

ISTITUTO LOMBARDO - ACCADEMIA DI SCIENZE E LETTERE

Estratto dai *Rendiconti*, Classe di Lettere — Vol. 101 — 1967

SULLE FORMULE MAGICHE
E LE BENEDIZIONI NELLA TRADIZIONE GERMANICA

Nota di **GIORGIO DOLFINI**



Istituto Lombardo di Scienze e Lettere

MILANO

1967

SULLE FORMULE MAGICHE E LE BENEDIZIONI NELLA TRADIZIONE GERMANICA

Nota di **GIORGIO DOLFINI**

Presentata dal m.e. **Vittore Pisani**

(Adunanza del 14 dicembre 1967)

SUNTO. — Si considerano due momenti caratteristici del cosmo mitico-magico primitivo: quello dell'identificazione fra parola e azione e quello del riferimento al passato come modello archetipico del presente. Questi due momenti si illustrano sulla scorta di formule magiche anglosassoni e antico-tedesche e con vari riferimenti all'*Edda*. Gli stessi elementi strutturali e ideologici ricorrono nelle benedizioni di elaborazione cristiana in lingua tedesca dei secoli XIII-XV. Tale corrispondenza conferma, a nostro parere, un modo di sentire il mondo che anche nelle benedizioni non è cristiano e testimonia del tenace sopravvivere della weltanschauung magico-mitica nelle manifestazioni pratiche della cultura « minore » medioevale tedesca.

Accomunati spesso in una catalogazione quanto mai esterna di genere o di ampiezza del componimento, incantesimi e benedizioni andrebbero a rigore distinti e addirittura opposti se se ne considerasse il contenuto. Questa almeno parrebbe una conclusione ovvia, visto che il detto magico nelle sue varie applicazioni proviene dalla sfera della religiosità primitiva e la benedizione da quello della religione cristiana. Ma è noto quanto siano complicati i rapporti, le interazioni e i passaggi fra le due sfere, sia sul piano storico concreto (nel lungo periodo di cristianizzazione dei Germani), sia su quello ideologico e teoretico.

La catalogazione potrebbe rivelarsi infine meno esteriore di quanto appaia in un primo momento. Il riproporsi continuo e sempre nuovo di elementi strutturali e ideologici delle formule d'incantesimo nella tradizione della poesia augurale, epica, lirica e religiosa e, sul piano lingu-

stico, in stilemi, formule e modi di dire, fa pensare che in essi si debbano scorgere non soltanto tracce di uno stadio di cultura primitiva, ma testimonianze di atteggiamenti costanti dell'animo umano.

Nostra intenzione in questa nota è unicamente quella di rilevare, soprattutto sul piano psicologico, quegli elementi costanti che, per la loro conformazione, sembrano potersi considerare originati nell'ambito del cosmo magico primitivo. Le nostre osservazioni vengono esemplificate su testi di formule magiche e di benedizione del mondo e della tradizione germanica, non vogliono costituire una rappresentazione esauriente della cultura e delle tradizioni magiche germaniche e prescindono di proposito dalla considerazione dei numerosi rapporti con la documentazione proveniente da altre culture. Tali parallelismi sono stati oggetto di attente indagini e base ad ipotesi suggestive, escono tuttavia dal quadro della nostra ricerca. Considerare formule magiche nei *Veda* o nel *Gilgameš* o nella tarda classicità ci porterebbe necessariamente su un piano di interessi storico-comparativi molto vasti e tali da non esimersi allora dalla valutazione dei reperti, ormai ricchissimi, della ricerca etnologica sulle culture primitive senza illustri tradizioni culturali.

Il fatto che scongiuri d'origine pagana e benedizioni di ambiente cristiano si uniscano nel nostro interesse è certamente dovuto alla loro affinità formale e concettuale sul piano della struttura e della lingua. E credo che da un punto di vista storico non sia ipotesi molto azzardata pensare che la relazione fra benedizioni cristiane e «detti» magici sia, almeno parzialmente, d'ordine genetico. D'altra parte non va dimenticato che la notazione dei detti pagani germanici avviene in periodo cristiano. Ci interessa considerare questi dati comuni alle formule e alle benedizioni cristiane e ai detti magici pagani come elementi di una tradizione unitaria forse fino ad oggi, che ci limitiamo però a vedere soltanto nella documentazione del momento del loro passaggio, del loro primo trasmettersi.

Il cosmo magico-mitico che ci si rivela nelle formule magiche germaniche non è dissimile dall'immagine che ne offre la ricerca etnologica da fonti diverse e lontane per civiltà e tradizione. E' interessante tuttavia rintracciare alcuni momenti essenziali di questa visione del mondo dei detti magici, soprattutto per quanto attiene al suo tradursi o riprodursi nella struttura della formula stessa e nella tradizione successiva. I momenti che ci interessa considerare come i più caratteristici

per una definizione del modo di sentire il mondo proprio della magia ovvero del mito sono: quello della denominazione o altrimenti detto della potenza della parola, del nome, e quello del tempo e più specificamente del « passato ».

La parola, il nome, la potenza.

*Nu ic bidde ðone waldend, se ðe ðas woruld gesceop,
 þæt ne sy nan to þæs cwíðol wif ne to þæs cræftig man
 þæt awendan ne mæge word þus gecwedene.*

« Ora io prego il Signore che creò questo mondo, che non ci sia donna tanto eloquente né uomo tanto forte che possa rendere vane le parole pra pronunciate ».

Nel canto in cui ricorrono queste parole di colui che scongiura Erce, forse una dea etonia ⁽¹⁾, e insieme il dio cristiano perché i campi siano ricchi di messi e di frutti ⁽²⁾, si rivela una fede che non è cristiana, per quanto siano invocati Dio *and his halige þe on heofonum synt*, ma evidentemente la fede nelle forze magiche del mondo, la fede nella parola magica. Non una preghiera, ma uno scongiuro in cui si fondono formalmente cristianesimo e paganesimo (paradigmaticamente la *eorþan moðor* pagana e l'*ece drihten* cristiano). Formalmente ché l'elemento cristiano pare ancora sussunto sotto i canoni del pensiero e dell'intuizione primitiva magica e pagana.

Preghiera infatti è invocazione devota ad una potenza suprema e nasce dalla nostra fede nella sua onnipotenza e nella sua divinità e dal nostro conseguente abbandono, dalla sottomissione alla sua volontà, ma il testo anglosassone, che nel manoscritto è introdotto da indicazioni circostanziate sull'uso e lo scopo del « rimedio », non è quello di un'invocazione devota, ma quello di una formula d'incantesimo, destinata ad uno scopo preciso: essa non sgorga dalla fede di un credente cristiano, ma dalla fede divisa e, starei per dire, sospettosa di colui che ancora si sente alla mercè delle volontà occulte e palesi degli

⁽¹⁾ Su Erce cfr. *Handbuch des deutschen Aberglaubens*, alla voce relativa. D'ora in poi l'opera sarà citata con la sigla: *Hb. d. Abg.*

⁽²⁾ Ms. Cotton Caligula A VII. Il testo è pubblicato in: *The Anglo-Saxon Minor Poems*, ed. by E. VAN KIRK DOBBIE, IV vol. della collana: *Anglo-Saxon Poetic Records*, New York-London 1942 (d'ora in poi citato: DOBBIE), pp. 116-118.

altri, siano essi uomini o demoni, ch  anche le forze naturali sono ricondotte a queste matrici di potenza, e che crede di poterle piegare alla sua volont  per mezzo della parola. Egli invoca lo *alwalda*, il dio cristiano, come la pi  potente delle volont  dell'universo, a protezione e contro le altre volont  che possono nuocere ai campi. Ed espressamente scongiura affin  nessuna donna (strega) sia tanto *cwidol* da potergli recar danno. *Cwidol* appunto, detentrica delle parole che possono rovinare le messi e il raccolto. In tal modo sembrano attribuite al dio cristiano le qualit  di potenza, di grande potenza di un T yr o forse pi  di un Odino, maestro di magia, ma tutto sommato non dell'onnipotenza giudaico-cristiana che gli dovrebbe essere precipua ⁽³⁾.

La fede nella potenza della parola   dichiarata, non meno e forse pi  genuina che quella nell'onnipotenza di Dio — ma Dio non   forse onnipotente perch    onnisciente? ⁽³⁾.

Nel testo alla *cwidol wif* si affianca il *cr ftig man*, quasi che le due espressioni nella loro simmetria pi  immediata (*wif / man*); pongano in evidenza una simmetria essenziale (*cwidol / cr ftig*): potenza magica della parola e potenza della forza bruta ⁽⁴⁾.

Ma colui stesso che canta questa formula   in possesso di una potenza, della forza della parola ed   con essa che « lega » ad un certo iter il corso delle cose. La protezione di Dio *alwalda*, perch  onnisciente, deve essere garanzia all'efficacia di questa formula, che essa non venga resa vana da alcun'altra pi  potente, « che non possa rimuovere, alterare le parole cos  pronunciate », appunto: *word þus gecwedene*.

