centinaia di pagine – e nel contempo lo spirito ungherese *székely*²², al centro del quale sta la famosa *káposzta*

¹⁶ Dalla “Nota introduttiva” al “Prologo alla “Bella commedia ungherese (Szép Magyar Komédia, 1589)” della curatrice Romina Cinanni, ripresa in “Rivista di Studi Ungheresi”, nr. 3/2004, p. 99 (https://epa.oszk.hu/02000/02025/00019/pdf/RSU_2004_03_099-103.pdf).

¹⁷ *Ibidem*, p. 100.

¹⁸ Kelemen Mikés, *Lettere dalla Turchia*, traduzione, saggio introduttivo e apparato critico, note a cura di Cinzia Franchi, introduzione di Gyöngyi Komlóssy, Roma, Lithos, 2006; Kata Szidónia Petrőczy, *Poesie*, testo a fronte, traduzione, postfazione e note a cura di Cinzia Franchi, introduzione di Margit S. Sárdi, Roma, Lithos, 2009.

¹⁹ Mikés Kelemen, *Törökország Levelek*, in Id., *Összes Művei*, I, a cura di Lajos Hopp, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966.

²⁰ Gianpiero Cavaglià, *L'identità perduta. Romanzo e idillio*, Napoli, Guida Editore, 1984. Mikés Kelemen, *Scrisori din Turcia*, a cura di Gelu Pateanu, Cluj-Napoca, ed. Dacia, 1980.

²¹ In turco: capo, comandante. Titolo in uso nell'Impero ottomano.

²² I *székely* (chiamati anche *secui* in romeno, *szekler* in tedesco e siculi o secleri in italiano) sono una comunità ungherese dal forte senso identitario, concentrata nelle regioni transilvane di Harghita e Kovászna/Covasna, che parla un dialetto che presenta alcuni interessanti aspetti ed è stato talvolta usato anche come “lingua

(cavolo) che per l'ungherese – e il *székely* in particolare –, rappresenta non solo un elemento fondamentale della gastronomia, ma anche la panacea per tutti i mali. Alcune questioni specifiche sono la traduzione di peculiari espressioni antiche (*kend* per *kegyelmed*, ovvero Vostra Grazia) o dell'espressione *néni* con la quale l'autore si rivolge a una sua parente (figura fittizia sul dialogo con la quale si struttura la narrazione): renderlo come solitamente viene fatto, con "zia", "zietta", oppure con "cugina", come suggerito dallo stesso Gianpiero Cavaglia, usando una traduzione che rimanda a un ardito "chère cousine" dai ben più piccanti scambi epistolari della tradizione letteraria francese del Settecento? Tutto questo, insieme a molti altri elementi in cui spicca soprattutto il carattere interculturale, è stato al centro di attenta riflessione e ha portato a scelte non sempre o non tutte condivise dagli attenti lettori critici, ma alle quali, a distanza di tempo, resto serenamente fedele²³. Il punto di partenza imprescindibile è stata l'edizione critica in lingua ungherese per entrambe le opere (Mikes e Petrőczy), confortata dalla rassegna dell'approfondimento delle ricerche e degli studi svolti sui due autori nei decenni precedenti. Se tale documentazione esiste, non può essere trascurata dal traduttore: è per questo che in genere chi traduce, in particolare opere della letteratura ungherese antica, si è a sua volta già impegnato a studiarla e a conoscerla approfonditamente, spesso avendo redatto, prima di accingersi alla traduzione completa, saggi sull'argomento. È questo, infatti, il caso di Nuzzo per Balassi, così come di Ruspanti per Petőfi. Le osservazioni da fare alle traduzioni di entrambe sarebbero molte, ma rimando per questo rispettivamente alla approfondita recensione di Amedeo di Francesco citata in nota per Nuzzo e al saggio, sempre citato in nota, dello stesso Ruspanti, anche per le questioni metriche. In entrambi i casi un termine ritorna, con accezione diversa, e nel caso di Balassi si identifica con la sua poetica, mentre nel caso di Petőfi porta il suo traduttore a dover fare una determinata scelta. Si tratta del personaggio della *tündér* ("fata, ninfa, silfide"), sul quale all'epoca Di Francesco sollecitò Nuzzo verso un riferimento bibliografico più ampio, citando tra gli altri nello specifico la *Magyar Mythologia* (Mitologia ungherese, Pest 1854) di Arnold Ipolyi²⁴. Con il termine *tündér* si è confrontato anche Roberto Ruspanti nella traduzione dello *János Vitéz* (Giovanni il Prode) di Sándor Petőfi, nel passo che recita *A tündernemzetség gyönyörű körében/ és kedves Iluskája szerető ölében* e viene reso in italiano così: *Nella splendida cerchia della stirpe fatata fra le tenere braccia della sua Iluska amata*²⁵. La parola ungherese *tündernemzetség* (stirpe fatata) è composta da due sostantivi: il primo, *tündér*, può indicare l'essere fatato sia al maschile che al femminile, ed è stato tradotto da Ruspanti come attributo (fatata) di *nemzetség* (stirpe). La questione è degna di attenzione non solo perché l'ungherese è una lingua che non distingue il genere grammaticale – ciò può tanto agevolare quanto, a volte, persino trarre in inganno o mettere in difficoltà il traduttore –, ma anche perché lo specifico elemento "fatato" in questione da un lato rappresenta un elemento peculiare della antica mitologia ungherese²⁶, dall'altro ritorna come

letteraria". Cfr. Cinzia Franchi, "Note sul dialetto *székely*", in «Rivista di Studi Ungheresi», nr. 3 (2004), pp. 83-92 (https://epa.oszk.hu/02000/02025/00019/pdf/RSU_2004_03_083-092.pdf).

²³ Cfr. Cinzia Franchi, "Transilvania, Europa e "OltreEuropa". Sulla traduzione italiana delle *Lettere dalla Turchia* di Mikes Kelemen", in «Transylvanian Review», vol. XVI, No. 2, Summer 2007, pp. 73-80.

²⁴ Di Francesco indica tra le fonti preziose sul tema anche «i risultati ottenuti da Dezső Pais in *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből* (Monumenti linguistici della religione primitiva ungherese, Budapest 1975, pp. 213-249), come pure le osservazioni di István Nemeskürty riportate nel suo *Olvasók és olvasmányok. Tanulmányok a régi magyar irodalomról* (Lettori e letture. Studi sulla letteratura ungherese antica, Budapest 1984, pp. 303-313)», nella sua già citata recensione della traduzione curata da Nuzzo, alle pp. 284-285.

²⁵ Roberto Ruspanti, "Del tradurre", in «Ambra», nr. 1 (2000), pp. 202-217. Il brano citato è tratto da Roberto Ruspanti, *Giovanni il Prode*, op. cit., canto XXVII, vv. 1-2.

²⁶ Oltretutto, nelle fiabe popolari in cui si ritrovano gli elementi peculiari della mitologia ungherese, le figure della *tündér* (letteralmente "fata") e della *boszorkány* (strega) finiscono in alcuni casi per sovrapporsi ed è più

costante nella sua identità di genere variabile, anche in opere successive della letteratura ungherese, come ad esempio in *Tünder Lala* di Magda Szabó²⁷.

Questo semplice esempio “fatato” ci mostra come tradurre la letteratura antica ungherese rappresenti una scelta impegnativa che presuppone e impone uno studio non superficiale, con il riferimento costante ad una conoscenza stratificata nel tempo.

Per concludere, vorrei accennare ad un’opera, selettiva e interessante, apparsa ormai oltre dieci anni fa: *Sotto la maschera santa. Poesia e storia ungherese dalle origini al Novecento*²⁸, a cura di Andrea Csillaghy. Si tratta di un’antologia che presenta un panorama ampio della lirica ungherese, inquadrandola nel suo contesto storico nazionale ed europeo, dalle origini fino alla prima metà del Novecento. Attraverso il capitolo iniziale, “Preistoria uralica e preistoria della poesia magiara” (pp. 25-44) l’autore, già professore ordinario di Lingua e letteratura ungherese, nonché fondatore della cattedra di ungherese dell’Università di Udine, ci introduce in forma quasi poetica alla storia, alla letteratura e cultura ungherese – e infatti è lirico il profilo scelto per la selezione antologica che dalle origini della letteratura ungherese arriva alla prima parte del XX secolo. Il tutto corredato da sue traduzioni e da un apparato iconografico ricco ed evocativo, attraverso cui si ripercorrono i secoli e gli eventi, spesso tragici, della storia ungherese, che influenzarono profondamente non solo l’immaginario collettivo magiara, ma anche la sua letteratura. È un peccato che questo volume sia rimasto unico nel suo genere, perché – che fosse o meno negli obiettivi del curatore – nella struttura e nei risultati evidenti, risulta un’opera che può raggiungere un pubblico ampio, che a partire dagli studenti si può allargare agli amanti della poesia, della storia, ai lettori non frettolosi né necessariamente esperti, pur riuscendo a interessare anche questi ultimi.

Conclusioni

Quando parliamo della traduzione di opere letterarie dall’ungherese, i temi da trattare sono molteplici, tuttavia credo sia possibile sintetizzare la questione centrale riprendendo una riflessione che Roberto Ruspanti ebbe a fare in occasione del convegno *Editoria e traduzione. Focus sulle lingue di “minore diffusione”*, organizzato presso il Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari (DiSSL) dell’Università di Padova nel gennaio 2014, quando ricordò che

l’aspetto principale che ha finito con il tempo per costituire un problema riguardo alla traduzione di opere letterarie dall’ungherese, è la mancata centralità della traduzione nella tradizione italiana. Essa è dovuta essenzialmente a questi fattori: a) la mancanza di una cultura della traduzione, che trova la sua origine nella mancanza di consenso sui criteri del tradurre; b) il mancato riconoscimento (economico) dell’opera del traduttore; c) la diffidenza degli editori nei confronti degli esperti in letterature straniere; d) la non troppo celata volontà – sempre degli editori – di risparmiare sulle spese affidandosi spesso a traduttori improvvisati e) e infine, per quanto riguarda l’ungherese in particolare, l’inveterata convinzione degli editori italiani che un traduttore di madrelingua ungherese sia in grado o addirittura più capace di tradurre in italiano opere letterarie dall’ungherese, rispetto a un traduttore italiano. [...] La causa di questo fenomeno è la non considerazione del lavoro del traduttore, degradato al ruolo di “traslatore meccanico”.

frequente incontrare una “fata” cattiva che una fatina buona. Ne scrive Elisa Zanchetta nella sua introduzione a Elek Benedek, *C’era una volta o forse non c’era... Fiabe cosmologiche ungheresi*, a cura di Elisa Zanchetta, Viterbo, ed. Vocifuoriscena 2020.

²⁷ Magda Szabó, *Lolò il principe delle fate*, trad. e cura di Vera Gheno, introduzione di Antonella Cilento, Milano, Edizioni Anfora, 2020 (nuova edizione). Sul tema la traduttrice ha scritto nel saggio “Tradurre testi per l’infanzia”, in *Editoria e traduzione*, op. cit., pp. 105-114.

²⁸ Andrea/András Csillaghy, *Sotto la maschera santa. Poesia e storia ungherese dalle origini al Novecento*, Udine, Forum 2009.

Al mancato riconoscimento dell'opera del traduttore si ricollega strettamente il problema economico che incombe sul lavoro o sull'arte del tradurre. Il problema economico e quello connesso della scelta e della promozione delle opere letterarie ungheresi in Italia tormentò per anni uno dei più bravi traduttori italiani di poesia e non solo di poesia ungherese, il fiumano Paolo Santarcangeli (1909-1995)²⁹.

