

Eugenio Burgio (Università “Ca’ Foscari”, Venezia)

IN PARTIBUS AQUILONIS.

COORDINATE ETNOGRAFICO-SIMBOLICHE DI UN LEMMA
NELLA MAPPA MEDIEVALE DEL MONDO*

1. Come nelle fiabe, questa ricerca inizia con un potente signore, e con la sua famiglia:

Erat olim in partibus aquilonis homo potens, qui et gloria praeminebat et suorum splendore natalium deliciis affluebat ex abundantia facultatum. [...] Uxor ei de magnatibus terrae suae, quam caram nimis et amabilem fecerat tam nobilitas generis quam gratia venustatis. Quae [...] concepit inde filiam, immo in filia patris filiaeque ruinam.

La madre muore, e il signore si invaghisce della figlia; molti la chiedono in moglie,

Pater autem, cuius praecordia impii amoris flamma torreat, recusabat tradere nuptui, quam servabat incestui, nec volebat suscipere generum, cui se delegaverat ipse maritum. O humanae libidinis effrenis impietas, o flamma rationis vorax, impietatis efficax, iustitiae consumptiva! Praeponderant affectui pietatis incentiva libidinis, et dum paternis ignibus ab illicito calore non parcitur, in filialis pudicitiae dispendia transitur.

Inevitabilmente (per quella necessità propria dello “spirito del racconto”) l’incesto si consuma: *dormit itaque imperator cum illa, quam genuit*; l’illecita relazione, il *nefandus concubitus*, genera un figlio, subito esposto, e allevato poi dal re d’Ungheria.

Così inizia, con un *incipit* che ripete il ben più famoso attacco dell’*Historia Apollonii regis Tyri*¹, la *vita vel passio sancti Albani martyris*²: biografia di un santo, «rex Ungariae ficticius», del quale «nulla [...] apud hagiographos mentio fit»³, composta con buona verosimiglianza all’interno della Curia romana tra il 1178 e il 1190 ca.; un *romance* agiografico invenzione di un «otiosus fabulator»⁴, che rimpolpò un intreccio per più di un verso somigliante al *pattern* edipico con motivi che alludono ad alcune tra le più fortunate narrazioni della latinità medievale (e volgare), dalla vita di sant’Alessio al romanzo di Apollonio. Non sono però le vicende della “santa vita” di Albano⁵ che qui ci interessano, ma un dettaglio dell’*incipit* da cui siamo partiti..

Il dettaglio è la nuda indicazione delle *partes aquilonis* come luogo in cui si svolge buona parte dell’intreccio; indicazione a cui si accosta, come geograficamente contigua, la nominazione dell’Ungheria.

2. Il dettaglio solleva, direi, due interrogativi: a) quale realtà geografica l’anonimo *fabulator* della leggenda, all’altezza dell’ultimo quarto del XII secolo, intendesse con il lemma *partes aquilonis*; b) se questa localizzazione sia provvista di un senso, che ne spieghi la connessione con lo *scelus* del nonno/padre di Albano. I due interrogativi sono strettamente interrelati tra loro, e si giustificano solo se posti insieme: in effetti, tentare una risposta meramente empirica all’accertamento delle coordinate di un lemma proprio della *mappa Mundi* medievale sarebbe un’operazione non solo infruttuosa - a fronte tanto della mancanza di dettagli, insomma dell’«avara informazione topografica» che informa questa *vita* (e molta letteratura medievale, complessivamente poco recettiva «ai tratti concreti e ai particolari del paesaggio»⁶, quanto dell’approssimazione e dell’imprecisione delle misure medievali

[Gurevic, *Categorie*, p. 58] -, ma, soprattutto, priva di significato, e questo in relazione ai caratteri propri del «senso della realtà geografica» degli uomini medievali, della percezione di quanto in viaggio “vedevano”⁷.