Anche nell'incantesimo delle api ⁽⁵⁾   detto che « la terra prevarr  contro tutte le creature... e contro la lingua potente dell'uomo »: *and wi  þa micelan mannes tungan*. La lingua ossia la fa-

⁽³⁾ Si vedano le considerazioni di M. SCOVAZZI, « Il dio onnipotente nella religione germanica » in *Rendiconti* dell'Istituto Lombardo, Cl. di Lettere, vol. 94 (1960), a p. 353, su *allmattki* in una formula islandese di giuramento. Cos  pure la posizione del problema dell'onniscienza di Dio nell'opera omonima di R. PERTAZZONI, Torino 1955, nell'introduzione, e per le righe che seguono, nella stessa opera, le osservazioni su Odino, pp. 317-333.

⁽⁴⁾ Con *cr ftig man*, d'altra parte, potrebbe anche venir designato non tanto un « potente », un « signore », un « guerriero », quanto uno stregone, che forse veniva anche detto *micel man*(?). Cfr. qui di seguito.

⁽⁵⁾ Ms. 41 Corpus Christi College, Cambridge. In DOBBIE, p. 125.

coltà di pronunciare incantesimi, ovvero addirittura l'incantesimo stesso, la parola, la « grande parola » (6).

Cwedan (an. *kveþa*, aat. *quedan*) nel contesto magico è azione principe, determinante, definitiva. In questo ambito semantico il verbo è termine tecnico. *Taz tu neuueist noch nechanst cheden chnospinci*, si dice in uno scongiuro alemanno notato nell'XI secolo: « che tu non sappia nè possa pronunciare incantesimo di rovina »; anche qui, chiaramente, aver potenza è conoscere la formula, sapere la parola, il nome (7).

In questa prospettiva vanno intesi la ragione e il senso originari delle lunghe dispute per indovinelli frequenti nella produzione di argomento mitico, per esempio la disputa di Odino con Vafpruðnir oppure quella di Thórr con il nano Alvis (8). Per quanto tardo e reso problematico, a questo riguardo, da compiacenze erudite, anche gli *Alvismál* mostrano strutture intellettuali che richiamano nella loro essenza modelli arcaici.

La potenza è conoscenza, è sapienza segreta e ciò può ben riflettere anche una situazione sociale di fatto della società primitiva, dove la « saggezza » e la « scienza » sono esclusivo patrimonio di sacerdoti o stregoni o maghi, comunque e con qualsiasi figura essi si trovino inseriti nella società stessa.

*Lióð ek þan kann
er kannat þjóðans kona
ok manzkis mögr... (9)*

(6) Fa qualche difficoltà intendere *micel* per « potente », perciò il MEISSNER, *Anglia* 40 (1916), p. 365 s., traduce: « contro la lingua dell'uomo grande », la quale ultima espressione varrebbe per « orso » e sarebbe un eufemismo tabuistico per il « nemico delle api ». L'ipotesi mi sembra poco probabile, oltretutto rende necessario postulare che l'incantesimo abbia origine continentale, dal momento che nell'isola britannica non esistevano orsi. Trovo più agevole e significativo pensare l'uso di *micel* nell'accezione di « potente » riferito a *tungan*, oppure nel suo proprio significato di « grande », intendendo *tunga* come « parola, discorso »; ovvero se si vuol riferito al genitivo *mannes*, considerare l'espressione *micelan mannes* designazione dello stregone o di un essere demonico. Cfr. nota 4.

(7) Cfr. le nostre osservazioni in « chnospinci », comunicazione del 29 aprile 1967 al Sodalizio Glottologico Milanese.

(8) Cfr. J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Milano 1964, particolarmente la parte conclusiva del capitolo: *Gioco e diritto*, p. 124-133.

(9) *Hávamál* str. 146. « Io conosco dei canti che non conosce alcuna donna né alcun uomo... ». Le citazioni dall'*Edda* seguono il testo offerto da J. HELGASON, *Eddadigte*, I, II, III, nella serie « testi » della collana *Nordisk filologi*, Copenhagen-Oslo-Stoccolma, II ed., 1964.

dove va anche notato il parallelismo nell'espressione con il passo prima citato della formula anglosassone: *wif - man*.

Ma è interessante constatare come nel seguito di quest'ultima parte dei *Hávamál*, in tutte le strofe che iniziano con la formula: *þat kann ek annat... þriðia... ecc.* « un altro (canto) conosco... un terzo... », dove si enumerano diciotto casi in cui ricorrere a formule magiche atte a risolvere particolari situazioni, tali formule, di cui si vanta la conoscenza, non vengono tuttavia svelate.

*alt er betra
er einn um kann;
þat fylgir lióða lokom* ⁽¹⁰⁾

« tutto va meglio quando è uno solo che sa ».

Del resto in più di un caso si rimane in dubbio se nei *Hávamál* il *lióð* è ancora e sempre un canto magico o non piuttosto un'azione magica, così come è chiaramente nelle strofe 157 e 158:

*þat kann ek it tólpta,
ef ek sé á tré uppi
váfa virgúlná,
svá ek ríst
ok í rúnom fák,
at sá gengr gumi
ok mælir við mik.
þat kann ek it þrettánda,
ef ek skal þegn ungan
verpa vatni á
munat hann falla,
þótt hann í fólk komi,
hnígra sá halr fyr hiðrom* ⁽¹¹⁾.

Ma questo, tutto considerato, è un problema nostro di filologia, che nel pensiero magico non vi è propriamente confine fra parola e azione,

⁽¹⁰⁾ *Hávamál* str. 163. Traduzione di C. A. MASTRELLI, *L'Edda - Carmi norreni*, Firenze 1951.

⁽¹¹⁾ « Un dodicesimo ne conosco: se vedo un impiccato / pendere dall'albero, / in tal modo incido e dipingo delle rune, / che costui può discenderne, / e mettersi a parlare con me ». « Un tredicesimo ne conosco: se verso dell'acqua / su un giovane guerriero, / egli non cadrà anche se nel mezzo della mischia, / e non piegherà di fronte alle spade » (trad. di C. A. Mastrelli).

anzi, già si è detto, la parola è azione. In un canto magico augurale anglosassone è detto:

*Sygegealdor ic begale, sigegyrd ic me wege,
wortsige and worcsige* (12).

Tesaurizzare le parole significa dunque accrescere la propria potenza: conoscere i dodici nomi di Dio (13) può apparire ormai nell'*Edda* di Snorri uno sfoggio erudito, ma in origine costituisce una potenza effettiva. In questa luce acquistano senso anche ai nostri occhi le lunghe enumerazioni di dei, di eroi, di demoni, magari anche di erbe, della poesia antica e si capisce perché, accanto a problemi di potenza o di sopravvivenza trovi posto nei *Hávamál* (str. 159) quello: « se agli uomini devo enumerare tutti gli dei... » (*ef ek skal fyrða liði / telia tiva fyrir...*). Così si situa ben al di sopra della moda o della propensione del gusto letterario la presenza nella *Völuspá* di strofe quali l'undicesima e la dodicesima (14) e affermazioni come:

*Mál er dverga
í Dvalins liði
líóna kindom
til Lofars telia...* (15)

che precede una seconda elencazione di nomi. E' interessante che di questo secondo elenco di nomi si dica infine che esso durerà finché vivranno gli uomini (*þat mun uppi, / meðan öld lifir, / langnidia tal / Lofars hafat.* str. 16), affermazione che può anche parer dettata da un costume poetico stilistico esornativo: i topoi a questo proposito sono numerosi; ma deve tuttavia aver racchiuso un significato più pertinente all'oggetto del canto, non tanto a ribadire la gloria o la notorietà della stirpe citata, bensì la sua *presenza* imperitura. Ci sovengono a questo proposito i versi degli *Svipdagsmál*: « una grande fortuna ti accompa-

(12) In: *a Journey charm*, Ms. 41 Corpus Christi College, Cambridge; in DOBBIE, p. 127. « Un canto di vittoria canto, porto un bastone di vittoria, / vittoria di parola e vittoria d'opera ».

(13) *Gylfaginning*, 3.

(14) Si tratta di strofe costituite soltanto di nomi propri; non è il caso di sottolineare che sempre i nomi propri sono denominazioni trasparenti o lo dovevano essere.

(15) *Völuspá* str. 14. « E' tempo di elencare ai figli degli uomini / i nani della stirpe di Dvalin fino a Lofar ».

gnerà nella vita, / finché ricorderai le mie parole » (16). E' stato detto da chi veramente era in grado di parlarne che taluni topoi possono essere tali perché espressione di archetipi psichici dell'umanità (17).