Nell'alveo di tale lucida riflessione, quindi, emerge anche il problema di un "mercato della traduzione" che decide insindacabilmente cosa può essere pubblicato. In passato la questione riguardava anche la distribuzione libraria (il cui "regime monopolistico", come lo definisce Ruspanti nel suo saggio, è oggi parzialmente limitato dalla possibilità di acquistare *on line* e dalle pubblicazioni in *ebook*) che consentiva e in parte ancora oggi consente un vero spazio di manovra principalmente alle grandi case editrici, mentre fatica ad avere visibilità l'editoria media e piccola. Oggi, per le opere di una letteratura "di minore diffusione" come quella ungherese, il problema economico in Italia rappresenta la maggiore, seppur non l'unica, difficoltà. In passato si è ampiamente ricorsi, per ovviare a tale problema, a "forme estemporanee di incoraggiamento rappresentate da modeste sovvenzioni (per giunta elargite talvolta a traduzioni dequalificanti), che incidono al massimo per il 10% sul risultato finale che è la visibilità dell'opera letteraria ungherese, cioè la presenza fisica del libro che la contiene nelle vetrine delle librerie italiane"³⁰, anzi, talvolta neppure arriva nelle librerie. Ciò fa sì che talvolta anche opere letterarie di alto livello, tradotte e curate in modo egregio, restino a impolverarsi nei magazzini fino a che non prendono la strada del macero. Un altro aspetto sottolineato nello stesso saggio riguarda la mancanza di collegamento tra le case editrici e gli "addetti ai lavori" (in particolare gli studiosi di letterature straniere e i docenti e ricercatori delle università italiane). A questo proposito, vale la pena di ricordare che il successo di Sándor Márai arrivò grazie alle traduzioni felici di Marinella D'Alessandro, per decenni ricercatrice presso la cattedra di Lingua e letteratura ungherese dell'Università "L'Orientale" di Napoli, così come tra i validi traduttori della letteratura ungherese in Italia oggi, appartenenti a varie generazioni, vi sono, oltre al citato Roberto Ruspanti, studiosi, esperti e/o docenti come Antonio Donato Sciacovelli (attualmente docente all'Università di Turku), Alexandra Foresto (docente a contratto di Lingua ungherese all'Università degli Studi di Udine e autrice di una *Grammatica ungherese* pubblicata da Hoepli nel 2018), Mariarosaria Sciglitano, docente a contratto del Laboratorio di Lingua e traduzione ungherese (verso l'italiano) all'Università degli Studi di Firenze, la sociolinguista Vera Gheno (collaboratrice per circa due decenni dell'Accademia della Crusca e docente all'Università degli Studi di Firenze).

Infine, dobbiamo porci una domanda legittima su quale sia o possa essere il pubblico cui è destinata la traduzione italiana della letteratura ungherese antica. I testi analizzati rimandano tutti a un retroterra universitario, alla comunità individuata dalle relazioni studente-docente e docente-docente: la traduzione è in primo luogo destinata all'incontro tra il docente e i suoi allievi e tra il docente e i suoi colleghi, innanzitutto dell'ambito disciplinare, in questo caso la magiaristica e campi affini anche come area più ampia (filologica, storico-geografica, culturale). I loro curatori, infatti, a diverso titolo appartengono o sono legati alla comunità universitaria, chi come docente o ricercatore, chi come giovane o più esperto studioso. Tuttavia, se l'interesse verso la traduzione di un testo considerato più specialistico e settoriale come nel caso della letteratura antica ungherese, è collegato inevitabilmente all'ambito accademico, universitario – nazionale e internazionale – dal quale tale tipo di conoscenza e interesse si diparte e in cui si coltiva, non è destinato a fermarsi lì. Né

²⁹ Roberto Ruspanti, "La traduzione letteraria: bella, ma un po' infedele, opera di un madrelingua della lingua ricevente", in *Editoria e traduzione*, op. cit., pp. 14-15.

³⁰ *Ibidem*, p. 15.

dimentichiamo che generalmente tali testi vengono inseriti nella bibliografia dei corsi di Letteratura (o anche di lingua, come nel caso dell'*Orazione funebre*) tenuti nelle diverse università. Altri referenti (o *target* che dir si voglia) possono essere sempre gli studenti e i loro docenti, ma della scuola media o secondaria, come nel caso del già citato *Giovanni il Prode* di Sándor Petőfi curato da Roberto Ruspanti, che ha avuto un buon successo tra i giovani grazie alla sua presentazione proprio nelle scuole medie, in alcune delle quali è stato anche rappresentato da un gruppo teatrale. Un altro modo attraverso il quale si diffonde in modo capillare e/o territoriale, interregionale la conoscenza e la lettura di questo tipo di pubblicazioni, è rappresentato dall'impegno delle associazioni e degli enti culturali generalmente legati in modo diretto o indiretto ad istituzioni culturali. Ad esempio, nel territorio al quale si rivolgono l'Università di Padova e la non lontana Università di Udine, presso le quali è attiva la cattedra di Lingua e Letteratura ungherese, operano in tal senso sia l'Associazione culturale italo-ungherese del Triveneto, che l'Associazione Culturale Italo-Ungherese "Pier Paolo Vergerio" (e Centro Studi Adria-Danubia). A Roma vi è l'Accademia d'Ungheria, mentre a Napoli e a Bologna sono attive associazioni culturali italo-ungheresi territoriali legate ai consolati onorari locali. Negli ultimi anni, infine, anche per la diffusione della cultura e della letteratura ungherese antica, vengono sempre più utilizzati i cosiddetti *social network* (Facebook, Instagram). Formuliamo dunque l'auspicio che le varie agorà reali e virtuali, che gli ampi mezzi di comunicazione disponibili possano ampliare il pubblico interessato e rendere maggiormente diffusa e apprezzata la letteratura ungherese, sia quella antica oggetto di questo scritto, sia quella successiva, soprattutto se grazie a traduzioni accurate e attente.

ASPETTI E PROBLEMI DELLA TRADUZIONE
DELLA LETTERATURA FINLANDESE IN ITALIANO

Paula Loikala †

Università degli Studi di Bologna

Premessa

Il viaggio nell'affascinante e complesso mondo della traduzione, che si svolge ormai attraverso itinerari incentrati sugli aspetti teorici e metodologici, sui problemi sollevati dalla traduzione dei testi letterari, accompagna il presente lavoro nel percorso dei temi trattati. La prospettiva che ci proponiamo è quella dell'applicazione dei risultati di discussioni e progetti che nascono in seno a questa complessa disciplina, ai processi formativi e integrativi che vedono impegnati nella costruzione della propria professionalità i traduttori di oggi e di domani. Offrire strumenti utili ai traduttori, in una prospettiva descrittivo-comunicativa di alto livello scientifico, richiede un percorso intenso di collaborazione con case editoriali, istituzioni scientifiche, organizzazioni internazionali e non poche istituzioni politiche, diplomatiche, culturali. L'obiettivo principale è raggiungere un buono, se non ottimo livello di competenza nella comprensione, produzione e traduzione di testi, tale da poter costituire una base per lo svolgimento dell'attività di mediazione linguistica.

Il processo della globalizzazione impone il superamento delle barriere linguistiche e richiede una capacità costante di comunicare in tempi veloci: la necessità di comunicare rapidamente è possibile proprio grazie all'ausilio delle nuove tecnologie dell'informazione a portata del traduttore. Dal punto di vista culturale, nel processo traduttivo si sovrappongono problematiche assai complesse, come la ricerca di riferimenti non immediatamente noti, la ricostruzione dell'evoluzione morfosintattica di una o più lingue, spesso la conoscenza di usi lessicali ormai perduti. Inoltre non va trascurato tutto quello che attiene alle caratteristiche del destinatario della traduzione, con tutte le implicazioni del caso e la necessità di ricorrere anche all'adattamento, se nel processo traduttivo sono interessate culture completamente diverse, nelle quali mancano punti di riferimento mutuo. Tradurre significa anche comprendere e cogliere esattamente il senso (complessivo) e i significati (particolari) di un testo attraverso l'analisi di tutti i piani della lingua: fonomorfológico, sintattico e lessicale.

In questo articolo prendiamo in considerazione aspetti filologici, semiotici e culturali per far emergere le problematiche metodologiche legate alla traduzione in italiano di testi letterari finlandesi, cercando di offrire gli approcci risolutivi che riteniamo possibili e maggiormente motivati, prendendo in considerazione le due principali aree individuate dagli studi sulla traduzione, ovvero quelle degli studi applicati e teorici.

Per fare questo presenteremo osservazioni relative a traduzioni di testi letterari, basate su un'analisi che parte da criteri linguistici e culturali. In particolare, per quanto riguarda la sfera linguistica, il nostro interesse si rivolge all'ambito culturale e lessicale dalle traduzioni di poesia popolare fino a quelle di testi contemporanei.

Poesia

Le caratteristiche su cui ci soffermeremo riguardano soprattutto alcune nostre traduzioni che comportano scelte stilistiche ed estetiche di non facile soluzione. Per iniziare prendiamo, ad esempio della traduzione dell'epica ottocentesca finlandese in italiano, dei versi tratti dall'*Antico Kalevala* del 1835 (canto XIII, vv. 284-320), nella versione di chi scrive:

Niin se neuo lintuansa,
 mehiläistänsä opasti:
 "Mehiläinen lintuseni,
 orpolapseni omani!
 Lennä tuonne, kunne käsken,
 kunne käsken ja kehotan,
 ylitse meren yheksän,
 meren puolen kymmenettä,
 tuo simoa siivissäsi,
 kannu mettä kaapussasi,
 helevästä heinän päästä,
 kukan kultasen nenästä;
 ne kannu kavon kätehen,
 tuo olalle Osmottaren."
 Mehiläinen meidän lintu
 jope lenti, jotta joutu,
 pian lenti matkan pitkän,
 välehen välit lyhyet,
 meren poikki, toisen pitkän,
 kolmannen vähän vitahan,
 ylitse meren yheksän,
 meri puoli kymmenettä,
 tuurin uutehen tupahan,
 palvosen laettomahan.
 Siell' on neiti nukkununna,
 vyövaski valahtanunna,
 kupehill' on kultahainä,
 vyöllähän on hopia heinä,
 mesiheinä helmassansa.
 Kasti siipensä simahan,
 toisen siipensä metehen,
 helevähän heinän päähän,
 kukan kultasen nenähän.
 Toi simoa siivessäsä,
 kanto mettä kaapussansa.

Così consigliò il suo tesoro,
 guidò l'ape con queste parole:
 "Piccola ape, mio tesoro,
 figliola mia!
 Vola dove ti ordino,
 dove ti comando,
 al di là di nove mari,
 al di là di questi mari.
 Porta del nettare sulle ali,
 dell'unguento sul tuo corpo
 dalla brillante pianta,
 dal cuore del fiore d'oro.
 Portalo nelle mani di Kapo,
 in braccio ad Osmotar.
 La piccola ape, il tesoro,
 volava veloce come il vento,
 celere fece il lungo viaggio,
 senza sosta avanzava,
 oltre il primo mare,
 il secondo e poi il terzo,
 al di là di nove mari,
 al di là di questi mari
 nella dimora vasta
 nella spaziosa casa.
 Là dormiva una fanciulla,
 con la cintura di rame,
 avvolta dalla pianta dorata,
 dall'argentata pianta,
 dal fiore colmo di nettare in grembo.
 Un'ala immerse nel nettare l'ape,
 un'altra nell'unguento
 nella brillante pianta,
 nel cuore del fiore d'oro.
 Portò del nettare sulle sue ali
 unguento sul suo corpo.

La traduzione degli elementi di cultura popolare finlandese presenti nel *Kalevala* individua un campo particolarmente complesso per l'interpretazione e la comunicazione interculturale: il codice linguistico deve essere trasferito da una tradizione arcaica (quella dell'epos nazionale finlandese) in un registro italiano adeguato. La poesia popolare finlandese, al di là dei suoi esiti nelle forme scritte, vanta una lunga tradizione orale, da cui sono imprescindibili una musicalità e forme metriche difficilmente trasferibili in italiano.

Eppure, la difficoltà maggiore che il traduttore deve affrontare, è di ordine lessicale, poiché numerosi termini sono di origine oscura e la mancanza di glossari non facilita il lavoro di chi non sia esperto dei dialetti careliani nel loro stato ottocentesco. Poiché non è possibile riprodurre fedelmente la metrica originale, è necessario ricostituire l'unità ritmica dei versi usando solo sporadicamente l'allitterazione.

Due lingue e culture tanto distanti l'una dall'altra come la finlandese e l'italiana, propongono numerosi dubbi che qui cerchiamo di esemplificare: per esempio, come tradurre in italiano gli insoliti appellativi affettivi usati per la sposa, chiamata di volta in volta *alli* (clangula), *joutsen* (cigno)

o *sorsa* (anatra)? Nei versi della poesia popolare l'amata può essere apostrofata anche con il termine *marja* (bacca) perchè nella cultura artica la bacca è molto preziosa, oppure può essere paragonata, a simboleggiare l'amore verso il mondo vegetale, a un albero notevole come la betulla (*koivu*), a una pianta mellifera come l'erica (*kamerva*). La valenza simbolica di tali termini dev'essere presa in considerazione dal traduttore soprattutto a livello semantico-lessicale, anche se nomi presi dal mondo vegetale e animale per formare immagini poetiche, spesso non hanno un termine (o un uso) corrispondente nella lingua di arrivo.

In finlandese la voce poetica si esprime nella natura che conserva la memoria della tradizione e spesso è fondamentale la conoscenza della mitologia fennoscandinava per la comprensione emotiva del testo. Termini quali *karhu*, *joutsen*, *susi* o *lintu* (orso, cigno, lupo, uccello) costituiscono un legame spirituale profondo con il passato, con un mondo finnico arcaico che ancora conserva tracce di sciamanesimo, illustrando un rapporto animistico con la natura e la magia dei rituali di caccia: tutto questo è comprensibilmente di difficile resa in italiano, anche per la difficoltà di interpretazione di testi molto lontani nel tempo, in quanto la redazione ottocentesca del *Kalevala* trasmette il messaggio di un mondo ben più antico.