Secondo un’osservazione di Gioia Zaganelli il viaggio medievale è «(...) una dimensione della cultura e dello spirito, non un’esperienza concreta», evento che possiede «valore conoscitivo solo se l’esperienza che ne deriva è riconducibile al dominio del sapere», cioè ai suoi «modelli ordinati, simbolici, gerarchici, che del mondo tramandano un’idea, non la realtà»⁸. Tale definizione non è valida solo per l’Alto Medioevo, e per i secoli immediatamente successivi al Mille, «prima che missionari e mercanti del decimoterzo secolo si avventurassero nell’interno dell’Asia»⁹: anche le relazioni di Giovanni da Pian del Carmine, di Marco Polo etc. (missionari e mercanti...) furono ignorate fino all’epoca della stampa, o vennero lette come libri di *mirabilia* [Zaganelli, *Miti*, p.15], come specimini di quella letteratura che «non offriva alla cultura medievale un solo dato che corrispondesse alla realtà della vita orientale e del suo ambiente geo-etnografico in essa favolosamente descritto» [Olschki, *Asia*, p. 44]. Il fatto è che nella tassonomia medievale, modello di organizzazione degli oggetti in una totalità gerarchizzata intorno all’asse “ALTO / BASSO” (= “CELESTE / TERRENO”, “PURO / IMPURO”), il dato empirico - in questo caso, i *loci* geografici: «l’estensione delle cose terrene, la loro posizione, le reciproche distanze» - «perd[e] di determinatezza» [Gurevic, *Categorie*, p. 86]: esso vale meno delle sue possibili valenze simbolico-morali¹⁰, del significato che su di esso proietta il Libro del mondo, e senza una corretta collocazione assiologica esso è solo un «errore che genera errori»¹¹.

Proprio per queste sue qualificazioni epistemiche il sapere geografico medievale riorganizza in uno spazio simbolico¹² le poche informazioni empiriche disponibili, ma soprattutto la concezione geografica dell’Antichità e l’*auctoritas* dei testi [Manselli, *Gog*, pp. 498-9 n. 16]. Il celebre saggio di Rudolf Wittkower sui *mirabilia* dell’Oriente disegna meno la linea dell’“orizzonte onirico” occidentale¹³ che i confini di un’*imago mundi* in cui l’incrociarsi delle coordinate fissa luoghi e cose (piante, animali, *monstra*) la cui effettualità consiste meno frequentemente nell’informazione empirica che nella loro nominazione nella scrittura, nella loro *translatio* di testo in testo, da compilazione in compilazione, «con la complicazione degli intrecci, delle combinazioni e delle interpretazioni che via via se ne sono venute dando» [Manselli, *Gog*, p. 499]. La mappa si fa «repertorio esemplare di ogni tradizione gnoseologica»¹⁴.

Fissare le coordinate “geografiche” delle *partes aquilonis* significa allora individuare nella *translatio*, nel sedimentarsi dei dati da testo a testo, lungo le due filiere (testi classici ed esegesi testamentaria), che compongono la “tradizione”, gli elementi costitutivi della rappresentazione, semanticamente orientata, di uno specifico oggetto o lemma o luogo geografico (ma potremmo a questo punto dire “culturale”) della *mappa Mundi* medievale; e, quindi, misurare su di essa la coerenza dell’uso che ne fece, nella nominazione, l’ignoto *fabulator* della vita di Albano.

3. Secondo un uso già attestato in Omero¹⁵, nella tradizione greco-latina i venti designano i punti cardinali. Il lt. *aquilo* e il gr. $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ (o $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$) indicano tanto il Nord e il Nord-Est che le regioni collocate in quella direzione; lo stesso vale per i sintagmi del tipo $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ (Erodoto IV 16 e 20)¹⁶, *Boreae de parte* (Virgilio, *Georg.* I 370) e *a parte aquilonis* (Plinio, *nat.hist.* XIII 136)¹⁷. Si tratta di territori percepiti come lontani, estranei dall’ $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ greco-latina, alle *notae*

cultaeque terrae che per Scipione l'Africano rappresentano il modesto limite in cui si può espandere la fama di un Romano (*De republica* VI 22)¹⁸:

Ex his ipsis cultis notisque terris num aut tuum aut cuiusquam nostrum nomen vel Caucasum hunc, quem cernis, transcendere potuit vel illum Gangem tranare? Quis in reliquis orientis et obeuntis solis ultimis aut aquilonis austrive partibus nomen tuum audiet?