Questo è infine il profondo significato della denominazione degli uomini e delle cose, che è in sostanza la loro "creazione" per la coscienza, ma che nel cosmo mitico non si differenzia dalla loro creazione in senso proprio:

*þá gengo regin olf
á rökstóla,
ginnheilög goð,
ok um þat gættuz:
nótt ok niðiom
nofn um gáfo,
morgin héto
ok miðian dag,
undorn ok aptan,
árom at telia (18).*

Ed è questo meccanismo della denominazione (creativa, augurale, sacrale, ecc.) che, funzionante all'inverso, costituisce il cardine della sapienza e della potenza: interpretare il nome (la parola) oscuro e sconosciuto, così da dargli piena significazione — quel che noi oggi chiamiamo etimologia popolare non è forse che un pallido riflesso di un meccanismo di pensiero atavico che agisce ad un livello liminare fra la concezione mitica e quella logico-scientifica.

Le *kenningar* dunque, veramente, riflettono, in un'epoca ormai lontana dalle origini, ma non estranea alla concezione magica, e oltretutto su un piano consapevolmente stilistico di tradizione e cultura letteraria, la piena significazione dell'antico atto del nominare, ossia

(16) *Svipdagsmál: Grogaldur*, str. 16: *þgnóga heill / skalt of aldr hafa / meðan þú mín orþ mant*. Si tratta di un testo tardo non propriamente eddico; lo si cita secondo F. JÓNNSON, Halle 1888.

(17) E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1965 (V ed.), pp. 92 s.

(18) *Völuspá* str. 6. « Allora tutti gli dei si riunirono a consiglio, / i santi dei, e su ciò disputarono: / alla notte ed al novilunio dettero un nome, / la mattina denominarono ed il mezzodì, / il vespro e la sera, per computare gli anni » (trad. O. A. Mastrelli).

individuare, definire, possedere ⁽¹⁹⁾. Esclama Thórr a proposito di una *kenning*, o meglio di una definizione dei morti come « gli anziani che vivono nei boschi del mondo »:

*þó gefr þú gott nafn
dysiom, er þú kallar
þat heimis skóga* ⁽²⁰⁾

« Hai dato un buon nome ai tumuli chiamandoli “ boschi del mondo ” ».

Vafpruðnir risponde prevalentemente a Odino con dei nomi propri (*Mundilfæri*, *Dellingr*, *Vindsvalr*, ecc.), così come in precedenza aveva fatto il dio con lui, che gli si era rivolto costantemente con la domanda: « come si chiama » (*hvé sá... heitir*). Così nei *Grimnismál* Grimnir sciorina la sua saggezza enunciando i nomi di quel che « sa » ⁽²¹⁾.

Tutto questo há fatto pensare a gare di indovinelli che avrebbero potuto svolgersi, nella realtà storica, nella cornice compiacente delle corti nordiche (ma i carmi per indovinelli si ritrovano in tutte le letterature antiche), il che può benissimo essere stato e tuttavia non chiarire in alcun modo una possibile genesi del fatto — postulare il prototipo dell' homo ludens a modello ed autore di tali carmi è, tutto sommato, tautologico. Ci si avvicina forse più alla verità se si vede in questi certami di sapienza erudita la continuazione o l'imitazione incomprendibile di antichi riti di iniziazione, almeno per quella parte del rito intesa a determinare la preparazione del neofita, di colui che si apprestava ad entrare nella società più o meno segreta detentrica della sapienza e della scienza. Sempreché tutto questo venga considerato nell'ambito delle credenze magiche: della fede nella parola. Nominare, denominare, enumerare nomi, chiamare, pronunciare esprimono sfumature, aspetti, determinazioni di un unico atteggiamento e di un'unica fede: l'azione e la parola sono identiche, sono un'unica e sola realtà.

An. *heita*, ags. *hātan*, aat. *heizzan* « chiamare, nominare, ordinare » e anche « esser chiamato, nominato » (com'è attestato per i verbi an. e ags.), accanto a *kveþa*, ags. *cweðan*, aat. *quedan*, designano ancora il

⁽¹⁹⁾ V. L. MITTNER, *Wurd - Das Sakrale in der altgermanischen Epik*, Berna 1955; particolarmente la I^a parte: *Die Kenning*, pp. 7-81.

⁽²⁰⁾ *Harbarðsljóð* str. 45.

⁽²¹⁾ Cfr. *Grimnismál* strofe 46-54.

momento capitale dell'azione magica ⁽²²⁾. Il ritornello di numerose strofe dei *Vafþrúðnismál* è: *Segðu þat... / allz þik svinnan kveða* («Dì... poiché ti si dice saggio») che significa «poiché sei saggio»; oppure con *heizzan*, nello scongiuro alemanno già citato: *taz tu uuíht heizist*, «che ti chiami (= sei) diavolo». E' chiaro che nei *Vafþrúðnismál* ci si trova di fronte ad una formula estremamente generica, che non ha la pregnanza del secondo esempio. Si possono citare però altri esempi.

E' interessante eseguire il parallelismo, per non dire l'identificazione semantica nell'uso dei due verbi copulativi «essere» e «chiamarsi», nella produzione mitica ed eroica germanica (ma anche qui il fenomeno non è soltanto germanico). Alla richiesta di Fafnir chi egli sia, Sigurðr, che non vuole rivelargli il suo nome (non vuole esporsi alla potenza magica del mostro) risponde: «Mi chiamo grande animale» ⁽²³⁾, ricalcando la formula usuale: «mi chiamo», e ancor più chiaramente alla richiesta di Svipdag: «Che essere è mai quello?». *Fiǫlsviðr* risponde: «Mi chiamo *Fiǫlsviðr*»: *Hvat's flagþa...? - Fiǫlsviðr heitk* ⁽²⁴⁾.

Ih heittu Hadubrant nel contesto del *Hildebrandslied* non costituisce più una coincidenza significativa in questo senso, è ormai formula di una tradizione linguistica assodata; così come oggi «mi chiamo» è risposta alla domanda «chi sei». Ma al di là di tutte le implicazioni della tradizione nell'uso linguistico e giuridico, tutto ciò non smentisce, anzi può confermare un uso originario ben più significativo dei sinonimi «essere» e «chiamarsi». L'identità di funzione dei due verbi, come si è visto negli esempi citati precedentemente, è caratteristica della pratica magica e del modo di sentire mitico: essere e nome sono identici, così come potenza e conoscenza.

⁽²²⁾ V. le osservazioni di P. RAMAT, *Modi e forme delle innovazioni lessicali del germanico*, in AGI, XLVIII, 2, 1963, pp. 97-98 e 103. A conforto delle osservazioni che abbiamo fatto sull'identità di parola e azione penso stia anche l'etimologia di *heita*, *hatan*, *heizzan* che riporta il termine alla stessa base di lat. *cio*, gr. *κίεω* (IEW, 538), diversamente da De Vries (An. Et. Wb. 220).

⁽²³⁾ *Fafnismál* str. 2. *Göfugt dýr ek heiti*. Cfr. il commento di C. GRÜNANGER, «La poesia dei Nibelunghi. Dalle origini alla fine del Medio Evo», ora in: *Scritti minori di letteratura tedesca*, Brescia 1962, pp. 75 s.

⁽²⁴⁾ *Fiǫlvinnsmál* str. 4. Secondo F. JÓNNSON, cfr. n. 16.

Il tempo, il passato, il mito.

Caratteristica precipua della maggior parte dei detti magici di ogni tipo e tempo, germanici e no, è indubbiamente il cosiddetto « meccanismo analogico », si parla di magia analogica, di medicina analogica, ecc. (25).

Per la medicina detta analogica o simpatetica basterà ricordare la raccolta latina medioevale di Marcello di Bordeaux (Burdigalensis) nella quale spesso si ritrovano i modelli o i paralleli delle formule tedesche o inglesi antiche.

Con fondamento si può affermare che il detto magico, anzi la magia in ogni sua manifestazione è l'espressione di un modo di sentire che si potrebbe anche definire analogico. La ricca letteratura etnologica al riguardo non lascia dubbi in proposito — qui basterà citare sommariamente i nomi del Frazer, del Lévy-Bruhl e di Mauss.

Lévy-Bruhl pone in risalto la qualità emozionale del pensiero primitivo, il suo carattere, appunto, associativo, la sua indifferenza, com'egli dice, alle « cause seconde ». Per la mentalità primitiva, spiega il Lévy-Bruhl, « tutta presa dalle preconnessioni mistiche, ciò che noi chiamiamo una causa, tutto ciò che per noi rende ragione di quanto avviene, potrebbe costituire tutt'al più un'occasione, o per dir meglio, uno strumento al servizio delle forze occulte. L'occasione avrebbe potuto essere un'altra, lo strumento diverso. L'evento si sarebbe verificato lo stesso. Bastava che la forza occulta entrasse in azione senza essere arrestata da una forza superiore dello stesso genere » (26). La causa prima della morte per affogamento di chi non sa nuotare è una forza magica che agisce a suo danno e non già la sua incapacità di nuotare (causa seconda) che costituisce solo l'occasione della sua morte e perciò può non essere considerata.