Nella traduzione poetica è necessario inoltre restituire la musicalità evitando che nei versi appaiano parole dissonanti, anzi conservando lo stesso numero di vocaboli che si trova nell'originale. La versione italiana risulta però in genere più lunga perché le strutture sintattiche necessitano dell'uso di preposizioni sia per esprimere i complementi che in altri costrutti sintattici e semantici, contrariamente a quanto avviene nella struttura morfologica del finlandese, lingua preponderantemente flessiva e agglutinante. Una dimensione particolare della difficoltà che il traduttore incontra è quella della presenza di numerosi sinonimi e diminutivi, significativi nel testo originale.

Nell'ambito di un discorso culturale che si muove sull'asse nord-sud presentiamo qui una lirica di Johanna Venho, *Paluu (Ritorno)*, pubblicata nell'antologia *Poeti e aforisti in Finlandia*:

Lentokoneesta näen tutun vihreän,

Dall'aereo vedo un verde familiare,

Havut ilta-auringossa. Oman ääneni väri,

rami dell'abete nel sole della sera. Il colore della mia voce, è questa la terra dove fui concepita?

Tämäkö on maa johon minut tehtiin.

Sono stata via a lungo, ho parlato una lingua levigata, ho riso con difficoltà. Osservavo gli altri.

Asuin pois kauan, puhuin särmätöntä kieltä, nauroin vaikeasti. Tarkkailin muita.

Dell'altro non si può sapere: di fronte all'altro bisogna andare come di fronte ad un'icona. Aspetta.

Toista ei voi tuntea: toisen eteen on mentävä kuin ikonin. Odota.

Qualcuno inizia a raccontare, una parola o due entrano in circolo nel sangue.

Joku alkaa kertoa, pari sanaa imeytyy vereen.

Kaipasin näitä ihmisiä kuulostelua.

Mi mancavano queste persone: l'ascoltare.

Kesäyövaloä silmien alla. Tämäkö on maa johon hajoan, mullastani kasvaa

La luce d'estate sotto gli occhi. È questa la terra

syvä tumma kuusi. Tuuli näppäilee oksia öisin.

nella quale mi decomporrò? Dalla mia terra crescerà un abete profondo, il vento pizzicherà i rami la notte.

Questi versi sono un esempio di come anche la poesia moderna sia legata alla natura, di come la trasformazione di una persona in abete, dopo la morte, possa essere interpretata come una nostalgia del passato. Il contrasto nord-sud viene descritto come un paesaggio visto dall'alto di chi torna in Finlandia dopo una lunga assenza. L'immagine della terra viene efficacemente trasmessa attraverso l'occhio del(la) protagonista, in modo fotografico e sensibile. Questo ci fornisce un esempio di come il traduttore debba comprendere le strutture profonde delle due lingue, quella di partenza e quella di arrivo, accostando al processo traduttivo una serie di riflessioni critiche e paratestuali.

Prosa

Anche la traduzione della prosa deve trasferire con precisione il testo originale nel patrimonio letterario della tradizione culturale della lingua di arrivo, in maniera tale che sulla base di criteri filologici si possa trasmettere nella sua completezza ogni informazione presente nel testo originale. Vedremo adesso qualche esempio che riguarda la sfera semantica e stilistica della prosa, soffermandoci sulla traduzione di fiabe e racconti popolari.

Abbiamo impostato il nostro lavoro di traduzione prefiggendoci l'obiettivo di rispettare la funzione primaria della fiaba in modo da rendere adeguatamente le sue strutture in un registro italiano contemporaneo. In genere, la letteratura critica osserva che al tentativo di ricreare la naturalezza del linguaggio colloquiale non corrispondono caratterizzazioni linguistiche adeguate, ma si osserva la tendenza a "standardizzare". Dal punto di vista delle caratteristiche del genere narrativo di cui parliamo, è comprensibile che le fiabe popolari tradizionali si servano di uno stile intimista, ricco di espressioni colloquiali, di diminutivi, citando numerose formule caratteristiche della tradizione orale. La sintassi finlandese richiede inoltre che nella traduzione italiana ci serviamo del gerundio o di pronomi relativi adatti, per seguire il ritmo della narrazione. Per le numerose ridondanze e ripetizioni si è dovuto ricorrere all'inserimento di pronomi personali oppure all'omissione del soggetto, per non rendere difficile la comprensione del testo. Un altro problema di non poco conto per la traduzione dal finlandese è la mancanza del genere, che riguarda anche i pronomi personali, non soltanto i sostantivi. Un differente uso dei modi e dei tempi verbali – nelle lingue di partenza e di arrivo – causa diversi problemi, tra cui spicca la traduzione del passivo, presente o passato, molto usato in finlandese. Nella lingua d'arrivo bisogna naturalmente attenersi alle regole e alla struttura della lingua italiana. Inoltre, la mancanza del futuro (nel finlandese) e la diversa resa dei tempi verbali, creano difficoltà a volte insormontabili perché, per esempio, possono esserci casi in cui il finlandese utilizza l'indicativo presente mentre l'italiano preferisce il condizionale passato, a causa della diversa *consecutio temporum*. Le espressioni idiomatiche, chiaramente diverse in una lingua e nell'altra, richiedono una trasposizione adatta in italiano che non faccia smarrire la connotazione dell'originale. Se ci riferiamo al finlandese "forte come un orso" (*vahva kuin karhu*), incontreremo in italiano "forte come un leone"¹, mentre un'altra espressione idiomatica che tradurremmo letteralmente come "fare lo stesso gioco" (*joutua samaan leikkiin*) corrisponderà all'espressione "essere sulla stessa barca".

Nei testi presi in considerazione si trovano alcuni termini particolari che non hanno un'esatta corrispondenza nella lingua italiana, come per esempio *peikko* (cfr. il norv. e sved. *troll*) oppure *ukko*, nome che deriva dal dio del cielo e significa sia "vecchio" che "uomo", "marito", "tizio", "maschio" nella lingua colloquiale. Nelle fiabe di Rudolf Koivu appaiono le personificazioni del sole o del ghiaccio, tradotte come "Spirito del Sole" e "Spirito del ghiaccio". Nell'immaginario tradizionale gli alberi vengono considerati dei nostri antenati e creano un legame tra le generazioni. Il vecchio albero torna a vivere dopo l'abbraccio da parte del figlio del Sole nel racconto *Poika ja kukkanen* (*Il ragazzo e il fiorellino*):

Poika jatkoi matkaansa edelleen ja tuli vanhan käpristyneen puun luo.

– Puu kulta, neuvo minulle tie auringon luo, sillä kukkani kuolee, jos en saa apua auringolta.

– Tuossa edessäsi on vuori, sano puu. – Ja sen laella aurinko asuu. Kun tapaavat auringon, niin pyydä

Il ragazzo riprese nuovamente il suo viaggio fino a quando giunse di fronte a un albero secco e tutto storto.

– Caro albero, indicami la strada per la dimora del sole perché il mio fiore morirà se non otterrò il suo aiuto.

– Là davanti a te si trova una montagna, disse l'albero. Ed è là che abita il sole. Quando incontrerai

¹ Ma v. il recente *Forte come un orso* di Katrin Stangl (trad. it. di G. Mirandola), Topipittori, Milano 2013.

hätä auttamaan minuakin, että saisin suoniini uutta elinvoimaa.

Sen poika lupasi ja läksi kiipeämään ylös vuoren huipulle.

Kun poika saapui auringon asunnolle, oli Aurinko-ukko lukuisine poikineen häntä ovella vastassa. Poika esitti asiansa ja Aurinko-ukko oli heti valmis auttamaan.

Hän antoi pojalle seuralaiseksi yhden pojistaan, ja niin läksivät he paluumatkalle.

Tulivat vanhan puun luo, joka oli pojalle tien auringon luo neuvonut. Aurinko-poika syleili puuta. Heti nuortui puu ja puhkesi täyteen lehteen.

il sole, chiedigli di aiutare anche me. Ho bisogno di nuova forza vitale che scorra nelle mie vene.

Il ragazzo glielo promise e partì per scalare la montagna fino in cima.

Quando finalmente arrivò alla sua dimora, si imbatté sulla porta del Signore del sole insieme ai suoi numerosi figli. Il ragazzo gli raccontò il motivo della sua visita e il sole fu subito pronto ad aiutarlo. Diede così al ragazzo uno dei suoi figli per fargli compagnia e insieme partirono per il viaggio di ritorno.

Quando giunsero al vecchio albero che aveva indicato al ragazzo la strada, il figlio del sole lo abbracciò e l'albero ringiovanì immediatamente ricoprendosi di tante foglioline.

La personificazione dei corpi celesti, dei fenomeni naturali e degli alberi, sempre presente nella tradizione finnica, si basa sulla continuità con antichissimi miti. La ricerca da parte di Lemminkäinen del proprio figlio, episodio tra i più suggestivi del *Kalevala*, descrive come la donna si rivolga all'albero, al sentiero, alla luna e al sole, come se fossero delle persone. La maggior parte delle fiabe di Koivu sono ambientate nel bosco, un ambiente naturale che ha un ruolo fondamentale nella cultura finlandese, poiché si tratta di un luogo ambivalente, dove si può (ri)trovare la pace, ma nello stesso tempo è dominato dagli spiriti del bosco. La foresta rappresenta inoltre l'inconscio, la paura di smarrirsi, di perdere ogni sicurezza e di entrare in contatto con il mistero e le forze del male. Se l'eroe deve da una parte riuscire nella caccia, dall'altra è attratto dal richiamo dei tabù e dalla sfida di fronteggiare la minaccia rappresentata dal bosco oscuro. Nell'antica società dei cacciatori l'uomo deve riuscire a catturare le sue prede sia attraverso potenti mezzi magici, sia attraverso le proprie forze. La natura è viva nella cultura finlandese e rappresenta un legame con le forze sacre, motivo per cui va rispettata e venerata.

Conclusioni

Da quanto si è brevemente presentato è evidente che i problemi di traduzione dal finlandese variano a seconda che si traduca poesia o prosa. La poesia finlandese moderna e contemporanea presenta problematiche diverse dal punto di vista della traduzione, spesso per il suo linguaggio essenziale e per l'assenza di struttura metrica, ma la traduzione di un testo poetico è inevitabilmente legata al doppio (nella lingua di partenza e in quella di arrivo) rapporto-conflitto fra la forma e il contenuto. La traducibilità e la fedeltà del testo nella lingua di arrivo rispetto all'originale, sono indubbiamente, nelle traduzioni letterali come in quelle libere, misurabili anche soggettivamente, per questo i giudizi sulla qualità di tali traduzioni non sempre concordano. Nel nostro caso, la trasposizione del messaggio poetico dal testo finlandese a quello italiano mostra i limiti che la traduzione può comportare come operazione interlinguistica. Il traduttore deve trovare l'equivalenza con l'originale per evitare errori, contaminazioni o alterazioni, creando un nuovo testo poetico che risponda a canoni stilistici e linguistici accettabili.