I testi permettono un'ulteriore approssimazione. Pomponio Mela, autore di una *Chorographia*¹⁹ (43/44 d.C.), colloca *vicinus aquilonibus* il Ponto Eusino, mare (I 102) *brevis, atrox, nebulosus, raris stationibus, non molli neque harenoso circumdatus litore*. La costa settentrionale del Ponto costituisce, insieme al Tanais (il Don, che *a septentrione ad meridiem vergens, in mediam fere Maeotida[m] defluit [...]*), il confine tra Asia ed Europa (*chor.* I 8); al di là *surgit mons Rhipaeus ultraque eum iacet ora quae spectat oceanum* (I 117). Le informazioni di Mela sono quelle correnti nel sapere geografico antico: anche Strabone (64/63 a.C.-19 d.C.) nella sua opera geografica, VII 4,5²⁰, indica nel Tanais e nella palude Meotide (il Mare d'Azov) il confine tra i due continenti; non diversamente Plinio (*nat. hist.* IV 78): *Lacus ipse Maeotis, Tanaim amnem ex Ripaeis montibus defluentem accipiens, novissimum inter Europam Asiamque finem [...]*; e, infine, il geografo Eustazio, *Commentarii* 652²¹: il Tanais [...] *mediam in Maeotin delabitur; qui Europam et Asiam secernit [...]*.

Il Tanais, la palude Meotide, i monti Ripei (o Rifei) dall'incerta collocazione²², e infine l'Oceano che circonda Europa e Asia, per i geografi antichi confine ultimo delle cose: il territorio circoscritto da fiumi, montagne, mari in questo progressivo spostamento (e allargamento)²³ verso Nord-Est coincide con quello abitato dagli Sciti [Raynaud, *Geographia*, p. 1531]; in epoca tardoantica lo dichiara *apertis verbis* Gerolamo (*Comm. in Esaiam* X 30, 29)²⁴: *ab Aquilone, [...] id est de Scythiae partibus*; nel Medioevo, riassumendo un sapere ormai millenario, lo ripete Ranulph Higden († 1364) nel *Polychronicon* I 17,134²⁵: *Memorandum est hic quod Scythia duplex est, superior in Asia, inferior in Europa. Scythia ergo superior regio magna est in aquilone, plurimum inhabitabilis propter frigus*.

4. Gli Sciti, vero popolo *aquilonaris*, giocano una parte non secondaria nella nostra storia; sarà il caso di soffermarsi sulle informazioni che, su questo popolo e sulla loro terra, la tradizione greco-latina (a partire dalla famosa digressione erodotea, IV 59-82) trasmise ai Medievali. Semplificando un po', queste informazioni possono essere classificate intorno a tre isotopie fondamentali.

a) È un vero e proprio *tópos* sottolineare l'intollerabile clima della Scizia: paese *plurimum inhabitabilis propter frigus*, come rimarca anche Higden. Le fonti ripetono unanimi le indicazioni di Erodoto IV 28, del trattato ippocratico (430 ca. a.C.) *Arie acque luoghi* 19²⁶ e di Strabone VII 3,18 sui lunghi e gelidi inverni scitici (spazzati dai *rigidi... flabra aquilonis* [Avieno, v. 441]). La neve è l'elemento connotante del perenne inverno che i testi descrivono avvolgere il Nord, specie nella zona intorno ai monti Rifei, luogo d'origine dell'aquilone. Così in Virgilio, *Georg.* III 354-6:

sed iacet aggeribus niveis informis et alto
terra gelu late septemque adsurgit in ulnas.
semper hiems, semper spirantes frigora Cauri
...;

(...) multas gentes propter terrarum infecunditatem late vagantes, ex quibus quaedam agros incolunt, quaedam portentosae ac truces carnibus humanis et eorum sanguine vivunt. Scythiae plures terrae sunt locupletes, inhabitabiles tamen plures.