Tracce cospicue di questa mentalità sono evidenti oltre che nelle formule magiche germaniche anche nelle benedizioni cristiane. Si consideri sotto questo angolo visuale la situazione prospettata dall'invocazione che abbiamo riportata precedentemente dall'incantesimo anglosassone per scongiurare i danni ai campi e alle messi. In essa si invoca

(25) Cfr. Hb. d. Abg. sotto « Analogiezauber ».

(26) L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, 1922, trad. it., Torino 1966, p. 22.

la protezione di una potenza che si ritiene superiore alle potenze (magiche) dannose. Anche il « signore onnipotente » o meglio « potentissimo » è tale nel contesto, perché magicamente più forte di una qualsiasi *cwidol wif* o di un qualsiasi *cræftig man*. Si veda anche un altro *galdor* anglosassone inteso al risanamento di un malato (27), in cui si “canta” al malato stesso, « prima all'orecchio sinistro, poi al destro, ecc. », la ragione mitica, la causa prima del suo male.

Il meccanismo « analogico » agisce appunto per questa indifferenza alle cause seconde, per questa incapacità, o rifiuto, di vedere connessioni logico-scientifiche tra gli accadimenti. Ma in tal senso noi stiamo considerando l'aspetto per così dire negativo della situazione. Se infatti da un punto di vista psicologico si riconosce in questi meccanismi di pensiero il modello dell'analogia, anzi più propriamente dell'associazione, la considerazione teoretica del problema ci porta a rilevare l'improprietà di queste definizioni di analogia e di associazione, perché in senso proprio e reale, per la mentalità magica due entità, cose, persone o fatti, fra le quali si possa istituire un rapporto qualsiasi, sono identiche, sono la stessa entità. Per la coscienza mitica — afferma il Cassirer — il mondo oggettivo « non è totalmente determinato da leggi, ma ogni essere si risolve in singole e concrete unità immaginative » (28). E osserva ancora che i rapporti che il mito « stabilisce sono di tal natura che i termini che vengono a farne parte, non solo si vengono a trovare in un reciproco rapporto ideale, ma sono addirittura identici fra loro e diventano una sola e medesima cosa. Ciò che nel senso mitico ha un “contatto” — ... — ha in fondo cessato di essere qualcosa di eterogeneo e di molteplice ed ha acquistato una sostanziale unità d'essenza » (29). Basta un'assonanza nella forma linguistica, una somiglianza positiva o oppositiva tra i fatti, un rapporto istituito su base numerica (numeri magici), per identificare due accadimenti o enti che noi consideriamo eterogenei (anche a questo proposito ricordiamo il medesimo modo di procedere nell'etimologia popolare).

(27) *Against a dwarf*, Ms. Harley 585, in DOBBIE, p. 121-122, di cui si discorrerà in seguito; v. nota 61.

(28) E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it. di E. Arnaud, vol. II: *Il pensiero mitico*, Firenze 1964 (d'ora in poi citato: CASSIRER), pp. 92-93.

(29) CASSIRER, p. 93.

Un esempio di analogia in una formula basso-tedesca ⁽³⁰⁾:

Visc flot aftar demo uuatare, uerbrustun sina uetherun: tho gihelida ina use druhtin. The seluo druhtin, thie thena uisc gihelda, thie gihele that hers theru spurihelti. Amen.

Qui l'unico elemento di contatto, di relazione, fra le due entità, quella, diciamo così, mitica e quella presente e reale su cui agire, è costituito da *the seluo druhtin*. Il quale ancora una volta non è che una forza magica che si può dominare o che serve per dominare: *thie gihele that hers*.

Così ad introduzione di una formula anglosassone contro il furto del bestiame ⁽³¹⁾ è scritto: « Che nulla di ciò che posseggo sia rubato o celato, non più di quanto Erode potè (far uccidere) nostro signore », *þe ma ðe mihte Herod urne drihten*. Anche qui l'elemento di connessione « analogica » non è necessario, né significativo di per sé, quanto piuttosto come manifestazione di una forma mentis.

Esempi seriori mostrano un tipo di analogia di qualità più intellettuale che non intuitiva; così il seguente da una delle numerose formule per arrestare il sangue ⁽³²⁾:

*Unser lieber herr ward geboren zu Betlahem
und ward verkündet zu Nazareth
und ward gemartert zu Jerusalem.
als war die drey sache sein,
als war verste dir. N. dein pluot.*

⁽³⁰⁾ Cod. 751 Vienna, con la soprascritta: *De hoc quod spurihalz dicunt*. In: BRAUNE-EBBINGHAUS, *Althochdeutsches Lesebuch*, XIV rist., Tübingen 1962 (d'ora in poi citato: BRAUNE-EBBINGHAUS), p. 92. La traduzione è: « Un pesce nuotava secondo la corrente (o semplicemente: nell'acqua), le sue pinne si ruppero: allora nostro Signore lo sanò. Lo stesso Signore che sanò il pesce sani ora questo cavallo del suo male ». Male = *spurihelti*, su cui si veda quanto scrive G. EIS, « Zu dem altsächsischen Pferdesegen "Vise flot aftar demo uuatare" », ora nel volume: *Altdeutsche Zaubersprüche* (d'ora in poi citato con la sigla: *Adt. Zspr.*), Berlino 1964, pp. 53 ss.

⁽³¹⁾ *For theft of cattle*, Ms. 41 Corpus Christi College, Cambridge. In DOBBIE, pp. 125-126.

⁽³²⁾ Ms. del XV sec. al Ferdinandeum di Innsbruck, riportata nel commento al *Milstätter Segen*, nel II vol. (note) di MÜLLENHOFF-SCHERER, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jahrhundert*, IV ed. curata da E. STEINMEYER, 1891, ripr. Berlino-Zurigo 1964 (d'ora in poi citato *Denkmäler*), p. 274. La traduzione: « Il nostro buon Signore nacque a Betlemme, fu annunziato a Nazaret e fu martirizzato a Gerusalemme. Come sono vere queste tre cose, così (con altrettanta verità) ti si arresti [nome] il sangue ».

Non dissimile come qualità dal precedente, appena citato e che trova singolare corrispondenza nella nostra odierna esclamazione: « E' vero come è vero Dio! ».

In questo ambito il valore del tempo è del tutto sottratto ad ogni considerazione di misura, ed è soltanto emozionale: il passato, il presente e il futuro si identificano o meglio sono solo il presente, voglio dire, sono ugualmente vissuti nel presente e sono perciò necessari in ugual misura al presente.

In questa prospettiva acquista un senso preciso il costante e suggestivo riferimento al passato del mondo mitico-magico. Nella *Völuspá* l'indovina esordisce dicendo:

*vildo at ek, Valfoðr,
vel fyr telia
forn spioll fira,
þau er fremst um man* (33).

« tu vuoi, Valfoðr, che io racconti compiutamente / antiche storie, le più antiche che io ricordi » (34).

Odino vuole recarsi da Vafpruðnir perché desidera ardentemente parlare con quel « saggio gigante » di « antiche rune »: *kved ek mér á fornóm stöfom* (35). E fra i quesiti che egli pone al gigante chiede cosa egli ricordi « di più antico e di più remoto » *hvat þú fyrst mant / eða fremst um veitst* (36). E infine Vafpruðnir si dichiara vinto con queste parole: « Nessuno sa cosa hai detto all'orecchio del figlio nei tempi remoti » (*í árdaga*) (37).

La saggezza è nel passato, il presente e il futuro sono nel passato. Il passato incombe sul presente e lo determina: *firriz æ forn rök firar*, « dalle vecchie storie ci si tenga sempre lontano » (38).

Ma non è seguendo questo ammonimento di Frigg che opera il mago per agire sul presente: chi sa il passato tiene in pugno il presente. Il mago utilizza il passato per governare il presente.

(33) *Völuspá* str. 1.

(34) traduzione di C. A. MASTRELLI.

(35) *Vafpruðnismál* str. 1.

(36) Idem str. 34.

(37) Idem str. 55.

(38) *Lokasenna* str. 25.

Gli esempi di questo atteggiamento di pensiero sono numerosi nei zaubersprüche e nelle posteriori formule di benedizione tedesche. L'esempio più chiaro è dato dal secondo incantesimo di Merseburg ⁽³⁹⁾.