Bibliografia consigliata

- Caramagna, Fabrizio e Gavioli Gilberto (a cura di) (2012). *Poeti e aforisti in Finlandia*, Sesto San Giovanni: edizioni del Foglio Clandestino.
- Comparetti, Domenico (1954). *Il Kalevala e la poesia tradizionale dei Finni. Studio storico-critico delle grandi epopee*, Napoli: Ricciardi.
- Corradi, Carla (1982-83). *Bibliografia delle opere di interesse finnougriico*, vol. II, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- De Anna, Luigi (1989). *Bibliografia delle opere italiane tradotte in finnico 1801-1988*, numero tematico dei *Quaderni di Settentrione*, Turku.
- De Anna, Luigi (1994). "Traduttore, benefattore. Alcune osservazioni in margine a un dibattito sulla traduzione in finlandese di opere italiane", In «Settentrione», 6, pp. 185-203.
- De Anna, Pauliina (2005). "La traduzione del romanzo italiano e politica editoriale in Finlandia", In *Lingua, letteratura e cultura finlandese in Italia* (a cura di Paula Loikala), Bologna: Gedit, pp. 51-58.
- Genzler, Edwin (1993). *Contemporary Translation Theories*, London: Routledge.
- Gheno, Danilo (1987). "L'Italia e la letteratura di Finlandia", In *Rapporti culturali tra Italia e Finlandia* (a cura di Lauri Lindgren), Turku: Turun yliopisto, pp. 169-197.
- Haavio, Martti (1967). *Suomalainen mytologia*. Helsinki: WSOY.
- Hermans, Theo (a cura di) (1985). *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. New York: St. Martin's.
- Jokinen, Ulla (1987). "Italian kaunokirjallisuuden kääntäminen suomeksi", In *Rapporti culturali tra Italia e Finlandia* (a cura di Lauri Lindgren), Turku: Turun yliopisto, pp. 155-167.
- Kalevala 1835. Taikka vanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinaisista ajoista, (Antico Kalevala)*. 1999. Helsinki: SKS.
- Kalevala* (1998). (*Nuovo Kalevala*), Helsinki: SKS.
- Kalevala. Poema nazionale finnico* (1910). Traduzione metrica, prefazione e note a cura di Paolo Emilio Pavolini, Firenze: Sansoni.
- Koivu, Rudolf (1976). *Rudolf Koivun Satukirja*. Helsinki: Otava.
- Lefevere, André (1992a). *Translating literature: Practice and Theory in a Comparative Literature Context*. New York: MLA.
- Lefevere, André (1992b) *Translation, Rewriting, and Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge.
- Loikala, Paula (a cura di) (1994). *Finlandia raccontata dalle donne. Antologia di canti popolari*. Bologna: Clueb.
- Loikala, Paula (a cura di) (1996). *Il Nord come destino. Liriche finlandesi femminili moderne*. Bologna: Clueb.
- Loikala, Paula (1998). "Letteratura finlandese in Italia: problemi di traduzione", In «Settentrione», 10, pp. 233-243.
- Loikala, Paula (a cura di) (2005). *Lingua, cultura e letteratura finlandese in Italia*. Bologna: Gedit.
- Loikala, Paula (a cura di) (2015). *Fiabe finlandesi Un'Antologia*. Roma: Aracne.
- Pieraccini, Rolando (2001). *Italian kirjallisuutta suomen kielellä 1801–2000*. Helsinki: Lauttasaari Press.
- Pieraccini, Rolando (2004). *Italialaista 1900-luvun runoutta*. Helsinki: The Lauttasaari Press.
- Pieretto, Giorgio (a cura di) (2000). "Sei voci finniche Eeva-Liisa Manner, Pentti Saarikoski, Rosa Liksom, Riina Katajavuori, Jouni Inkala, Leena Krohn", In «In forma di parole», 2.
- Pisanti, Tommaso (a cura di) (1986). *Il ghiaccio e il fuoco. Poesie del Novecento finlandese*. Napoli: Guida Editori.
- Rainò, Nicola (2007). "Vent'anni dopo. Per un bilancio delle traduzioni dal finlandese", In «Journal of Italo-Finnish Studies» 1, pp. 69-93.
- Vallinkoski, Jorma (1955). *Italia suomen kirjallisuudessa 1640 – 1953. L'Italia nella letteratura finlandese 1640–1953*. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjaston julkaisuja, 25.

DAL MAL COMUNE AL GREGGE IMMUNE: LESSICO PANDEMICO E MUSICA LEGGERA

Antonio Sciacovelli

Università di Turku

antonio.sciacovelli@utu.fi

Pandemia e lessico

La pandemia del quadro clinico afferente al contagio da virus Sars-CoV-2 (coronavirus, 2019-nCoV, Covid19, etc.), oltre ad essere entrata nella vita quotidiana dell'umanità con le conseguenze della diffusione del morbo, con l'impressionante aumento dei contagi e delle vittime, con l'attesa del vaccino che potrebbe essere somministrato ad appena un anno dalla comparsa del virus (dei suoi effetti e del suo isolamento), ha sicuramente modificato il nostro modo di guardare all'informazione, introducendo termini, espressioni, figure retoriche di cui ci serviamo per identificare la questione e discuterne, a volte per esorcizzarne le conseguenze nefaste. L'opinione comune è che si tratti di una situazione eccezionale, straordinaria (e di breve durata), anche in virtù della comunicazione ufficiale sull'argomento, che avviene da parte di autorità di varia estrazione (sanitarie, politiche), eppure ben sappiamo come nella storia dell'umanità, proprio a causa dell'organizzazione degli individui in comunità e quindi della sempre maggiore esposizione alla trasmissione di agenti patogeni, appaiano periodicamente forme di diffusione epidemica di alcune malattie. Ciò, in effetti, non dipende sempre dalla possibilità che un morbo si diffonda per contagio, poiché sappiamo che la diffusione epidemica di una malattia o di un quadro clinico, può anche aver origine da condizioni particolari, come fu per la grande diffusione della pellagra nelle campagne italiane nel corso dell'Ottocento.

Dal punto di vista quindi della lingua nella sua dimensione comunicativa, dobbiamo necessariamente registrare il cambiamento delle priorità informative di molti mezzi di comunicazione di massa: se prima del 2020 l'edizione di un telegiornale "standard" rispettava una scaletta in cui figuravano, secondo una gerarchia più o meno riconoscibile, le notizie di politica interna ed estera, cronaca, spettacolo, sport e via dicendo, adesso ci attendiamo che la prima notizia riguardi – sempre che una conseguenza eccezionale, estrema della pandemia non sia di natura politica, come per esempio l'indebolimento di una compagine governativa – i dati della registrazione dei contagi nelle ultime ventiquattr'ore, il numero delle vittime, il rapporto tra tamponi e contagi, le conseguenze di ordine pubblico sulla gestione (e, se possibile, sull'elusione) dei contatti tra persone. Questo cambiamento, che indica sicuramente una assuefazione alla situazione di eccezionalità (sempre che si possa ancora usare questo termine), sia da parte degli erogatori di informazione, che da parte dei fruitori (con buona pace dei "negazionisti" che però, con il loro dissenso, non fanno che tenere alta l'attenzione dell'opinione pubblica sulla complessa questione), contribuisce alla diffusione di formule espressive come "l'epidemia rallenta", "quarantena per chi va all'estero", "superato il milione di casi", "virus: il Nord nella paura", per citare alcuni dei titoli che campeggiano sulle prime pagine dei giornali.

L'abitudine a rispettare alcune disposizioni profilattiche, a vedere la realtà nel quadro dell'andamento epidemico prima, pandemico poi, a vivere secondo un "nuovo ordine" (qualcosa di simile a quel che accadde, per un numero sicuramente meno alto di fruitori, nel comportamento dei viaggiatori negli aeroporti dopo l'11 settembre 2001, che dovettero velocemente apprendere le nuove limitazioni relative alla composizione dei bagagli a mano e allo svolgimento dei controlli presso le porte di accesso dotate di *metal detector*), modificando in qualche misura alcuni comportamenti, ha necessariamente introdotto l'uso di elementi lessicali, anche nella quotidiana

conversazione, per lo più già noti alla ricerca lessicografica, ma che in questo periodo sono usati con altissima frequenza, per poi perdere, probabilmente, l'attuale intensità di utilizzo una volta superata la situazione critica.

Parole, parole, parole

La comunità degli studiosi di linguistica ha reagito molto presto all'apparizione dei "nuovi fenomeni", come testimoniato dal numero di articoli e glosse che, sfruttando l'immediatezza della pubblicazione in linea, riescono ad offrirci un'immagine "in diretta" di alcune "novità", come registra Claudio Marazzini nel suo scritto pubblicato ai primi di marzo del 2020 sui "risvolti linguistici di un virus":

Un riconoscimento sul campo: il linguista più celere nell'intervenire sull'attualità è stato questa volta Salvatore Claudio Sgroi. Questo studioso, di cui apprezziamo appieno la sagacia (anche se a volte è entrato in polemica con l'Accademia della Crusca: ricordo la questione di "qual è/qual'è"), il 28 febbraio si è espresso nel blog di Fausto Raso con la nota *Qual(')è l'origine di Coronavirus?*¹

Le rubriche in continuo aggiornamento sui siti web dell'Accademia della Crusca e dell'Enciclopedia Treccani sono sicuramente le testate virtuali più spesso consultate non soltanto per seguire l'apparizione di neologismi², ma anche per approfondire alcuni aspetti (per lo più morfologici o morfosintattici) dei termini di "nuovo uso". Siamo di fronte a un fenomeno di grande interesse (per la ricerca scientifica), che offre un corpus di analisi in continua evoluzione, tanto che Daniela Petrini, nella sua analisi del mutamento linguistico del coronavirus (apparsa a fine marzo del 2020), parla di un "turbine vasto", avvicinando la dimensione biologica a quella lessicale:

Quanto è cambiato il nostro lessico in conseguenza dell'emergenza sanitaria che ha colpito l'Italia, l'Europa e il mondo intero nelle ultime settimane? Lasciando ai virologi il dibattito sulle eventuali mutazioni del virus Sars-CoV-2, ai linguisti non resta che interrogarsi su quanto il coronavirus abbia contribuito al mutamento linguistico nel breve – anzi brevissimo – periodo.³

Si osserva come gli attori della comunicazione di massa abbiano ben compreso l'esigenza di utilizzare le varianti dei "termini tecnici" che meglio possono passare dal linguaggio giornalistico alla lingua comune:

[a] differenza dei nomi scientifici di altri virus patogeni per l'uomo (rhabdovirus, poxvirus, paramyxovirus, hepadnavirus ecc.), il termine *coronavirus*, grazie al modificatore *corona*, almeno agli italiani sembra semanticamente trasparente ("virus con aspetto a corona"), e i media lo adottano rapidamente come denominazione di un referente unico (*il coronavirus*, a volte addirittura scritto con l'iniziale maiuscola) preferendolo nettamente a *2019-nCoV*, nome scientifico del coronavirus specifico – nel frattempo isolato dai virologi – responsabile della nuova epidemia. Se insomma il termine tecnico, di difficile memorizzazione e palesemente criptico per il pubblico

¹ C. Marazzini, "In margine a un'epidemia: risvolti linguistici di un virus", in: *Accademia della Crusca, Il tema*, 9.3.2020 (in linea <https://accademiadellacrusca.it/it/contenuti/in-margine-a-unepidemia-risvolti-linguistici-di-un-virus/7895>). V. anche I. Bonomi e M. Piotti, "Emergenza sanitaria, *media* e lingua: qualche riflessione", in «Lingue e Culture dei Media» v.4, n.1, 2020, 1-7.

² Come ad esempio il "passaporto di immunità", registrato tra i neologismi del 2020 al seguente indirizzo: [https://www.treccani.it/vocabolario/passaporto-di-immunita_\(Neologismi\)](https://www.treccani.it/vocabolario/passaporto-di-immunita_(Neologismi)).

³ D. Pietrini, "Il mutamento (linguistico) del coronavirus. Parole nel turbine vasto", in: *Treccani Magazine*, 26.3.2020 (l'articolo è consultabile in linea all'indirizzo seguente: https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/parole_nel_turbine_1.html).

generalizzato del discorso mediatico, è destinato a restare circoscritto al linguaggio settoriale della medicina e della biologia limitandosi a qualche comparsa negli articoli di divulgazione scientifica, l'uso e il significato di *coronavirus* si estendono rapidamente tanto nel linguaggio giornalistico quanto nell'italiano comune.⁴

La questione diventa ancora più interessante quando si analizzano neologismi e occasionalismi dovuti alla connessione tra le questioni direttamente legate alla diffusione del virus e le conseguenze (economiche, politiche, sociali) della pandemia: abbiamo infatti un costituente, *corona-*, che rappresenta a pieno titolo il termine *coronavirus*, e che ha dissigliato il vaso di Pandora della fantasia mediatica, proprio a causa del fatto che il

composto *coronavirus* insomma in un brevissimo arco di tempo è diventato così popolare da risultare immediatamente riconoscibile anche se accorciato in *corona* (nell'italiano familiare "il corona"), per combinarsi quindi con elementi di diversa provenienza e formare nuovi composti. Solo così possiamo interpretare correttamente neologismi come *corona-crisi*, che non designa affatto un'ipotetica "crisi della corona" (per esempio della monarchia inglese), ma la "crisi dovuta all'epidemia di coronavirus", o anche *corona-caos* ("Corona-caos, cosa cambia per la Roma", 5 marzo 2020, *Il Tempo*) come "situazione caotica causata dal dilagare del coronavirus" ecc. Non ci sono limiti alla fantasia combinatoria di parlanti comuni e giornalisti che quotidianamente coniano neoformazioni di questo tipo, spesso ispirati da neologismi paralleli che circolano nelle lingue germaniche.⁵