- accusa che ripete Isidoro, *etym.* XIV 3,32³⁵: *Ex quibus quaedam agros incolunt, quaedam portentuosae ac truces carnibus humanis et eorum sanguine vivunt.*

5. L'immagine degli Sciti, e del loro spazio, che il sapere antico ha trasmesso ai Medievali rinvia alla rappresentazione di una radicale alterità³⁶. In un arco temporale che senza conoscere soluzioni di continuità nella catena della trasmissione culturale copre un millennio, da Erodoto a Isidoro di Siviglia, lo Scita incarna lo *ἄλλοθεντ* per antonomasia, il *ἄλλοθεντ* inferiore³⁷, lo straniero «indispensabile soltanto nella misura in cui definisce negativamente la configurazione del “noi”»³⁸. Nella definizione dello Scita come negativo del “noi” greco-latino si riconosce la fisionomia di una concezione antropologica del Settentrione, definito come «quanto si differenzia, opponendosi, al mondo circum-mediterraneo»³⁹.

L'alterità scitica si organizza su piani diversi del discorso etnografico, tutti però tra loro interrelati dalla connessione di alcuni tratti pertinenti essenziali. Il dato climatologico-territoriale innanzitutto. A partire dal IV secolo a.C. l'acquisita unità culturale del mondo mediterraneo trova la sua rappresentazione geografica nel concetto di *κοινὸν κλίμα* [Traina 1988: 18, 31], e il suo *arrière-plan* climatologico in una dottrina dell'“abitabilità” secondo la quale a) la sfera terrestre è divisa in fasce climatiche, due delle quali soltanto (quella del bacino mediterraneo nell'emisfero boreale, e un'altra ad essa opposta in quello australe) a clima temperato⁴¹ e quindi abitabili; b) la *positio caeli* determina l'*habitus corporum* [De Anna, *Mito del Nord*, pp. 24-5], la fisionomia corporea e “culturale” di un'etnia dipende dal clima: concezione deterministica, già presente in Erodoto e nel contemporaneo trattato ipocratico *Arie acque luoghi*, che ricevette «l'avallo su di un piano sociologico e culturale dalla scuola platonica e aristotelica» [De Anna, *Mito del Nord*, p. 22], fu più precisamente tematizzata nel pensiero ellenistico di Polibio e di Posidonio⁴², e ampiamente condivisa nel mondo romano, almeno a partire da Catone [Dauge, *Barbare*, pp. 75, 103-4, 469-71].

L'esito di tale elaborazione concettuale è duplice. Da una parte, la nozione di “spazio concreto”, “paesaggio”, si restringe a comprendere il solo mondo abitato o abitabile, l'*ἄλλοθεντ*: spazio codificato (Cicerone: *ipsis cultis notisque terris...*), entità socio-culturale a cui si piega il dato naturale, e che possiede importanti risvolti politici (non è irrilevante, per esempio, che per Strabone essa coincida con l'impero romano)⁴³; la restrizione è tale che anche «entro gli schemi climatici ammessi, la vita differente non era accettata, o semplicemente veniva ignorata. Il mondo marginale era considerato come una curiosità etnografica, e veniva accettato solo specificando la sua estraneità al mondo civile»: entro l'*ἄλλοθεντ* paludi, fiumi, foresta sono uno «spazio marginale, o meglio caratterizzato da una tendenza al non-paesaggio» [Traina, *Paludi*, pp. 31, 36]. Dall'altra parte, il barbaro, l'*externa gens*, trova nella condizione climatica del suo ambiente le ragioni della sua inferiorità culturale; mettendo in connessione il clima della Scizia con la natura selvatica dei suoi abitanti, i capp. 23-4 del trattato ipocratico suggeriscono in pratica la “naturale” superiorità dei *civili* popoli mediterranei su quelli *barbari* del Nord, concetto largamente condiviso da tutta l'antichità e trasmesso poi al Medioevo.