*Phol ende uuodan uuorun zi holza.
 du uuart demo balderes uolon sin uuoz birenkit.
 thu biguol en sinthgunt, sunna era swister;
 thu biguol en friia, uolla era swister;
 thu biguol en uuodan, so he uuola conda:
 sose benrenki, sose bluotrenki,
 sose lidirenki:
 lid zi geliden, sose gelimida sin.*

Nei primi 5 versi viene evocata una scena mitica con circostanze analoghe o identiche a quelle su cui si vuole agire, quindi segue la formula vera e propria. La formula finale acquista potenza e valore solo perché riferita al suo archetipo mitico. « Un determinato contenuto, solo per il fatto di essere portato lontano nel tempo, di essere ricondotto alla profondità del passato, appare non solo posto come un contenuto sacro, come avente un valore dal punto di vista mitico-religioso, ma anche giustificato come tale » ⁽⁴⁰⁾.

La struttura di questo zauberspruch: introduzione narrativa (o epica come viene anche chiamata) + formula, si ripete in numerosissimi altri componimenti. Nel primo Merseburger zauberspruch ⁽⁴¹⁾ dove

⁽³⁹⁾ Cod. 136 Duomo di Merseburgo. In BRAUNE-EBBINGHAUS, p. 89. La traduzione: « Phol e Wodan andavano nel bosco. Allora fu distorto il piede al cavallo di Balder. Allora fece su di esso l'incantesimo Sinthgunt, Sunna sua sorella; allora fece l'incantesimo su di esso Friia, Volla sua sorella; allora fece l'incantesimo su di esso Wodan, così come egli ben sapeva fare: sia distorsione d'osso, sia distorsione di sangue, sia distorsione di membra: osso a osso, sangue a sangue, membro a membro, così siano saldati ». Non si citano qui le numerose interpretazioni e relative proposte di traduzione dell'incantesimo, che in questa sede non interessano.

⁽⁴⁰⁾ CASSIRER, p. 151.

⁽⁴¹⁾ Cod. 136 Duomo di Merseburgo. In BRAUNE-EBBINGHAUS, p. 89. La traduzione: « Un tempo sedevano le idisi, sedevano le venerande madri. Alcune allacciavano lacci alcune impedivano l'esercito, alcune lavoravano intorno a catene: sfuggi ai legami, sfuggi ai nemici ». Nel primo verso si modifica la lezione da *hera duoder* in *hera muoder*, secondo la suggestiva e convincente ipotesi di G. EIS, cfr. l'articolo: « Deutung des ersten Merseburger Zauberspruchs », ora in: *Adt. Zspr.*, pp. 58-66.

la sutura fra l'introduzione "epica" e la formula è immediata:

*Eiris sazun idisi, sazun hera muoder.
suma hapt heptidun, suma heri lezidun,
suma clubodun umbi cuoniouuidi:
insprinc haptbandun, inuar uigandun.*

Nelle formule di benedizione posteriori, elaborate ovviamente in ambiente cristiano, queste introduzioni mitico-narrative permangono nella loro funzione variamente cristianizzate. Si osserva anzi che queste parti introduttive assumono una ampiezza sempre maggiore quanto più la composizione è tarda. Si veda ad esempio il testo intitolato: *ad equum errehet* ⁽⁴²⁾:

*Man gieng after wege,
zoh sin ros in handon;
do begagenda imo min trohtin
mit sinero arngrihte.
"wes, man, gestu?
zu neridestu?"
was mag ih riten?
min ros ist errehet.
"Nu ziuhez da bi fiere,
tu rune imo in daz ora,
drit ez an den cesewen fuoz:
so wirt imo des erreheten buoz."*

*Pater noster, et terge crura eius et pedes, dicens: "also sciero
werde disemo - cuiuscumque coloris sit, rot, suarz, blanc, ualo,
grisel, feh - rosse des erreheten buoz, samo demo got selbo buozta."*

« Un uomo camminava lungo la via, / e conduceva con la mano il suo cavallo; / allora gli venne incontro il mio signore / con la sua misericordia. / "Perché, uomo, vai a piedi? / perché non vai a cavallo? / Come posso io cavalcare? / il mio cavallo è azzoppato ⁽⁴³⁾ » / "Ora

⁽⁴²⁾ Del XII secolo. Cod. Nouv. Acq. Lat. 229, Bibl. Nat. Parigi. In BRAUNE-EBBINGHAUS, p. 90.

⁽⁴³⁾ La traduzione propria di *errehet*, participio passato, del verbo *irrähen* « render rigido » è: « irrigidito »; *irreheteta*, nt. « la rigidità, la rigidità ».

prendilo a lato, / sussurragli all'orecchio, / se esso scalpita col piede destro: / tosto guarirà della rigidezza (al piede) ” - Pater noster, et terge crura eius et pedes, dicens: “ dunque guarisca questo cavallo - cuiuscumque coloris sit, fulvo, nero, bianco, chiaro, grigio, pezzato - della rigidezza, come allora fu guarito quello da dio stesso ».

Qui ci troviamo addirittura di fronte ad un piccolo componimento in versi, si direbbe un apologo, che introduce una formula che non è nemmeno più parte del componimento stesso, ma, riferita in prosa nel successivo testo di chiarimento, è collegata indirettamente all'introduzione narrativa. Di primo acchito si potrebbe pensare ad un apologo edificante, ma ad una considerazione più attenta, non solo la struttura di tutto il componimento, ma anche la funzione che nella parte narrativa è attribuita al *min trohtin* ci dissuade da questa interpretazione: qui infatti il *trohtin* è ancora il mago, o meglio, la personificazione mitica di una forza magica, e ben si capisce l'errore in cui sono incorsi i primi interpreti di questo spruch traducendo l'espressione *mit sinero arngrihte* con « con il suo seguito », traduzione che aveva il vantaggio di suggerire un'immagine meno contraddittoria nel contesto di questo « signore con la sua misericordia ». Comunque si voglia immaginare un modello pagano di questa introduzione mitica alla formula, rimane evidente un fatto: con o senza antecedente pagano il componimento ricalca moduli di pensiero e di sensibilità prettamente mitico-magici, anzitutto nel suo riferimento all'archetipo mitico. Poiché è ben chiaro che in questo caso l'introduzione narrativa tende alla costituzione dell'antecedente mitico del fatto su cui si vuole agire, non già ad un richiamo in qualche modo edificante alle sacre scritture o ai testi leggendari cristiani, che pur potrebbero contenere vari modelli di questo tipo. « Il vero carattere dell'essere mitico si svela per la prima volta quando si presenta come essere dell'origine. Tutto il carattere sacro dell'essere mitico risale in definitiva al carattere sacro dell'origine » (44).

Nell'incantesimo anglosassone delle nove erbe (45), che è certamente molto antico, ma che ci è pervenuto in una redazione “ censu-

(44) CASSIRER, p. 151. Ancor più esplicitamente K. KERÉNY nell'introduzione a C. G. JUNG-K. KERÉNY, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948, pp. 13-43.

(45) Ms. Harley 585. In DOBBIE p. 119.

rata" e cristianizzata, si vede chiaramente come la « virtù » di ogni erba medicamentosa sia sempre fondata nel passato mitico:

*Wyrm com snican, toslat he man;
 ða genam Woden VIII wuldortanas,
 sloh ða þa næddran, þæt heo on VIII tofleaþ.
 þær geændade æppel and attor,
 þæt heo næfre ne wolde on hus bugan.
 Fille and finule, felamihigu twa,
 þa wyrte gesceop witig drihten,
 halig on heofonum, þa he hongode;
 sette and sænde on VII worulde
 earmum and eadigum eallum to bote.*

« Una serpe venne strisciando, morse l'uomo; allora Wodan prese nove verghe di gloria, colpì il serpente, che esso si divise in nove parti. Allora mela e veleno operarono che essa (la serpe) mai più volle abitare la casa. Timo e finocchio, entrambi molto potenti: queste erbe creò il saggio e santo signore dei cieli quando pendeva dalla croce, le pose e le inviò nei sette mondi in aiuto a povero e ricco ».

Così in altre strofe dello stesso incantesimo il passato è l'« antecedente », l'origine; il presente sarà la ripetizione, il ricordo, la « reminiscenza »:

*Gemyne ðu, mucgwyrþ, hæþ þu ameldodeþt,
 hwæþ þu renadeþt æt Regenmelde.*

...
*Gemyne þu, mægde, hwæþ þu ameldodeþt,
 hwæþ þu geændadeþt æt Alorforda...*

« Ricorda tu, artemisia, ciò che tu rivelasti, ciò che tu preparasti a Regenmeld. ... Ricorda tu, camomilla, ciò che tu rivelasti, ciò che tu operasti a Alorford ».