Un altro aspetto, indagato dalla sociolinguistica e fortemente legato alla dimensione emozionale della comunicazione, è l'impatto emotivo che questi termini hanno su di noi: bene ha fatto Vera Gheno a dare alle stampe un agile volume sulle *Parole contro la paura*, animata dal desiderio di superare il semplice livello di analisi delle "parole di questi strani giorni", perché

da sociolinguista e social media manager quale sono, osservo, analizzo, studio quello che accade nella cosiddetta infosfera; ma ho anche un'altra curiosità: vorrei entrare, almeno virtualmente, nelle case "degli altri", e dare uno sguardo ai pensieri che le persone hanno quando sono tra le loro quattro mura: scoprire quali sono le parole che girano loro nella testa, che le angosciano o che le rasserenano.⁶

È così che ha creato, per i suoi lettori,

un album di "polaroid di parole". Ho chiesto ai frequentatori del mio profilo Facebook di elencarmi le prime tre parole venute loro in mente pensando al momento che stanno, che stiamo vivendo; dopo aver ricevuto un migliaio di risposte, ho fatto una richiesta più ristretta, chiedendo termini riferiti a cose concrete. (...) Ho diviso le risposte ricevute in ordine alfabetico e per ogni lettera ho creato una "nuvola" di parole: quelle scritte con carattere più grande sono, chiaramente, le più ricorrenti. Le ho messe in fila e le ho analizzate, dalla A di attesa alla Z di zombie.⁷

Non è questa l'unica pubblicazione che ci aiuta (e ci aiuterà) a riflettere sulla particolare angolazione lessicografica della comunicazione di questi lunghi mesi: possiamo consultare il portale ministeriale "Nuovo coronavirus"⁸ (l'aggettivo contenuto nella denominazione, ormai, sembra quasi ironico),

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ V. Gheno, *Introduzione a Ead., Parole contro la paura. Istantanee dall'isolamento*, Longanesi, Milano 2020^{dig.}

⁷ *Ibidem.*

⁸ <http://www.salute.gov.it/portale/nuovocoronavirus/homeNuovoCoronavirus.jsp>.

oppure il “vocabolario essenziale” nato dalla collaborazione della Treccani con l’Istituto Superiore di Sanità⁹ (nessuno ignora ormai il significato dell’acronimo ISS, che forse un tempo pareva troppo simile a quello di uno stato islamico), e siamo sicuri che questa stagione, una volta superata, rappresenterà ancora un punto di riferimento per l’osservazione di alcuni particolari cambiamenti del lessico in situazioni estreme, come recita anche la presentazione dell’ „alfabeto pandemico” sulla pagina dello “Stato dei luoghi”, descrivendo il tentativo di lanciare

una riflessione comune, su quello che stiamo vivendo e su come cambieremo quando tutto questo sarà finito. [...] Stiamo già vivendo una profonda risemantizzazione di alcune parole e questi nuovi significati forse si avvicinano di più a ciò che già "prima" sentivamo come necessità da affermare nei nostri luoghi rigenerati: una diversa modalità di aggregazione attraverso un diverso sentire della cultura, per un nuovo welfare culturale.

Potremmo uscirne più forti e consapevoli, oppure più stremati e irresponsabili. Quando torneremo alla normalità – e dobbiamo chiedercelo cosa vorrà dire normalità – vogliamo farlo con un vocabolario nuovo.

Chiediamo quindi parole che definiscano i metri che ci dividono, che ci raccontino dello ‘stato dei metri’, ma che sappiano guardare oltre e, attraverso un diario collettivo, immaginare una nuova ‘normalità’.¹⁰

Pandemia e spettacolo

Distanza di sicurezza, isolamento, contatto/contagio: poiché la pandemia ha cambiato in parte le abitudini nelle relazioni sociali, non dobbiamo stupirci che il fenomeno, non sempre nella sua complessità, abbia alimentato la fantasia di chi lavora nelle industrie del cinema, della televisione, della musica, poiché si tratta di un argomento “attuale” che sicuramente attira le attenzioni del pubblico. Tralasciando il pur interessante e ricco mondo dell’arte cinematografica (anche nelle sue declinazioni televisive) e restringendo il campo delle nostre riflessioni al *mare magnum* della musica leggera, notiamo subito che molte delle canzoni nate per sensibilizzare la collettività, per orientarla verso comportamenti responsabili, oppure per infondere in molti la speranza di un “ritorno alla normalità” non lontano dal presente, non contengono in realtà riferimenti precisi alla situazione generata dalla diffusione della pandemia, ma affrontano vagamente l’atmosfera di disagio che da essa deriva, per lo più prospettando una soluzione che renda tutti più felici e meno “isolati”.

Nel testo di *Andrà tutto bene* (E. Toffoli, T. Paradiso) sono numerose le allusioni ai “modi di dire” (primo fra tutti il tormentone “andrà tutto bene”) e alle situazioni proposte innumerevoli volte dai servizi televisivi che hanno ripreso la desolazione dei centri cittadini (*Come sta la tua città / Com’è vuota, com’è sola [...] Ritournerà / L’abbraccio tra la gente / Il sole sulla pelle tornerà / La libertà / Di correre per strada*); nel brano *Il nostro tempo* (M. Biondi, A. Minetti, V. Brualdi, M. Suter) troviamo le stesse formule vaghe (*Questo è il nostro tempo e lo viviamo! / restiamo uniti apriamo l’anima / con un grande salto questo nostro mondo riuscirà a volare / A superare insieme un brutto sogno fatto di realtà*), anche se nella parte “rappata” si nota un’evoluzione dalla semplice allusione alla descrizione espressiva della drammaticità della situazione, per lo più dettata dalla scelta di registro (*questi sono tempi in cui se scherzi scazzi / voglio uscire dalla casa e via da sti palazzi / tornare al più presto a beccarmi coi ragazzi*). Forse, tra i brani che rappresentano la linea più nota della canzone leggera italiana, è *La realtà non può essere questa* dei fratelli Bennato, Edoardo ed Eugenio, il più esplicito (*La realtà / È tutta in questa stanza / Nella rete / Che annulla ogni distanza / La realtà / È fuori dal balcone / Nella rete che diventa una prigione*), sebbene non siano mai nominati elementi che ci consentano di identificare precisamente la pandemia

⁹ https://www.treccani.it/magazine/parolevalgono/Le_parole_del_Coronavirus/index.html.

¹⁰ <https://www.lostatodeiluoghi.com/alfabeto-pandemico/>.

in corso. Anche se Luca Barbarossa ha pubblicato un brano che promuove una raccolta di fondi per la ricerca sul *covid19*, a favore dell'INMI (Istituto Nazionale Malattie Infettive) "Lazzaro Spallanzani", neanche il suo brano *Non è inutile* si riferisce al contesto pandemico, bensì alla utilità dell'impegno, delle donazioni e, di conseguenza della ricerca scientifica.

Quanto sinora detto non contiene alcun giudizio di valore estetico sui testi o sulle musiche di questi brani che, lo ricordiamo, sono soltanto un campione della vasta produzione nazionale e internazionale legata alla situazione attuale: molto spesso l'arte preferisce alludere, lasciare intorno all'argomento trattato un alone di mistero (pensiamo al *Gelsomino notturno* di Giovanni Pascoli), invece di descriverlo in maniera realistica, esprimendo chiaramente gli elementi determinanti del suo contesto.

Non può essere così per la canzone umoristica e/o parodica che, pur nutrendosi di sottintesi, allusioni (più o meno raffinate), travestimenti, in genere affronta un argomento "prendendolo di petto" ovvero, dovremmo dire oggi, senza usare la mascherina.

Arriverà l'immunità di gregge

Checco Zalone (all'anagrafe Luca Medici) è uno degli esponenti di maggior successo, almeno in questi ultimi anni, della nuovissima "commedia all'italiana", anche se la popolarità dei suoi film a volte non corrisponde a un'altrettanto positiva accoglienza da parte della critica.¹¹ Sappiamo che Zalone/Medici, oltre alla fulminea carriera cinematografica iniziata nel 2009, è anche un bravo musicista e attore di cabaret, che ama esibirsi imitando noti cantanti e cantautori, spesso con parodie che prendono di mira dei brani musicali precisi o degli atteggiamenti legati a un genere particolare. Nessuno ignora che parte del suo successo derivi dal presentarsi come un sempliciotto, uno "spirito rustico" (lo stesso nome d'arte contiene un termine, "cozzalone", che indica, nel sud-est della Penisola, quei personaggi che altrove sono definiti cafoni, burini, grezzi) che esibisce un linguaggio diretto, spesso provocatorio, perché si serve di stereotipi che corrispondono ad altrettante demolizioni di tabù (tra i temi più spesso toccati, la messa alla berlina dell'omosessualità, l'approvazione della condizione di subordinazione e del giudizio negativo sulle qualità intellettuali delle donne, l'ammirazione nei confronti delle pratiche di nepotismo, assistenzialismo e corruzione, etc.).

Zalone/Medici ha lanciato, alla fine di aprile del 2020, il brano *L'immunità di gregge*: la pubblicazione, avvenuta attraverso la piattaforma web Youtube, è stata riportata e amplificata da numerose testate giornalistiche, con titoli (e brevi commenti) per lo più divertiti, quando non elogiativi ed entusiastici, come *Un travolgente Checco Zalone spiega "L'immunità di gregge"* (Il Sole 24ore, 30.4.2020¹²), oppure *Checco Zalone, nel video di "Immunità di gregge" è come Modugno* (Corriere della sera, 30.4.2020¹³), *Checco Zalone in versione Domenico Modugno; "Arriverà l'immunità di gregge"* (L'Espresso, 30.4.2020¹⁴).

¹¹ V. per esempio l'articolo di G. Fofi, "L'Italia malinconica e meschina di Checco Zalone", in «L'Internazionale», 11.1.2016 (<https://www.internazionale.it/opinione/goffredo-fofi/2016/01/11/quo-vado-checco-zalone-recensione>): «l'attore è bravo ma monocorde, non una maschera ma volto – tendente al malinconico – di una persona comune, di uno di noi, né particolarmente sveglio né particolarmente sciocco, e comune anche nel modo di affrontare la vita quotidiana e i suoi dilemmi, da vile e furbetto e non da coraggioso, insomma "uno uguale a noi" come ha ben capito il pubblico; la regia è incerta e generica». Anche se la recensione non è una stroncatura, non mancano critiche pungenti all'opera cinematografica e ai suoi autori.

¹² <https://stream24.ilsole24ore.com/video/cultura/un-travolgente-checco-zalone-spiega-l-immunita-gregge/ADwqOhN>.

¹³ <https://video.corriere.it/spettacoli/checco-zalone-come-modugno-arrivera-l-immunita-gregge-quarantena-virginia-raffaele/e57d3c4c-8ac5-11ea-a2b6-e57bd451de7e>.

¹⁴ <https://video.espresso.repubblica.it/attualita/checco-zalone-in-versione-domenico-modugno-arrivera-l-immunita-di-gregge/14260/14357?ref=vd-auto&cnt=1>.

Poiché è diventato sempre più difficile quantificare il successo di un brano musicale secondo gli ormai obsoleti parametri del numero di copie vendute, o dei “passaggi” in radio, dobbiamo fidarci delle osservazioni del “traffico” di visualizzazioni in rete, che registravano, a un mese dalla pubblicazione del *videoclip* della canzone, ben cinque milioni di «utenti raggiunti su Facebook [...] e l'immediata ascesa fra i brani più ascoltati di Spotify ed Apple Music»¹⁵: stiamo parlando di una canzone molto ascoltata, anche per la popolarità degli interpreti della versione filmata del pezzo musicale, ovvero lo stesso Zalone/Medici e la brava attrice Virginia Raffaele. Prima di analizzare brevemente il testo del brano, vogliamo ricordare alcuni modelli a cui possiamo ricondurre questa prova dell'attore pugliese.