landa deserta, fuggita dai mortali]; ai vv. 417-9 degli Sciti si dice che essi [i luoghi | estremi della terra posseggono, | tutt'attorno alla palude Meotica]⁵⁰. Eschilo utilizza termini che saranno poi costanti nella rappresentazione dello Scita (e del barbaro): essi vivono in una terra deserta in cui mancano gli elementi costitutivi del paesaggio “civile” mediterraneo: campi, città⁵¹; questo deserto è un termine che appartiene a un’isotopia chiave, ancorché semanticamente vaga [Traina, *Paludi*, p. 24; Hartog, *Specchio*, pp. 35-6]. Le sono nella geografia poliadica le «zone extra-territoriali», *franges pionnières* o *boundaries* selvagge e desertiche al di là delle colture; esse funzionano come «forma spontanea e consuetudinaria di separazione»: «evocano immediatamente l’immagine della frontiera; si assimilano con l’esterno, sentito come estraneo al sistema delle istituzioni [...]»; ancora, esse «materializzano il concetto della emarginazione dal *kòsmos* della città»⁵². *Frontiera*, non confine: se questo indica «un limite comune, una separazione tra spazi contigui», la frontiera «rappresenta invece la fine della terra, il limite ultimo (...)»⁵³; gli Sciti, epitome antonomastica dell’“incivile”, si collocano sul bordo di questo limite, concettuale più che fattualmente geografico, espressione di un radicale etnocentrismo, in posizione difensiva a ridurre la significatività dell’“Altro” nei confronti del “noi” [Remotti, *Essenzialità*, p. 26].

6. In due casi il Nuovo Testamento ricorre alla metafora dei venti per indicare i punti cardinali: *Lc 13:29 (et venient ab oriente et occidente et aquilone et austro)* e *Ap 21:13 (ab oriente portae tres | et ab aquilone portae tres | et ab austro portae tres | et ab occasu portae tres)*⁵⁴. Anche nella Scrittura, come nella tradizione antica, *aquilo* è lemma utilizzato a designazione delle regioni settentrionali; ma il dato immediatamente interessante, offerto da glossari e concordanze, è che si tratta di lemma che ricorre nei libri profetici.

Geremia utilizza più volte il sintagma per indicare il luogo da cui discenderanno i mali che colpiranno la terra d’Israele, colpevole agli occhi di Dio:

- Ier 1: 14-5:* et dixit Dominus ad me | ab aquilone pandetur malum super omnes habitatores terrae quia ecce ego convocabo omnes cognationes regnorum aquilonis ait Dominus
- Ier 4: 6:* [...] | quia malum ego adduco ab aquilone et contritione magna
- Ier 6:1:* [...] | quia malum visum est ab aquilone et contritio magna
- Ier 6:22:* haec dicit Dominus | ecce populus venit de terra aquilonis | et gens magna consurget a finibus terrae
- Ier 10:22:* vox auditionis ecce venit et commotio magna de terra aquilonis | ut ponat civitates Iuda solitudinem et habitaculum draconum
- Ier 13:20:* levate oculos vestros et videte qui venitis ab aquilone | [...]

Ancora più rilevante l’uso del lemma in Ezechiele (in un contesto identico a quello di Geremia: la profezia di una punizione su Israele in forma di invasione):

- Ez 38:6:* Gomer et universa agmina eius | domus Thogorna latera aquilonis | et totum robur eius populi que multi tecum
- Ez 38:15:* propterea vaticinare fili hominis | et dices ad Gog haec ait Dominus meus | numquid non in die illo cum habitaverit populus meus Israhel confidenter | scies et venies de loco tuo a lateribus aquilonis | [...]
- Ez 39:1-2:* tu autem fili hominis vaticinare adversum Gog et dices | haec dicit Dominus Deus | ecce ego super te Gog principem capitis capitis Mosch et Thubal

che nel *De fide ad Gratianum* spiegò all'imperatore che *Gog iste Gothus est, quem iam videmus exisse* contro i romani [Anderson 1932: 9]⁶¹: posizione che risultava evidente nella memoria di Gerolamo, decisamente favorevole a una lettura allegorica del complesso narrativo della parusia, nel commento alla *Genesi*⁶² [cit. in Manselli 1983: 490]:

Scio quendam, Gog et Magog, tam de presenti loco [Gn 10:2], quam de Ezechiel ad Gothorum nuper in terra nostra uagantium historiam retulisse; quod utrum verum sit, proelii ipsius fine monstratur. Et certe Gothos omnes retro eruditi, magis Getas quam Gog et Magog appellare consueuerant.