Nella formula intesa ad arrestare il sangue, detta di Strasburgo, evidentemente frammentaria ⁽⁴⁶⁾, chiara è tuttavia l'introduzione nar-

(46) Il ms. in cui era contenuta questa benedizione è andato distrutto nel 1870 a Strasburgo. Il componimento è dell'XI secolo. Testo secondo il MÜLLENHOFF, nei *Denkmäler*, I, p. 18. Si riportano solo i versi iniziali.

rativa, sulla quale si potrebbero ripetere le osservazioni fatte sopra:

*Genzan unde Jordan ke'ken sament sozzon.
to versoz Genzan Jordane te situn.*

« Genzan e Jordan andarono insieme a tirar (d'arco o di lancia). Allora Genzan colpì Jordan al fianco ».

Nell'introduzione narrativa della formula detta di Bamberga ⁽⁴⁷⁾ paiono accavallarsi due motivi mitico-narrativi: l'uno che si riferisce alla scena dell'incidente, già nota con altri nomi dalla formula di Strasburgo, l'altro ad un rapporto analogico, con la leggenda cristiana. « Cristo e Giuda gareggiavano con i giavellotti. Improvvisamente il santo Cristo fu ferito al fianco. Allora egli usò il pollice e si premette. Così fermati sangue, come l'acqua del Giordano si fermò quando il santo Giovanni in essa battezzò Cristo il salvatore. Che ti giovi » ⁽⁴⁸⁾. Questo stesso secondo motivo, ampiamente testimoniato, è sviluppato coerentemente nella Benedizione di Millstat ⁽⁴⁹⁾.

Osservazioni analoghe possono farsi sulla *Incantacio contra equorum egritudinem quam nos dicimus spurihalz* ⁽⁵⁰⁾, la quale sembra riproporre pallidamente la situazione e la struttura del secondo incantesimo di Merseburgo. Il confronto fra i due testi rende evidente la compattezza e la necessità strutturale ed espressiva del più antico detto, dove ogni elemento, ogni parola, ogni nome, per quanto possano risultarci oggi relativamente oscuri nella loro origine o nel loro consistere sin-

⁽⁴⁷⁾ Del XIII secolo. Cod. LIII 9 a Bamberga. In BRAUNE-EBBINGHAUS, p. 90.

⁽⁴⁸⁾ *Crist unte iudas spiliten mit spieza. do wart / der heiligo arist und insine sîton. do nâmer / den dvmen. unte uordûhta se uorna. So uerstant / du bluod. sose iordanis aha uerstunt. do der / heiligo iohannes den heilanden crist in iro / toufta. daz dir zobvza.*

⁽⁴⁹⁾ Cod. 1705 (rec. 3282) Hofbibl. Vienna, da Milstat in Carinzia. In *Denkmäler* I, p. 180. Per altre testimonianze dello stesso motivo cfr. il commento del MÜLLENHOFF in *Denkmäler* II, pp. 272 ss.

⁽⁵⁰⁾ Ms. 40 Stadtbibl. Treviri. Del X secolo. In BRAUNE-EBBINGHAUS, p. 92. *Quam Krist endi sancte Stephan zi ther burg zi Salonium; thar uuarth sancte Stephanes hros entphangan. Soso Krist gibuoza themo sancte Stephanes hrosse thaz entphangana, so gibuozi ihc it mid Kristes fullesti thessemo hrosse. Pater-noster.* Segue un'invocazione a Cristo perché abbia buon fine l'incantesimo. V. G. EIS, « Zu dem Trierer Pferdesegen des 10. Jahrhunderts », ora in *Adt. Zspr.*, p. 48.

golo, sono tuttavia chiaramente necessari nella connessione in cui si presentano ⁽⁵¹⁾.

Nella benedizione contro i vermi, detta di Giobbe, la formula, se ancora si può parlare propriamente di formula, è ridotta ad un breve verso, che è una variazione dell'ultimo verso della narrazione:

*Jôb lag in dem miste.
er rief ze Criste,
er chot " du gnâdige Crist,
du der in demo himile bist,
du buoze demo mennisken des wrmis. N.
Durch die Jôbes bete
die er zuo dir tete,
doer in demo miste lag,
doer in demo miste rief,
zuo demo heiligin Crist,
der wrm ist tôt,
tôt ist der wrm " ⁽⁵²⁾.*

« Giobbe giaceva nel fango, / invocò Cristo, / disse: " Cristo misericordioso, / che sei in cielo, / sana l'uomo dal verme [nome] / Con la preghiera / che Giobbe ti fece / quando giaceva nel fango / quando dal fango invocava / il santo Cristo, / il verme è morto, / morto è il verme " ».

⁽⁵¹⁾ Si può supporre agevolmente una connessione del genere fra i nomi di una genealogia di condottieri anglosassoni riportata da Beda nel I libro, cap. XV, della *Historia ecclesiastica gentis Anglorum: Duces fuisse perhibentur eorum primi duo fratres Hengist et Horsa* (nella traduzione anglosassone di Alfredo: *Hengest*), che ebbero il loro capostipite in *Voden, Woden* nella traduzione di Alfredo. Dove i nomi dei fratelli si riferiscono ambedue evidentemente al " cavallo " e sono in connessione con *Woden* e richiamano perciò non tanto lontanamente il *balderes uolon* e il *Phol ende uuodan* dell' incantesimo tedesco.

⁽⁵²⁾ Cod. lat. 536 Bibl. Monaco, proveniente da Prühl, del XII secolo. In *Denkmäler* I, p. 181. Una delle numerose versioni di questa benedizione, su cui cfr. *Denkmäler* II, pp. 276 ss. Nel riportare il testo ci discostiamo leggermente dalla punteggiatura proposta dal MÜLLENHOFF, laddove poniamo una virgola alla fine del terzultimo verso, dove egli pensava un punto: la ragione è che comprendiamo *Durch Jôbes bete... der wrm ist tot*; confortati in ciò da vari paralleli, cfr. *Denkmäler* II, p. 278, da cui si riporta ad esempio la formula: *Wurm bist du dinne? so beut ih dir bei sant... minne, du seiest weisz, schwarz oder rot, dass du hie ligest tod.*

In questo caso si può anche essere in dubbio se si tratti di un testo mutilo della formula vera e propria (ma dalle comparazioni filologiche non sembra essere questo il caso) oppure di un'elaborazione in cui anche la formula risulta sussunta nella narrazione, che del resto presenta qualche inconseguenza (*zuo dir tete* al v. 7 e poi *zuo demo heiligin Crist*, al v. 10), e quest'ultimo parrebbe il caso più probabile da desumere dalla documentazione parallela ⁽⁵³⁾. Anche qui, o qui più chiaramente che altrove, la narrazione tende a proporre l'antecedente mitico del fatto che si vuol scongiurare; anzi in questo caso, si potrebbe dire che il modo di sentire magico cacciato dalla porta con la inequivocabile invocazione a Cristo misericordioso e santo, rientra dalla finestra, proponendo addirittura l'antecedente mitico della preghiera stessa!

A proposito di questo e di numerosi altri testi di benedizioni è lecito chiedersi se basta il contenuto più o meno esplicitamente biblico e i riferimenti cristiani ad autorizzarci a parlare di benedizioni e non invece di scongiuri. Prescindendo da ogni questione di antecedenti tardo-latini o ancor più lontani, che per questo riguardo non entrano in linea di conto, è certo che tali benedizioni hanno la tipica struttura concettuale dello scongiuro magico. Qualunque possa essere il loro modello più prossimo, essi sono sorti nell'ambito di pratiche, se non di credenze consapevoli, che si spiegano solo nel contesto della magia.

Questa tesi può anche trovar conforto in una ricerca linguistica più puntuale, che consideri le tracce concettuali stilistiche in certi tropi ricorrenti nelle benedizioni cristiane. Qui basta accennare al fatto con un unico esempio: nella benedizione di Monaco per la partenza ⁽⁵⁴⁾ si trova l'espressione:

*in des genâde wil ih gân
unde wil mih gurten
in des heilegen gotes worten*

« voglio andare nella grazia di lui / e mi voglio cingere / delle parole del santo dio », che al di là di ogni possibile e probabile influenza sti-

⁽⁵³⁾ La tradizione di questa benedizione, abbastanza ampiamente documentata dal MÜLLENHOFF (*Denkmäler* II, pp. 276-281) testimonia come il motivo mitico-narrativo, che costituisce ormai pressoché per intero la materia di questo componimento, ha vasta diffusione germanica ed extra-germanica e costituisce un topos di ascendenza almeno tardo-classica.

⁽⁵⁴⁾ Cod. lat. 23374 Bibl. Monaco, probabilmente del XIV secolo. In *Denkmäler* I, pp. 182 s.

listica della poesia epica contemporanea, e di certo simbolismo religioso, denuncia una ben precisa ascendenza "ideologica": la fede nella parola magica ⁽⁵⁵⁾.

Anche testi che non hanno alcuna introduzione « mitico-narrativa » conservano tracce evidenti del meccanismo di proiezione nel passato « dell'origine » mitica dell'azione magica.

Nella cosiddetta benedizione viennese per i cani non si può, a rigore parlare di azione mitica, né di introduzione narrativa.