Dobbiamo qui ricordare che esiste una vena parodistica pressoché innata nella “canzone italiana”, che si manifesta in diverse epoche con caratteristiche differenti, ma che in genere da un lato è attenta ai tratti determinanti di un genere musicale (pensiamo a un brano come *Tu vuò fa' l'americano* di Carosone, che è «una caricatura della moda dei ritmi americani, ma anche un boogie-woogie, o un fox-trot [...] e che come tale veniva ballato dal pubblico italiano»¹⁶), dall'altro include una riflessione, più o meno profonda, su un tema d'attualità che, di volta in volta – e diversamente a seconda dell'epoca in cui lo facciamo – possiamo considerare leggero, serio, serissimo, tragico (pensiamo al filone delle “canzoni della mala” in cui primeggiarono Ornella Vanoni ed Enzo Jannacci, e ad alcuni brani *a latere*, interpretati da quest'ultimo, come *L'Armando* o *Faceva il palo*; oppure alla canzone, sempre di Jannacci, *Ragazzo padre*, che parla del problema delle “ragazze madri” proiettando in maniera – apparentemente – assurda i cliché della ragazza sedotta e abbandonata su un giovane adulto). Questa vena, che già nell'Ottocento aveva annoverato le riscritture di un successo come *Io te voglio bene assai*, e poi promuoverà il successo delle invenzioni petroliniane, delle compagnie di teatro leggero e avanspettacolo, restando al panorama nazionale, del Quartetto Cetra, di Carosone, Buscaglione, dei Gufi, di Jannacci, Gaber, Fo, Cochi Ponzoni e Renato Pozzetto, ma anche di realtà “minoritarie”, come i partenopei Squallor (al secolo Toto Savio, Daniele Pace, Giancarlo Bigazzi e Alfredo Cerruti), «un gruppo di stimati professionisti del mondo musicale che oltrepassano ogni limite di decenza e cantano qualsiasi turpitudine gli venga in mente, classico scherzo goliardico che ha prodotto alla fine una intensa avventura discografica e che sotto sotto sembra anche una forma di vendetta da parte di professionisti abituati a lavorare con i cantanti»¹⁷. Il “modello” di Petrolini (e, nel nostro caso, di Zalone/Medici) del comico (attore di teatro e/o di cinema) di professione che entra nel mondo della musica leggera e in particolare della canzone umoristica e parodistica, si ritrova poi in Nino Taranto, Gigi Proietti, Nino Manfredi, Roberto Benigni, per citare qui alcuni degli interpreti più noti dell'ultimo secolo dello spettacolo italiano.

Per meglio situare *L'immunità di gregge* ricorderemo qui due recenti canzoni che hanno trattato “temi seri” con accenti umoristici e/o parodistici: la prima è *Cassonetto differenziato per il frutto del peccato*¹⁸ cantata dal gruppo Elio e le storie tese e incentrata sull'inquietante fenomeno dei neonati abbandonati al loro destino in modi crudeli e disumani. Il testo unisce una “novità” degli anni Ottanta del Novecento, l'apparizione dei contenitori differenziati per la raccolta di alcuni rifiuti e materiali riciclabili, alla prospettiva del neonato abbandonato, che richiede l'istituzione di un tipo

¹⁵ E. Caputo, Checco Zalone, già in 5mln per il video «L'immunità di gregge», *Gazzetta del Mezzogiorno*, 3.5.2020, in linea: <https://www.lagazzettadelmezzogiorno.it/news/cinema-e-spettacoli/1223356/checco-zalone-gia-in-5mln-per-il-video-l-immunita-di-gregge.html>.

¹⁶ Cfr. J. Tomatis, *Storia culturale della canzone italiana*, il Saggiatore, Milano 2019^{dig}, cap. 2 (“L'era dei ritmi”), “Dall'habanera allo shake”.

¹⁷ G. Castaldo, *Il romanzo della canzone italiana*, Einaudi, Torino 2018^{dig}, cap. 48 (“Una risata ci seppellirà”).

¹⁸ Nell'album *Elio Samaga Hukapan Kariyana Turu* del 1989.

particolare di raccolta, soprattutto per non spaventare l'operatore ecologico, impreparato di fronte al ritrovamento (*Ma mettetevi nei panni di chi il cassonetto pulisce, mi trova e non capisce il perché di tanta inciviltà, / Poi scende in piazza e sciopera e la colpa è anche un po' tua, / Se non ti batti per un mondo migliore, in cui una madre sappia dove gettare il bebè*). Pur contenendo citazioni di altri brani musicali, questa canzone non è una parodia *stricto sensu*, ma innanzitutto un tentativo di satira crudele nei confronti di un fenomeno assolutamente condannabile e condannato.

L'altro brano è *Napule*, dei Virtuosi di San Martino, un *ensemble* partenopeo di nicchia, noto anch'esso – ma non come i già citati Elio e le storie tese o Zalone/Medici – per lo stile provocatorio e dissacrante. Si tratta di una canzone che ha suscitato numerose critiche, soprattutto da chi l'ha vista come un oltraggio all'immagine edulcorata e idilliaca della Napoli come è rappresentata nella "canzone classica" partenopea. Il brano inizia, dopo una breve introduzione di fiati e violini, con un quadro sconcertante di incuria, inquinamento, violenza urbana (*Ch'addore e fummo! Stann'appicciann a munnezza, / Dduie marinare / Stann tirann na rezza / Pescan a mmare na rota / E dduie cupertune / E tre guagliune / Fann 'e rrapine a cchiù llà*), che include citazioni da alcuni classici della canzone napoletana (l'immagine del pescatore che tira la rete, ad esempio, presa da *'O marenariello*, oppure la determinazione di luogo *da Procida a Resina*, che appare in *Maruzzella*) in una strutturata parodia che rovescia i luoghi comuni della Napoli pittoresca, presentando le scene di una città impareggiabile sì, ma per i suoi difetti (*Addo a truove 'na città / Che fa cchiù schifo 'e Napule stasera*).

Zalone/Medici, come abbiamo anche ricordato nella citazione di alcuni titoli di articoli che ne hanno commentato la prova musicale, ha scelto di citare un "padre nobile" della nostra musica leggera, Domenico Modugno, adattando alcuni suoi testi e melodie fortunate, alla "nuova" situazione dei due amanti divisi dalle limitazioni alla mobilità personale decise dal governo italiano per arginare la diffusione dei contagi. Ecco il testo del brano:

Ricordo le tue ultime parole
aspetta che sboccino le viole
febbraio è troppo triste e fuori piove
te la darò di marzo il giorno 9
Balordo fu quel giorno buio e tetro
che il Presidente disse: "almeno un metro"
da allora aspetto invano in questa stanza
due cose stringo in mano, una è la speranza

Arriverà
l'immunità di gregge
sui monti e sulle spiagge
la pecora più bella sarai tu
amore mio
vedrai, tutto andrà bene
e l'ultimo tampone
sarò io per te

La quarantena, sai, è come il Veneto
spegne i focolai piccoli ma più accenderne di grandi
come quello che arde nel mio cuore
lui non resta a casa, il mio cuore va per le strade
scavalca muri, varca portoni
perché anche un cuore si rompe i co*****

Arriverà
l'immunità di gregge
sui monti e sulle spiagge
la pecora più bella sarai tu
amore mio
tu dimmi solo dove
ti porto un 19
che Covid non è

Irina è la tua giornata fortunata
sai cos'è un toyboy?

Le parole iniziali, richiamandosi al testo della notissima *Piove* (*Vorrei trovare / parole nuove / ma piove, piove / sul nostro amor*), introducono la narrazione e la ricostruzione cronologica (i primi allarmi a febbraio del 2020, le prime severe misure limitative ai primi di marzo) dell'approccio tra i due amanti (o forse sarebbe meglio dire aspiranti amanti), mentre l'inserito delle grida dei pescatori che era nella canzone *Lu pisci spada* si sente, tanto rapido quanto indistinguibile, a metà

della strofa, provocando la sensazione di accadimenti nuovi, che non ci lasciano il tempo di prevedere l'evolversi di una situazione minacciosa (annunciata nel *giorno buio e tetro*). Nella descrizione della solitudine dovuta all'isolamento forzato e non alle tipiche situazioni descritte nelle canzoni d'amore (*da allora aspetto invano in questa stanza / due cose stringo in mano, una è la speranza*) appare anche una citazione del Lucio Dalla meno noto di *Disperato erotico stomp* (*Mi son steso sul divano / Ho chiuso un poco gli occhi / E con dolcezza / È partita la mia mano*).

Il ritornello, oltre a chiosare il già citato "andrà tutto bene", mette in evidenza la lettura tendenziosa dell'espressione¹⁹ che dà il titolo alla canzone, sfruttando i doppi sensi legati alle figure retoriche oscene legate all'elemento ovino (si pensi qui all'aggettivo *pecoreccio* e all'evolversi del suo significato, da "pastorale" a "rozzo, volgare").

La seconda strofa affronta la parodia di un altro testo, quello dell'altrettanto celebre *La lontananza* (*La lontananza sai, è come il vento / Spegne i fuochi piccoli /Ma accende quelli grandi, quelli grandi*): "vento" si trasforma in "Veneto", i "fuochi" divengono "focolai", creando così riferimenti inconfondibili alla situazione di isolamento (*La quarantena sai è come il Veneto*). La "mistica" dei numeri non risparmia neanche uno degli appellativi più comuni del virus, Covid19, scomposto a bella posta per un altro riferimento osceno, poiché la questione al centro della canzone è quella dell'astinenza sessuale introdotta dalle limitazioni alla mobilità delle persone e, più o meno implicitamente, ai contatti tra "estranei".

Non sappiamo fino a dove si spingerà l'eco delle canzoni nate in questo periodo, anche perché la nuova abitudine di cantare da balconi e terrazze per aumentare in maniera efficace (dal punto di vista profilattico) le distanze tra gruppi di persone, ha sinora privilegiato ben altri pezzi del repertorio canoro italiano, ma siamo ansiosi di conoscere nuove prove di espressione musicale della situazione attuale, soprattutto se e quando potremo finalmente dire di aver raggiunto *l'immunità di gregge*.

¹⁹ V. l'analisi di F. Faloppa "A proposito del gregge" in: *Treccani Magazine*, 18.3.2020 (l'articolo è in linea all'indirizzo: https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/cura_parole_1.html).

INSEGNARE L'ITALIANO AL CIRCOLO POLARE ARTICO

Marina Tosi

marinto@jippii.fi

Le favole iniziano tutte con *c'era una volta...*, forse anch'io dovrei iniziare così. La mia storia iniziò nel lontano 1995, quando mi trasferii in Finlandia. Durante quegli anni in Finlandia c'era una profonda crisi economica, e dopo circa 18 mesi ci spostammo da Tampere e andammo a vivere a Kemijärvi in Lapponia, una città ubicata sopra il circolo polare artico.

Kemijärvi ai tempi era una piccola cittadina che andava sviluppando la sua economia intorno a molte aziende che lavoravano per la Nokia. Mio marito lavorava come psicologo presso l'ufficio di collocamento, a me invece furono offerti due corsi di lingua italiana presso il Kansalaisopisto della piccola località.

Da questo momento iniziò la mia avventura in questo interessante mondo dell'insegnamento.

Il mio finlandese non era così fluente come ora, ma mi impegnai nello studio della lingua con assiduità ed impegno e ben presto riuscii ad utilizzare il finlandese in classe.

Erano moltissimi anni che l'italiano non veniva insegnato, per cui in classe c'erano circa 40 persone al corso di primo livello. Ricordo ancora quel giorno: sudavo freddo perché non mi ero mai trovata con così tante persone intorno. I minuti sembravano ore e le ore sembrano giorni!

Avevo accumulato in Italia un po' di esperienza di insegnamento con alcuni ragazzi che studiavano l'inglese, ma non mi era mai capitato di avere così tante persone davanti a me.

Le prime lezioni furono difficili, un po' per l'ostilità della lingua attraverso la quale mi dovevo esprimere, ma in seguito ebbi anche molto appoggio e comprensione dagli studenti e alla fine riuscii a tranquillizzarmi: nessuno mi giudicava per il mio finlandese, che se anche era agli inizi, sembrava migliorare ogni giorno.

Anche se i corsi erano solo due, preparavo ogni volta le lezioni con meticolosità e acquistai alcuni libri di inglese, da cui potei trarre molte idee per il mio insegnamento.

Il mio entusiasmo per questa nuova esperienza cresceva sempre di più, anche perché vedevo che gli studenti apprezzavano molto le varie attività ludiche che proponevo loro ogni volta.

Passarono così tre anni, tra inverni a quasi meno quaranta ed estati piene di zanzare, ma Kemijärvi era la "mia casa", un luogo che non avrei mai voluto lasciare per nessuna ragione al mondo.

Purtroppo anche le belle cose a volte finiscono e così finì la mia avventura in Lapponia, perché mi giunse un'offerta di lavoro da Oulu.

Con rammarico e con tanta tristezza nel cuore, lasciai quel meraviglioso luogo che mi aveva dato così tanto: provavo la stessa pena che si ha a lasciare una persona cara.

Sapevo che difficilmente avrei provato per un luogo la stessa dolcezza nel cuore che avevo avuto per Kemijärvi, però il lavoro chiamava e mi si aprirono con il trasferimento nuove opportunità e nuove esperienze.

Approdai così all'Oulu Opisto, dove mi vennero offerte 22 ore di insegnamento alla settimana con corsi di diversi livelli. Inoltre ebbi anche il corso di italiano presso il Conservatorio e l'anno successivo ebbi anche l'insegnamento al Liceo Pohjankartano per i ragazzi che avrebbero dovuto conseguire la maturità in lingua italiana

Nel mese che precedette il trasferimento a Oulu da Kemijärvi, dormivo solo qualche ora per notte, perché il materiale da preparare era tanto e i libri da usare erano molti e diversi.