Gerolamo risulta perfettamente al corrente anche della soluzione di Flavio Giuseppe: nel già citato *Commentarius in Esaiam* X 30,29 annota che

Iudaei de Gog et Magog gentibus, quas putant ab Aquilone uenturas, id est de Scythiae partibus, haec intellegunt, super quibus Hiezechel plenius loquitur;

e sempre contro il suo *terrenum sensum* (tacciato d'essere un'accozzaglia di *iudaicas atque aniles fabulas*), e a favore dell'interpretazione allegorica di Giovanni, scrive nel *Commentarius in Hiezechielem* XI 38,2⁶³ [Manselli, *Gog*, p. 491]:

Igitur Iudaei et nostri iudaizantes putant Gog gentes esse Scythicas immanes et innumerabiles quae trans Caucasum montem et Maeotim paludem et propter Caspium mare ad Indiam usque tendantur - et has post mille annorum regnum esse diabolo commouendas -, quae veniant in terra Israel ut pugnent contra sanctos, multis secum gentibus congregatis [...] non intelligentes totum uolumen Ioannis, quod Reuelationis titulo praenotatur, esse mysticum, et reuelatione nos indigere ut possimus cum propheta dicere: *Reuela oculos meos, et conciderabo mirabilia de lege tua* [Ps 118:18].

Tra le posizioni a favore di una lettura sottratta tanto alla specificazione temporale della parusia quanto all'indicazione etnica di Gog e Magog, la più citata nel tempo (perché assunta in certa misura come la versione ufficiale della Chiesa) fu quella di Agostino, che dedicò a tale impegno buona parte del ventesimo libro del *De civitate Dei*; nel capitolo 11 egli indicava negli eretici contro la dottrina della Chiesa l'oggetto nascosto sotto il velame allegorico. Il passo che segue mostra come egli ben conoscesse l'interpretazione "realistica"⁶⁴:

Gentes quippe istae, quas appellat Gog et Magog, non sic sunt accipiendae, tamquam sint aliqui in aliqua parte terrarum barbari constituti, siue quos quidam suspicantur Getas et Massagetas propter litteras horum nominum primas, siue aliquos alios alienigenas et a Romano iure seiunctos.

È chiaro che l'*auctoritas* di Agostino e di Girolamo non poteva essere scudo sufficiente per proteggere la rivelazione giovannea dall'interesse per la concretizzazione della fisionomia storica di Gog e Magog, soprattutto a fronte della periodica, rovinosa penetrazione dei popoli nomadi nel territorio dell'antico impero: essa comportava la necessità intellettuale di render ragione tanto del senso degli avvenimenti quanto della genesi e dell'esistenza di questi popoli - questioni che la sicurezza dei confini aveva un tempo permesso di considerare marginali curiosità etnografiche. In assenza di dati empirici significativi, la Scrittura, specie nelle sue sezioni genealogiche - come alcuni capitoli della *Genesi* - poteva offrire la cornice interpretativa *historialis* entro cui collocare i dati della tradizione letteraria [Manselli, *Gog*, p. 495 n. 11; Vásáry, *Hungarians*, p. 217], spesso orientati dalla diffusione del *tópos* scitico nell'Occidente cristiano come nel mondo bizantino (cfr. § 7).

Non è in fin dei conti casuale se ritroviamo le medesime oscillazioni ermeneutiche di cui s'è dato qui conto negli scritti a cavallo tra X e XI secolo, quando l'Europa occidentale si trovò a dover affrontare i terrorizzanti attacchi di Normanni, Saraceni e Ungari, carestie, brutalità, episodi di antropofagia nelle campagne vennero interpretati come segni della fine

dei tempi (Rodolfo il Glabro IV 13: *Estimabatur enim ordo temporum et elementorum, preterita ab initio moderans secula, in chaos decidisse perpetuum atque humani generis interitum*)⁶⁵, e la pressione degli eventi rinverdì la circolazione della letteratura millenaristica vecchia e nuova (lo pseudo Metodio, Adso di Montier-en Der, etc.) [Fried, *Attesa*, pp. 48 sgg.]. Così, il versetto di Geremia *Ab Aquilone pandetur omne malum* corre per tutte le cronache medievali che narrino del grande pericolo normanno⁶⁶ - a conferma del vigore, nell'Alto Medioevo, del *tópos* di un Settentrione origine di *monstra* e barbara disumanità, e della perfetta «continuità di pensiero» tra mondo antico e mondo medievale, che anzi alla discriminante *civiltà meridionale vs barbarie settentrionale* sovrappone l'opposizione tra mondo cristiano e mondo pagano (e tutte e due varianti dell'opposizione fondamentale "NOI / GLI ALTRI" [De Anna, *Mito del Nord*, p. 35])⁶⁷.