*Christ uuart gaboren êr uuolf ode diob. do uuas sancte marti
Christas hirti. der heiligo christ unta sancte marti, der gauuerdo
uualten hiuta dero huntto, dero zohono, daz in uuolf noh uulpa za
scedin uuerdan ne megî, se uuara se geloufan uualdes ode ueeges
ode heido.*

*Der heiligo christ unta sancte marti da frumma mir sa hiuto alla
hera heim gasunta* ⁽⁵⁶⁾.

« Cristo nacque prima che lupo o ladro. Allora san Martino era il pastore di Cristo. Il santo Cristo e san Martino si degni(no) di proteggere oggi i cani, le cagne, che non possa(no) recar loro danno né lupo né lupa, sia ch'essi corrano per il bosco, per la via o per la landa. Il santo Cristo e san Martino mi conceda(no) che già oggi tutti (gli animali ritornino) a casa sani e salvi ».

Il nesso fra l'invocazione vera e propria e l'affermazione iniziale: « Cristo nacque prima che lupo o ladro, ecc. », può sembrare del tutto esteriore. Eppure questa breve notazione iniziale ha la medesima funzione dell'introduzione mitica-evocativa in altri testi. *Christ uuard gaboren êr uuolf ode diob* è il ribadimento, o meglio l'assicurazione di una priorità di potenza del partito di Dio sugli spiriti malvagi ⁽⁵⁷⁾, una priorità di potenza espressa come priorità nel tempo: secondo una tipica forma del pensiero mitico ⁽⁵⁸⁾. Dio e i suoi santi sono più antichi e quindi più potenti che lupo o ladro.

⁽⁵⁵⁾ Così anche in una pergamena del secolo XIV, trovata in una prigione di Basilea (*Denkmäler* II, p. 283): *ich will mich begurten / mit den gotes worten.*

⁽⁵⁶⁾ Cod. 552 Bibl. naz. austr. Vienna. Del X secolo. In BRAUNE-EBBINGHAUS, p. 89. Nella trascrizione è stata svolta l'abbreviazione (see) in *sancte*.

⁽⁵⁷⁾ Nel *Nine herbs charm* (cfr. nota 45): *Crist stod ofer adle ængan cundes* « Cristo stava al di sopra di malanni d'ogni genere ».

⁽⁵⁸⁾ Su queste proiezioni e traslazioni fra tempo, spazio, valore si cfr. anche CASSIRER, particolarmente il II capitolo della II parte: *Lineamenti fondamentali di una morfologia del mito. Spazio, tempo e numero*, pp. 121-213.

In un detto latino ⁽⁵⁹⁾, che par riprendere talvolta la lettera della formula tedesca, che sarebbe anteriore ad esso di almeno mezzo secolo, si afferma: ... *Ante fuit Christus quam lupus. Christus interpretatur saluator. Lupus interpretatur diabolus. Christus liberet canes istos vel alias bestias de dentibus luporum, de manu latronum, et ab omnibus inimicis*, ecc. Ed è in quella notazione relativa al *lupus* da interpretarsi come « diavolo » che troviamo una conferma dell'atteggiamento di chi crede nella formula, e della funzione precisa che ha in essa l'affermazione iniziale.

San Martino è considerato protettore delle greggi; nel testo tedesco viene nominato *Christas hirti: do uúas sancte marti christas hirti*. Nella congiunzione subordinante mi sembra di poter sentire una traccia del suo valore consecutivo accanto a quello temporale. Poiché Cristo è più potente del diavolo, invocando san Martino che è suo pastore si gode della protezione della parte più potente. L'invocazione si potrebbe anche intendere come rivolta solo a san Martino: i verbi dell'invocazione sono al singolare: *gawuerdo, frumma*.

Chi ha voluto supporre in *Christ unta sancte marti* la sostituzione cristiana di due nomi di dei pagani come Uuotan e Hirmin oppure Uuoldar (Ullr) non è forse andato lontano dal vero. Nessun documento sta a surrogare una tale supposizione, certo è per lo meno interessante ritrovare nel testo la tipica struttura del detto magico e in *Christ unta sancte marti* una di quelle caratteristiche coppie di nomi, che nella poesia germanica spesso designano un dio ed una sua ipostasi, come si può vedere, rimanendo nell'ambito della nostra documentazione nella formula di Merseburgo: *Sinthgunt, sunna era swister... friia, volla era swister*.

In tutti i preamboli narrativi che si sono considerati non v'è traccia dell'uso del presente storico, nemmeno alternato con il preterito, ma ricorre sempre e soltanto quest'ultimo tempo. Il fatto presenta un certo interesse se si pensa all'uso abbastanza ampiamente testimoniato del presente storico nella poesia epica. Evidentemente si tratta di due modi di sentire il passato: si potrebbe dire che il poeta epico reca il passato nel presente, il mago riporta il presente nel passato. Questo va sottolineato perché la definizione imprecisa di « introduzione epico-mitica, mitico-narrativa » ecc. non tragga in inganno.

⁽⁵⁹⁾ Riportato da E. STEINMEYER, *Die kleinen althochdeutschen Sprachdenkmäler*, II ed., rist. Berlino-Zurigo 1963, nel commento al detto che ci occupa, p. 396.

Anche nella nota benedizione delle api, di Lorsch ⁽⁶⁰⁾, rimane un elemento evidente della proiezione mitica nel passato della parola magica.

*Kirst, imbi ist hucze! nu fluc du, uihu minaz, hera
fridu frono in godes munt heim zi comonne gisunt.
sizi, sizi, bina: inbot dir sancte maria.
hurolob ni habe du: zi holce ni fluc du,
noh du mir nindrinnes, noh du mir nintuinnest.
sizi wilu stillo, vuirki godes uillon.*

« Cristo, lo sciame è fuori! ora vola mio bestiame nella pace del Signore, sotto la protezione di Dio per tornare a casa salvo. Posati, posati, ape: ordinò santa Maria. Non disperderti, non fuggire nel bosco, non sfuggirmi, non scioglierti da me. Posati calma, opera la volontà di dio ».

Al terzo verso, che taluni pensano essere il primo di un secondo spruch, compare un impreveduto verbo al preterito: *inbot*, che introduce il personaggio di santa Maria, altrettanto imprevisto. Comunque si voglia dividere ed interpretare il componimento, questo verbo al preterito è certamente indice chiaro di un riferimento alla potenza del passato originario.

Nelle numerose formule e canti magici anglosassoni la presenza del mito dell'origine è determinante. In essi tuttavia non trova un'espressione strutturale così netta come nei Merseburger zaubersprüche. Un caso interessante è offerto dal *galdor*, cui già si è accennato ⁽⁶¹⁾, che ora consideriamo con più agio. Tralasciamo l'introduzione in prosa:

*Her com in gangan, in spiderwiht,
hæfde him his haman on handa, cwæð þæt þu his hæncgest wære
legde þe his teage an sweoran. Ongunnan him of þæm lande liþan,
sona swa hy of þæm lande coman, þa ongunnan him ða liþu colian.
þa com in gangan dweores sweostar;
þa gecændade heo and aðas swor
ðæt næfre þis ðæm adlegan derian ne moste,
ne þæm þe þis galdor begytan mihte,
oððe þe þis galdor ongalan cuþe. Amen. Fiað.*

⁽⁶⁰⁾ Cod. Pal. 220 Bibl. vaticana. Del X secolo. In BRAUNE-EBBINGHAUS, p. 89.

⁽⁶¹⁾ *Against ad warf* v. nota 27.

« Qui entrò un essere dall'aspetto di ragno (oppure: una creatura-ragno), aveva in mano le sue vesti, disse che tu eri il suo destriero, ti mise i suoi ceppi (il suo collare) sul collo. Cominciarono a lasciare la terra (a veleggiare), appena lasciarono la terra cominciarono a rinfrescarsi (a raggelarsi). Allora entrò la sorella del nano ⁽⁶²⁾, allora essa operò e fece questo scongiuro, che mai questo al malato debba recar danno, né a colui che questo canto voglia accogliere o che questo canto sappia recitare. Amen. Fiat ».

Il passato mitico che qui si evoca non par essere ai nostri occhi molto remoto se riguarda direttamente la persona malata sulla quale e per la quale è fatto l'incantesimo. Tuttavia, come già si è visto, non è possibile, o meglio, non ha senso determinare il carattere recente o remoto del tempo mitico; esso non può essere misurato, deve essere sentito.