Per questa ragione mi sentii un po' amareggiata ma allo stesso tempo piena di energia per raggiungere l'obiettivo che mi si poneva davanti.

Dovetti raccogliere tutte le risorse interne che avevo, perché il tempo era veramente poco e il lavoro che dovevo svolgere prima dell'inizio ufficiale dei corsi era moltissimo.

Iniziai così il mio nuovo cammino nel gennaio del 1998, a 37 anni di età. Tutto successe molto velocemente e tra un corso e l'altro sentivo che ce l'avrei fatta.

Non ebbi il coraggio di lasciare i corsi a Kemijärvi, per cui ogni venerdì partivo da Oulu, per raggiungere Kemijärvi nel primo pomeriggio al fine di insegnare e ripartire quindi con l'ultimo autobus serale per raggiungere Rovaniemi, da dove ripartivo infine con il treno della mattina successiva. Così feci da gennaio ad aprile, fino a quando portai a termine il corso e salutai una volta per tutte "le mie care studentesse attempate", che aspettavano con trepidità il giorno del venerdì per poter studiare italiano.

I miei studi universitari a Tampere furono sospesi, perché in quegli anni era praticamente impossibile lavorare e studiare contemporaneamente. Mi riproposi di continuarli appena avrei potuto.

Le ore di insegnamento aumentarono e molti furono i Kansalaisopisto che mi offrirono d'insegnare. Iniziai l'anno successivo ad andare a Raahe, dove il corso di italiano non si teneva da 17 lunghi anni. Nel 2000 nacque mia figlia e dopo 5 giorni dalla sua nascita, tornai ad insegnare solo nei corsi serali e il sabato. Troppo era l'entusiasmo che sentivo per l'insegnamento: ce la feci sia a crescere mia figlia che a insegnare.

Ogni giorno era una nuova avventura, ogni giorno ringraziavo di aver avuto la possibilità di entrare nel campo dell'insegnamento e di aver potuto fare, anche se per breve tempo, la mia esperienza in Lapponia.

Ogni anno incontravo sia gli studenti vecchi che quelli nuovi, rafforzando quel legame che diventava sempre più forte e più sicuro, che si sarebbe trasformato in amicizia con molti.

Sui banchi di scuola incontrai la mia migliore amica e le persone che mi avrebbero circondato di affetto e di belle parole nei momenti più tristi che sarebbero arrivati.

Durante questi anni ho ricevuto molto da tutte queste persone che hanno studiato la lingua italiana, mi hanno dato la forza, l'entusiasmo di continuare in questa grande impresa, cercando di migliorare in continuazione.

Gli anni passarono velocemente e ogni giorno sentivo che la scuola era una parte di me stessa, dalla quale difficilmente sarei riuscita a separarmi.

I corsi continuavano in tutte le scuole dove avevo iniziato molti anni prima, altri corsi vennero aperti: nel 2005 iniziai la mia avventura a Kuusamo, nel lontano est.

In realtà Kuusamo non era lontano da casa, solo 220 chilometri circa, quindi era facilmente raggiungibile. Il corso veniva tenuto a venerdì alternati, la grande difficoltà era data dalle condizioni meteorologiche a volte inaspettate. Successe nel febbraio del 2007, la sera quando partii con la mia Peugeot diesel, il termometro segnava solo meno ventotto, ma quando arrivai a Taivalkoski la macchina iniziò a fare le bizze, mentre il termometro continuava a scendere.

Tra Taivalkoski e Pudasjärvi, la macchina si fermò del tutto e fortunatamente, come mi era stato insegnato dagli autisti degli autobus a Kemijärvi, avevo con me molti vestiti pesanti di riserva e un po' di legna da ardere. Così feci un bel fuoco mentre attendevo il taxi che mi venne a prendere dopo circa 40 minuti, e mi portò in un hotel (l'unico disponibile) a Pudasjärvi.

Passai lì la notte e la mattina successiva chiamai il carroattrezzi per il trasporto dell'auto, ma faceva così freddo che anche il carroattrezzi era fermo: fuori c'erano 43 gradi sotto zero.

Arrivai a casa nel tardo pomeriggio del sabato, stanca e affranta, ma malgrado tutto continuai il corso a Kuusamo per altri due lunghi anni.

Molte volte, quando arrivavo da Kuusamo, dovevo ripartire molto presto la mattina per andare a Kiuruvesi nel Pohjos Savo, dove avevo iniziato l'insegnamento 15 anni fa.

Kuusamo, Puolanka, Kiuruvesi, Tornio e Kemi, sono i luoghi dove ho insegnato l'italiano e dove insegno ancora – in alcuni di questi – tuttora.

Tra un'avventura e l'altra, tra le migliaia di chilometri macinati con le diverse auto, mi sono sentita cambiata e ho capito quanto ho ricevuto dall'insegnamento e da tutte queste persone che ho conosciuto in questi lunghi anni.

L'esperienza della scuola mi ha fatto conoscere meglio i finlandesi e la loro personalità, ho scoperto la loro timidezza, il loro silenzio, ma anche la loro audacia e il loro "sisu". Ho capito la loro difficoltà ad accostarsi a nuove persone, ma ho appreso anche quanto possano essere fedeli amici nel corso degli anni.

Ogni anno ritrovo le stesse persone i cui segni della vecchiaia si intravedono tra i capelli grigi e le rughe sul viso. Penso sia bello diventare "vecchi insieme". Costoro sono ormai una parte importante della mia vita, insieme abbiamo riso e insieme abbiamo pianto per la perdita di altre persone che ci hanno lasciato.

I momenti più importanti di tutti questi anni, sono stati quando alcuni di questi studenti gravemente malati mi hanno detto che il corso di lingua italiana "on iloinen hetki elämässäni ja se auttaa paljon sairauden kanssa jaksamiseen"., ovvero che era un momento di felicità nella loro vita, che li aiutava ad affrontare la malattia.

Noi insegnanti non dobbiamo solo insegnare l'italiano, ma abbiamo una "missione da svolgere": portare brio, felicità e comprensione nella vita di molti.

Attualmente insegno all'Oulu Opisto, alla OAMK di Oulu, a Kemi, a Tornio anche per un'azienda privata ed infine a Kiuruvesi, dove vado a sabati alternati da ben 15 anni.

Gli alci, le renne, la neve, il freddo, sono nemici che si presentano ogni volta che prendo in mano il volante, ma sarebbe molto più temibile per me perdere l'entusiasmo e la passione che sento ogni volta che sono in classe.

L'insegnamento è una parte della mia anima, così come la scuola è una parte del mio cuore.

IL PRIMO VOLUME DEL COMMENTO UNGHERESE ALLA *DIVINA COMMEDIA* DI DANTE

Dante Alighieri, *Komédia I. Pokol. Kommentár*, a cura di János Kelemen, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2019, 550 p. (in linea: <http://real.mtak.hu/107897/12/Dante-POKOL-KOM-TELJES-Vagott-07-VII-2020.pdf>)

In un saggio pubblicato sulla *Nuova rivista di letteratura italiana* (Vol. 12, No 1-2, 2009), Claudio Giunta ha illustrato quelle che, a suo parere, sono le ragioni per cui oggi non avrebbe senso, ovvero lo avrebbe ancora, leggere la *Divina Commedia*: le prime sono essenzialmente che quella di Dante è un'opera in versi e non in prosa, che esiste una notevole lontananza temporale tra il mondo di Dante e quello contemporaneo, e che non possiamo ignorare la complessità delle tematiche affrontate. Ciò non deve però scoraggiarci, ma farci considerare che possiamo ribaltare questi argomenti, ovvero che se consideriamo la scrittura in versi una costrizione che può rappresentare un ostacolo per l'immaginazione e per l'arte, in confronto alla massima libertà dell'arte a noi contemporanea, possiamo scoprire come proprio il buon uso delle costrizioni – degli schemi fissi, delle regole – sia uno dei modi attraverso i quali l'arte può dare piacere; che anche la distanza temporale tra il mondo di Dante e il nostro, possa rappresentare la possibilità, se riusciamo a cogliere in maniera adeguata il senso di questa lontananza e ad appassionarci alla lettura della *Commedia*, per ottenere dall'arte ciò che l'arte della nostra epoca non è più in grado di darci; infine, la complessità dell'opera di Dante, delle tematiche che affronta, è uno stimolo all'apprendimento, a un viaggio in una enciclopedia diversa da quelle abituali, che in genere intendono fornire informazioni oggettive e complete su persone, eventi, senza emettere giudizi, mentre nella *Commedia* troviamo l'interpretazione personale di Dante, per di più commentata da un esercito di studiosi che all'esegesi dantesca hanno dedicato gran parte della loro esistenza. E quindi, dobbiamo leggerla con le note o senza le note? Con i commenti o senza i commenti? Sicuramente è affascinante leggere, o sentir leggere, a volte recitare, i canti di quest'opera senza dover continuamente spingere l'occhio verso l'imponente apparato di note che correda la gran parte delle edizioni del poema dantesco, ma dobbiamo tener presente che le note e i commenti, in questo caso, sono parte dell'economia dell'opera, perché ci permettono di comprendere lo svolgersi ordinato della narrazione e della riflessione di Dante, di entrare nel testo: una volta "studiato" un canto, possiamo farci trasportare dal piacere della sola lettura, apprezzare la particolare sonorità dei versi danteschi, le sue invenzioni, fino a commuoverci di fronte a quel che leggiamo.

Non ignoriamo che Dante, da secoli ormai, parla ai suoi lettori anche in altre lingue, poiché fertile è la tradizione delle versioni nei numerosi idiomi del mondo, a cominciare dalle prime traduzioni in latino, castigliano e catalano, fino alle tante del Novecento, tra cui vogliamo qui ricordarne una particolarmente felice, quella in lingua ungherese del poeta Mihály Babits, che a buona ragione è considerata l'opera a partire dalla quale si può parlare di un Dante "ungherese". Non si tratta dell'unica traduzione in lingua magiara (per una sintetica ricognizione rimandiamo il lettore allo scritto di Giusseppe Frasso "Prolusione. Dante dall'Arno al Danubio", in: Éva Vigh, *Leggere Dante oggi. Interpretare, commentare, tradurre alle soglie del settecentesimo anniversario*, Aracne, Roma 2011, pp. 7-14) poiché proprio in questi ultimi anni sono state pubblicate le traduzioni di Sándor Szabadi (2004) Ádám Nádasdy (2017), Ferenc Baranyi e Gyula Simon (2012, 2017), quindi anche i lettori ungheresi non hanno che l'imbarazzo della scelta per la lettura del

poema dantesco nel loro idioma. Eppure, se non conoscono l'italiano, come potranno prepararsi adeguatamente all'incontro con la *Commedia*?

Né le già citate traduzioni, né l'edizione di *Tutte le opere* di Dante in traduzione ungherese, apparsa nel 1962 per l'editore Helikon di Budapest, contengono però un debito apparato di note e commenti tale da "armare" il volenteroso lettore di fronte all'impresa di conoscere a fondo la materia della *Commedia*: proprio per supplire a questa lacuna, la Società Dantesca Ungherese ha deciso, anni orsono, di abbracciare l'onerosa missione e pubblicare i commenti alla *Divina Commedia*, di cui appare, nel 2019, il primo volume, *l'Inferno* appunto. Non è ozioso ricordare che quest'associazione di studiosi, assai attiva nella vita accademica magiara, ha iniziato le sue attività nel 2004, dopo alcuni convegni di "inizio millennio" che avevano rappresentato l'urgenza di una rinascita "organica" degli studi di filologia italiana, e in particolare degli studi su Dante, nelle università ungheresi, riunendo esperti di varie generazioni per affrontare insieme quest'impresa.

Chiariamo subito che il volume non contiene una traduzione "canonica" dell'*Inferno* simile a quelle dei già ricordati autori magiari, ma offre al lettore un'ottima base di lettura e approfondimento, riportando, accanto al testo dell'edizione curata da Petrocchi (Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, I-IV, Firenze: Le Lettere 1996), le parafrasi dei singoli canti.

Al testo in lingua ungherese delle parafrasi e, implicitamente, al testo originale, si riferiscono le note di commento, che da un lato contengono i riferimenti incrociati ad altri canti ed altre opere di Dante, dall'altro forniscono, in sintesi, le più importanti riflessioni della dantistica a proposito del singolo verso, di un determinato concetto, di una particolare questione dantesca. Gli autori dei singoli commenti hanno potuto quindi aggiungere, nelle note, chiarimenti fondamentali riferiti soprattutto al *senso letterale* del testo in prosa, mentre per le vere e proprie questioni interpretative hanno messo, a disposizione dei lettori, più complesse trattazioni.