Dunque, intorno agli anni Sessanta del Novecento un monaco di Saint-Germain risponde alla lettera di un vescovo di Verdun (forse Vicfredo, 962-84). Borgogna e Lorena sono state squassate, in anni recenti, dalle brutali incursioni ungariche⁶⁸; il vescovo interroga gli eventi, li interpreta come *signa* della fine del mondo, e, lui come altri, vede negli Ungari l'incarnazione di Gog e Magog. Gli Ungari «[...] costituiscono per l'Europa del X secolo una sorpresa che ha la singolare connotazione geografica di maturare e formarsi in un'area geografica che poteva ritenersi in qualche modo collegata all'area dalla quale si sarebbero dovuti muovere Gog e Magog» [Manselli, *Gog*, p. 512]; si aggiunga la velocità e la distruttiva rapinosità della loro azione - il paragone è inevitabile (rr. 96-106, 966B)⁶⁹:

ac primum dicendum opinionem quae innumeros tam in uestra quam in nostra regione persuasit friuolam esse et nihil ueri in se habere, qua putatur deo odibilis gens Hungrorum esse Gog et Magog ceteraeque gentes quae cum eis describuntur, propter hoc maxime quod dicitur: *a lateribus Aquilonis uenies et post dies multos uisitaberis, in nouissimo annorum uenies ad terram quae reuersa est gladio* [Ez 38: 16, 8]. dicunt enim, nunc esse nouissimum saeculi tempus imminere mundi, et idcirco Gog et Magog esse Hungros, qui nunquam antea auditi sint, sed modo, in nouissimo temporum, apparuerint.

Il monaco ripete, contro l'interpretazione del vescovo, le parole del commento di Girolamo (rr. 127-30, 966D-7A), e quindi si fa forte dell'*auctoritas* di Agostino per riaffermare il valore allegorico della parusia giovannea (rr. 137-44, 967A):

cum ergo liber iste Apocalypsis, id est reuelationis, titulo praenotetur, quis dubitet totum hoc esse mysticum et reuelatione, hoc est expositione, indigere? itaque Gog et Magog non gentes esses aliquae corporaliter intelligendae sunt, sed his nominibus immanissima persecutio haereticorum designatur, qui contra ciuitatem dei, id est ecclesiam sanctam, diabolo instigante consurrexerunt de angulis et cauernis erroris.

Come ha osservato Fried, *Attesa*, p. 42, il monaco «libera soltanto gli Ungari dalla funzione escatologica loro ascritta, immergendo nuovamente i mille anni in un alone di mistero imperscrutabile. La mistica riscatta il presente, ma appesantisce il futuro. La possibilità di una imminente fine del mondo non viene infatti assolutamente negata; anche l'erudito monaco la tiene in conto».

7. Si diceva prima del progressivo ampliamento nel tempo, e nel circolare delle fonti, dei confini della Scizia sino al loro coincidere con l'intero Settentrione non germanico, esteso anche in direzione orientale; Isidoro, *etym.* XIV 3,31 (indiscussa *auctoritas*) la descrive come *olim ingens: ab oriente India, a septentrione per paludes Maeotides inter Danubium et Oceanum usque ad Germaniae fines porrigebatur*. All'ampliamento geografico corrisponde - lo si è visto nel caso dell'antropofagia - la riduzione dell'originaria ricchezza

dell'informazione etnografica (come si dispiega in Erodoto [Hartog, *Scythes*, pp. 11-2]) e la sua fissazione in un'unica rappresentazione "mitica"; già agli occhi degli autori tardoantichi la Scizia è una sorta di *magic box*, «primordial homeland of all barbarian peoples of the North and East» [Vásáry, *Hungarians*, p. 223], eredità della cultura greco-latina che attraversa l'intero millennio medievale, nell'Occidente latino e nell'Oriente bizantino, insieme al modello della relazione eziologica tra clima e livello di civiltà [De Anna, *Mito del Nord*, pp. 30-3; Carile, *Nomadi*, p. 58].