Il testo non risulta del tutto chiaro. Nei primi versi si attribuisce ad una creatura-ragno la causa prima del male, si direbbe dovuto al fatto che quel demone (*wiht*) dall'aspetto o dalla natura di ragno ha stregato la persona rendendola il proprio « destriero » e la tiene imbriagliata. Dal secondo semiverso alla terza riga il testo risulta ancor meno chiaro con il mutare del soggetto da singolare in plurale, che può far pensare ad un diverso atteggiamento del « mago » di fronte alla scena evocata: *þa ongunnan him ða liþu colian*; che con quest'immagine si alluda all'« origine » dei brividi di febbre? Comunque non è in questo senso che si può, né si vuole chiarire il testo. Le righe seguenti: *þa com in gangan dweores sweostar*... rilevano ancora di più del modo narrativo-mitico. A nostro parere il *deores* del manoscritto va corretto in *dweorges*, gen. di *dweorg* (cfr. ted. mod. *Zwerg*), da intendersi come sinonimo di *wiht*; che con l'espressione *dweorges sweostar* potesse essere designata in questo caso una *cwidol wif*: la sorella del demone, il demone contrario e complementare, non è affatto improbabile, ma non

(62) « della bestia », ma cfr. più avanti. Per la traduzione di *geændade* con « operò », anziché con « pose fine » ci conforta il raffronto con il testo dell'incantesimo delle nove erbe (v. sopra) dove *geændade* compare chiaramente come designazione dell'agire magico. Cfr. in proposito KLAEBER, *Anglia*, Beiblatt XLII, 7, e a proposito dello stesso verbo nel *nine herbs charm* v. GRENDON, *Journal of Amer. Folk-lore* XXII, 224 e BRADLEY, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* CXIII, 145. L'interpretazione di KLAEBER (cit.) e di HOLTHAUSEN (*Anglia*, Beiblatt XXXI, 117) che attribuiscono a *geændade* il valore di « disse » non contrasta con le nostre considerazioni.

stupirebbe sapere quel *sweostar* chiamato nel contesto per « analogia », per assonanza a *sweoran* del terzo verso, parola che designa uno degli elementi fondamentali “ causa ” e oggetto del male, che viene eliminato proprio ad opera (*geændade*) della *sweostar*.

Il passato mitico nelle benedizioni cristiane — ormai canonizzato, per così dire, nel riferimento alla Bibbia, ai testi sacri e alle vite dei santi — mantiene la funzione, che gli si è scoperta nelle formule magiche pagane, di fondazione e di archetipo del presente. Tuttavia nell'affievolirsi del sentire magico esso tende ad essere proposto come *exemplum vitae*, e non più ad essere identificato con il presente. La sua forza ora può ben essere intellettuale e morale, non dovrebbe essere più magica coercizione del presente.

Si comprende allora perché l'introduzione epico-narrativa alle formule di benedizione può talvolta svilupparsi a composizione di ampia mole e inglobare addirittura la formula stessa: l'*exemplum* vuol essere rappresentato e proposto diffusamente, per essere più efficace ovvero più edificante. Il suo appello comporta in qualche modo un riferimento ad un sistema etico comunque filosoficamente fondato. L'introduzione mitico-narrativa alla formula magica pagana non è in alcun modo un esempio, non ha da essere circostanziata per agire intellettualmente su chi la ascolta, ma è l'evocazione del *hic et nunc* nella sua esistenza eterna e fissa, l'origine ovvero la « ragione » mitica. Gli *ἀρχαία* per il mito si identificano con le *ἀρχαί* (63).

Tuttavia, come si è già più volte constatato nelle benedizioni tedesche precedentemente considerate, l'« impianto » di numerosi componenti di benedizione, anche tardi, pur negli sviluppi funzionali che si sono osservati, rimane fundamentalmente uguale a quello degli antecedenti pagani; anche nella qualità stilistica del verso o della formula, già s'è accennato, affiorano tracce inequivocabili del mondo non del tutto scomparso e combattuto della magia.

Nel *Tobiassegen* (64), componimento di oltre 120 versi seguito da un breve brano prosastico, i primi 90 versi descrivono l'occasione in cui *der guote Santôbias* benedice il figlio che parte per un lungo viaggio, e riportano la benedizione stessa che egli pronuncia (vv. 15-83); dal verso 95 alla fine è la benedizione vera e propria o forse una variante

(63) Cfr. K. KERÉNY in *Prolegomeni* (cit. alla nota 44), pp. 20-21.

(64) A cod. 2817 Hofbibl. Vienna. In *Denkmäler* I, pp. 183-191.

della benedizione messa in bocca a Tobia. Questa bipartizione della o delle benedizioni del componimento è significativa, soprattutto perché assolutamente inutile nell'economia del testo: evidentemente si tratta della struttura a noi ben nota dagli incantesimi pagani, ripetuta ancor senza necessità, come schema compositivo tramandato ormai vuoto di senso. Ma nei versi augurali di Tobia, ai quali spesso non è difficile trovare modelli nella poesia epica, lirica o religiosa del tempo, ci interessa rilevare i seguenti (vv. 5 ss.):

dîn herze sî dir steinân
dîn lîp sî dir beinân
dîn houbet stehelîn

che ricorrono variamente in numerosi componimenti di benedizione, in quella di Muri, per esempio:

mîn búch sî mir beinân
mîn herze sî mir steinân
mîn houbit sî mir stahelîn ⁽⁶⁵⁾

che ricordano immagini eddiche: la testa di pietra del gigante Hrungnir, per esempio (*er ór steini var hofuðit á*) ⁽⁶⁶⁾.

Ma non si vuol ora scendere a considerazioni stilistiche tanto minute, quanto bisognose di una documentazione puntuale sui testi. Ci sembra di aver mostrato come in linea di principio le strutture intellettuali e psicologiche del mondo magico, così come esse si manifestano nelle testimonianze più antiche degli incantesimi, continuino a determinare i modi e l'impianto delle benedizioni medievali tedesche, per quanto queste ultime fossero anche intese a combattere la pratica di quelle.

Il presente o addirittura la vita umana e del cosmo è un eterno riflettersi, un riguardarsi, la ripetizione incessante dell'*ἀρχή* e, d'altra parte, una sorta di allegoria dell'esperienza che si fa e si arricchisce nel riviversi. Le erbe medicamentose traggono le loro virtù dalla loro immobile storia, così come gli atti del mago o i miracoli del santo o la potenza di Cristo nell'iconografia dei suoi gesti eterni.

⁽⁶⁵⁾ Cit. dal MÜLLENHOFF nel commento al *Münchner Ausfahrtsegen* (v. nota 54) in *Denkmäler* II, p. 287. V. anche nello stesso volume il commento al *Tobiassegen*, particolarmente p. 296.

⁽⁶⁶⁾ *Harbarðsljóð* str. 15.

Questo atteggiamento del pensiero mitico assunto nelle benedizioni cristiane è una componente costante e imprescindibile dell'animo umano che si rivela e si conferma nel rito, che prima di essere simbolo o allegoria, è azione, compimento, poi ripetizione, *gjentagelse*, detto con un termine kierkegaardiano.

D'altra parte non è con i parametri archetipici del pensiero mitico che noi possiamo valutare l'importanza del persistere di strutture psicologiche di tipo arcaico (pre-cristiano) nelle benedizioni medievali cristiane, anche tarde; sul piano storico il fatto va considerato nell'ambito del sincretismo religioso medievale.

Se è vero infatti che nella lunga cristianizzazione dei Germani hanno giocato un ruolo molto importante le esigenze della vita associata che si esprimevano in istituti definiti ⁽⁶⁷⁾ — è pur vero che quando la cristianizzazione « ufficiale » è avvenuta ormai da lungo tempo il nostro interesse non può indirizzarsi che agli atteggiamenti psicologici che all'interno di una nuova struttura sociale e morale improntata al verbo cristiano e alle nuove esigenze storiche agiscono come momenti di conservazione e di reviviscenza pagana. La quale pare manifestarsi ad un livello evidentemente inconscio all'interno della stessa società ecclesiastica, negli uomini stessi della chiesa, plasmando la loro certa fede cristiana in modi che le preesistevano e che le sono opposti o estranei. Di questo stato di cose si possono indicare numerose manifestazioni significative. Mi limito a segnalare la convergenza (o la coesistenza) fra cristianesimo e, pratiche magiche rappresentata in taluni personaggi della saga islandese ⁽⁶⁸⁾.

Nel capitolo della cristianizzazione dei popoli germanici la considerazione del lento trasformarsi degli atteggiamenti intellettuali e morali, della *weltanschauung pratica* dell'uomo germanico e dell'incontro in essa dell'etica cristiana con la tradizione pagana e delle condizioni che entrambe queste forze vitali si sono vicendevolmente poste, contribuisce indubbiamente a chiarire il senso e le forme di fatti e istituti che questo trapasso ha vissuto e prodotto.

(67) Cfr. M. SCOVAZZI, *Paganesimo e cristianesimo nelle saghe nordiche* nel volume: *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, atti delle Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 14-20 aprile 1966. Spoleto 1967.

(68) Vedi M. SCOVAZZI, *Paganesimo e cristianesimo nelle saghe nordiche*, par. 5.