In calce ad ogni canto troviamo infatti un ampio saggio "esegetico" (*értelmezés*), in cui viene proposta un'analisi dettagliata dei temi della singola unità, delle questioni poetiche e filosofiche (teologiche, storiche, politiche, etc.) di singole terzine o gruppi di terzine, di alcuni concetti fondamentali per la comprensione della struttura del singolo canto e della sua interazione con altre unità della *Commedia* o di altre opere di Dante. Alcune di queste pagine sono già state pubblicate, ma per la prima volta questi saggi vengono presentati nel più complesso quadro di riferimento dell'opera completa. I commentatori si sono posti l'obiettivo di unire il più organicamente possibile i risultati della ricerca della dantistica classica, moderna e contemporanea, pur sapendo che la tradizione plurisecolare dei commenti al poema dantesco, continua imperterrita a produrre nuove riflessioni, a proporre nuove interpretazioni. Dai commenti emerge dunque una serie di "materiali" di studio e riflessione, che non si fermano al livello delle informazioni storiche e letterarie, ma contengono anche i riferimenti più importanti alle implicazioni filosofiche, teologiche, politiche, giuridiche, estetiche della poesia dantesca.

Il volume contiene inoltre due indici dei nomi, il primo relativo alle parafrasi in lingua ungherese, il secondo alle note e ai saggi esplicativi, nonché una nutrita bibliografia e gli schemi "canonici" di visualizzazione della struttura dei "luoghi" attraversati dal Viandante nel suo viaggio. Questa edizione dell'*Inferno* è disponibile nella versione cartacea, ma anche consultabile in forma elettronica, come indicato *supra*.

L'ambizioso progetto della *Commedia* annotata e commentata, guidato da János Kelemen, si sta realizzando (pensiamo qui alle prossime edizioni delle altre due cantiche del poema dantesco) grazie alla collaborazione di numerosi esperti della dantistica ungherese, che qui citeremo (in ordine alfabetico) per il loro contributo al volume da poco pubblicato: Márk Berényi, Eszter

Draskóczy, Béla Hoffmann, Norbert Mátyus, József Nagy, Tihamér Tóth. Essi – coadiuvati dai revisori del testo finale dell'opera, ovvero Judit Bardos, Júlia Csantavéri, Péter Erl, Ádám Nádasdy e da Mariann Olbert che ha realizzato le illustrazioni – rappresentano in realtà tre "generazioni" di studiosi della dantistica ungherese, il che fa ben sperare per il futuro di questa branca dell'italianistica in Ungheria.

Le attività della Società Dantesca Ungherese (<http://dantisztika.hu/>) comprendono anche la pubblicazione dei «Quaderni Danteschi» (con saggi in ungherese, italiano e inglese: http://dantisztika.hu/?page_id=241) e periodiche letture dantesche, organizzate in genere a Budapest, nelle sedi degli atenei della capitale ungherese: molti dei membri più attivi, soprattutto quelli che compongono il comitato direttivo della società, operano continuamente affinché l'attenzione all'opera di Dante non si fermi nelle aule universitarie, nelle officine dei traduttori e dei ricercatori, ma si diffonda e continui ad avere, anche oggi, quell'influenza sulla cultura ungherese che ha avuto in passato, ambizione che il già citato Frasso attribuisce a «chi crede che la letteratura possa aiutare a capire l'uomo e il suo destino, nello spazio e nel tempo, ma anche al di là dello spazio e del tempo, di chi crede che la letteratura possa sì far discutere, anche animosamente discutere, ma non debba dividere, che possa invece far scorrere insieme le acque dell'Arno e del Tevere, del Danubio, della Senna, del Reno, insomma le acque di ogni fiume. La parola di Dante, ascoltata e meditata, può portare davvero a tutto ciò: anche per questo Dante è Dante.»

Antonio Sciacovelli

DANTE ALIGHIERI

KOMÉDIA I.
POKOL

KOMMENTÁR



SZERKESZTETTE:
KELEMEN JÁNOS

Alessandro Colombo, *de signo disegno design: un viaggio italiano*

The three terms *de signo*, *disegno*, *design* summarize the history of the project in Italian culture from the classical age to the present day and the three languages, Latin, Italian, English highlight what is a *koinè* of the project in the world, Italian design in fact. We will investigate the classical tradition with reference to Leonardo da Vinci to arrive at the modern age with the birth of polytechnic culture until it reaches the golden age of the second post-war period where the roots are rooted both the current moment and the future prospects in terms of quality and sustainability. We therefore find the three terms of process, culture, design in the areas of Science Culture, Renaissance Humanism, Polytechnic Culture. Moving from the era of *disegno* to *design*, it is increasingly necessary to find ways of light and reversible designs that are able to affect the reality of our spaces without forcing them into unchanging situations, but rather enhancing the possibility of continuous adaptation, but of quality. In this sense, the use of light and reversible exhibition design techniques can be the key to bringing together architecture, art and design under the umbrella of sustainability in facing the future challenges proposed us by the house living, the city and the territory.

Luigi de Anna, *Il Caravaggio da Roma alla Sicilia, passando per Malta*

The life of Caravaggio, one of the greatest artists of all time, was complex and adventurous: the last period, which saw him traveling to escape the revenge of his enemies, presents moments that are not yet clear, only partially documented, and linked to his departure from Malta and the journey that culminated in his death in Porto Ercole (1610). This article analyzes the documentation relating to the "Caravaggio affair" and the possible interpretations of the events related to his death.

Andrea Rizzi, *Sulle tracce di Lenin: le Lettere scandinave e il mito nordico interpretato da Luigi Barzini (1920-1921)*

The interest in the Russian Revolution led Luigi Albertini, editor in chief of the *Corriere della Sera*, to conceive in the late summer of 1920 a series of reportages written by one of his most expert correspondents, Luigi Barzini. Failed to reach the places in which he had been sent, Barzini was "forced" to write wonderful reportages from Scandinavia. This essay focuses on the articles of the well-known Italian journalist and examines his vision of the "north".

Tauno Nurmela, *Verso l'Italia di Mussolini*

What were the experiences of a young Finnish researcher, enthusiast about the language and culture of Italy, in the period of the rise of the fascist regime? Tauno Nurmela, brilliant scholar of Romance philology and former rector of the University of Turku, tells us, in his memories, of his fascinating discovery of Italian culture and of his encounter with Benito Mussolini.

Federico Prizzi, *Yrjö von Grönhagen, un antropologo finlandese al servizio del III Reich nella Carelia Orientale*

The aim of this essay is to present to the Italian readers the figure of a Finnish anthropologist, Yrjö von Grönhagen, a researcher who fell into oblivion following the defeat of the III Reich in the Second World War and to whom in 2019 was dedicated the book *Ahnenerbe in Finland - anthropological research on the Karelian front*. In particular, the article focuses on what kind of ethnographic collection was carried out by von Grönhagen in the Karelian territory and his researches for the National

Socialist regime, on the border between Finland and Russia. The purpose of his research was to demonstrate the Nordic and non-Asian origin of the Finnish people, but also, geopolitically, to demonstrate how, in a possible "millennial Reich", the eastern territory of Karelia should geographically return to the "Finnish Lebensraum".

Nicola Guerra, *The Italian SS-fascist Ideology. An ideological Portrait of the Italian Volunteers in the Waffen-SS. A Summary Essay*

In 2012 Nicola Guerra successfully defended his doctoral dissertation, entitled "I volontari italiani nelle Waffen-SS. Il pensiero politico, la formazione culturale e le motivazioni al volontariato. Una storia orale", about the phenomenon of Italian volunteers in the Waffen-SS, at the Department of Italian of the Faculty of Humanities of the University of Turku. In 2014 the dissertation was published, in Italian, by Solfanelli editore in Chieti, with the title: "I volontari italiani nelle Waffen-SS. Pensiero politico, formazione culturale e motivazioni al volontariato". The research, as mentioned by Jochen Böhrer and Robert Gerwarth, still "represents the only academic study on the topic". The research, even if written and published in Italian, has gained international attention and is been quoted in academic research regarding different aspects of the fascist ideology and practice. This summary essay aims to present a condensed account of the main results of this research to the scientific community and to clarify and define the political credo of the volunteers.

Claudio Mutti, *L'Iran e l'Europa*

Multiple ties have linked Europe and Iran over the centuries. Among the ancient Greeks there was the awareness of their kinship with the Persians; other Iranian populations (Scythians, Sarmatians, Alans) have settled in Europe and have contributed to the ethnogenesis of some European peoples. The aim of this article is to show how deep and complex relations between Iran and Europe are.

Silvio Melani, *Tales from ancient bog bodies: witchcraft, physical abnormality and homosexuality during the Northern Iron Age*

The number of bodies preserved in northern Europe's bogs until our days and belonging to the Iron Age is not easy to determine, although we can state that about 1800 bog bodies and skeletons, from very different periods, have been discovered since the 17th century at least. Today, we can assert that the majority of bog bodies found in the bogs date precisely to the Iron Age. They have been unearthed mainly in Denmark, Northern Germany, the Netherlands, the United Kingdom and Ireland, but many have been lost again: only written records remain of them, and generally not very exhaustive. Today, each of these bog bodies tells to the scientists at least fragments of an interesting and generally tragic story: its own. This article will deal only with a few of them, in particular with some of those that seem to be connected by a sort of common thread. A thread that ties together magic, shamanism, physical impairments, suspects of evil eye and, eventually, sexual "deviations". In effect, these categories, apparently heterogeneous and unrelated today (or at least imperfectly correlated), were often connected during the northern Iron Age. The essay will at least provide the reader with elements of reflection and some parallelisms between probable beliefs and ritual practices of the Nordic cultures during the Classical Age and those belonging to the Medieval North Germanic peoples. It may perhaps be risky to explain certain customs of the ancient Germanic peoples in the light of written and archaeological documents belonging to the Middle Ages. Indeed, explanations can be only hypothetical in these cases, but they are worthy of consideration, because Norse traditions and documents – although incomplete, altered and transcribed late enough – still refer to a large extent to customs, beliefs and myths of very ancient times.

Giovanni Carmine Costabile, *'Dove sono ora Bucefalo e il prode Alessandro?' Tolkien e la leggenda di Alessandro Magno*

The character of Alexander the Great undoubtedly stands out as a determining figure within the historical processes that gave shape to the ancient world. Although some critics have recently proposed a derogatory reading of the Macedonian king, it is nevertheless difficult, whatever reading the historical phenomenon is to be given, to deny that the impact of the events that took place between the Hellenic orbit of Europe Mediterranean and Asia Minor during the three or so decades that Alexander lived was not crucial in determining the future of the three continents, which at the time were believed to coincide with the entirety of the world. This essay focuses on Tolkien's interest in this historical figure.

Cinzia Franchi, *La traduzione della letteratura antica ungherese*

The Hungarian literature occupies a limited space in the Italian bookmarket, which allows it to reach a fairly limited audience. Large publishing as well as small, or niche publishing, prefer contemporary authors who represent – according to the predictions of the most important international book fairs – an (almost) sure success in sales. The issue also concerns other so-called "Eastern" literatures, that is Central-Eastern Europe and the Balkans (Czech, Slovak, Polish, Romanian, Bulgarian, Albanian literature). The essay retraces the most interesting publications in this sector, reflecting on issues of the method of translation and the organization of larger projects for the dissemination of ancient Hungarian literature for the large public and in the field of interest of the Italian university readers.

Paula Loikala, *Aspetti e problemi della traduzione della letteratura finlandese in italiano*

This article would like to be a journey into the fascinating and complex world of translation, which now takes place through itineraries focused on theoretical and methodological aspects, on the problems raised by the translation of literary texts. The perspective that the article proposes is the application of the results of discussions and projects that arise within this complex discipline, to the training and work processes that involve today's and tomorrow's translators. Offering useful tools to translators, in a descriptive-communicative perspective of a high scientific level, requires an intense path of collaboration with publishing houses, scientific institutions, international organizations and many political, diplomatic and cultural institutions. The main objective is to achieve a good, if not excellent level of competence in the understanding, production and translation of texts, such as to be able to form a basis for the performance of linguistic mediation.

Antonio Sciacovelli, *Dal mal comune al gregge immune: lessico pandemico e musica leggera*

During the first months of the spread of the covid19 virus, in Italy, various articles appeared relating to the novelties that the new situation has introduced in our use of the language. The news does not only concern the aspects of official or informal communication, but also some aspects related to the representation (in literature, music, cinema, etc.) of the current situation. This article examines the way in which pop music in Italy has thematized some aspects of the phenomenon.

Marina Tosi, *Insegnare l'italiano al Circolo Polare Artico*

In this exciting story of a period of her life, Marina Tosi recalls the beginnings of her "adventure" as a teacher of Italian Language in Northern Finland: despite a thousand logistical difficulties, human values are always the most important in the "mission" of those who teach Italian language abroad.