Nella storiografia ed etnografia bizantine - eredi del sapere ellenistico ben più dirette e coerenti di quelle occidentali (tanto nell'uso dei materiali che nella loro qualificazione ideologica)⁷⁰ - «[...] i termini di "scita" e di "unno" tendono a equivalersi dopo il V secolo per indicare un grande numero di tribù dell'Europa Orientale la cui unità geografica e culturale è un postulato bizantino [...]» [Carile, *Nomadi*, p. 57]. «Oltre ai Turchi transcaucasici fra VI e VII secolo, [il] nome [...] si applica agli Avari fra VII e X secolo, ai Cazari fra IX e X secolo, ai Bulgari fra VIII e XIV secolo, agli Ungari fra IX e XI secolo; ai Peceneghi e agli Uzi fra XI e XII secolo; ai Cumani fra XI e XIV secolo; ai Selgiuchidi nell'XI secolo; ai Mongoli e ai Tatarsi fra XIII e XIV secolo e da ultimo agli Osmanli fra XIV e XVI secolo» [Carile, *Nomadi*, pp. 57-8]. L'immagine dei popoli nomadi e barbari che emerge dai testi in lingua greca non rinvia a un bagaglio di informazioni certificate dall'ἑθνογραφία, ma è il risultato di una «elaborazione [...] ideologicamente orientata a sottolineare la inferiorità civile del sistema di vita nomadico [...]» [Carile, *Nomadi*, p. 69]; come osservava il vescovo di Cirene Sinesio (370-413),

ἡθνογραφία ἡ ἐξ ἑθνογραφίας ἡ ἐξ ἑθνογραφίας ἡ ἐξ ἑθνογραφίας ἡ ἐξ ἑθνογραφίας [i barbari non intendono cosa sia la virtù]⁷¹. L'ἑθνογραφία (congiunta all'illegittimità politica) degli "Sciti", costantemente rimarcata dalle fonti, è il "rovescio delle carte" dell'autoriconoscimento del «ruolo ecumenico della società bizantina superiore ad ogni altra società» [Carile, *Nomadi*, p. 86], premessa "missionaria" dell'espansionismo militare [Carile, *Nomadi*, p. 72]⁷².

Riprenderò questo punto nel prossimo paragrafo; per ritornare al mondo occidentale, la schedatura delle fonti offerta da Anderson, *Alexander*, pp. 12-4 mostra eloquentemente come per tutto il Medioevo si ricorra al lemma *Gog e Magog* per qualificare le successive ondate delle *Völkerwanderungen* (sempre nuove, e ignote in termini etnografici), e per collocarle nello schema offerto dalle genealogie veterotestamentarie, a partire dall'equivalenza primaria (in ordine temporale) "Gog e Magog = Sciti e/o Goti". L'etimo gotico è più volte ripetuto nell'opera di Isidoro: in *etym.* IX 2, 26-7 (di fatto, traduzione letterale del passo sopra citato di Flavio Giuseppe: [...] *Filii igitur Iafeth septem nominantur: Gomer, ex quo Galatae, id est Galli. Magog, a quo arbitrantur Scythas et Gothos traxisse originem*), in XIV 3, 31 (*Scythia sicut et Gothia a Magog filio Iaphet fertur cognominata*), e quindi nell'*Historia Gothorum* 66⁷³; da Isidoro dipendono la definizione del più volte citato cap. XII 4 del *De universo* di Rabano Mauro, e quelle di Goffredo di Viterbo (*Pantheon* [1191], *part.* XXVII 1)⁷⁴ e di Ranulph Higden, *Polychronicon* I 17, 144⁷⁵.

L'equivalenza scitico-gotica venne complicata dall'ingresso al di qua del Caucaso, alla fine del 300, di una nuova etnia, gli Unni [De Anna, *Mito del Nord*, p. 82 n. 98]. Nel sesto secolo, il *Commentarius in Apocalypsin* di Andrea di Cesarea aggiorna il passo di Flavio Giuseppe⁷⁶:

Sunt autem ex veteribus qui per *Gog et Magog* gentes quasdam Scythicas et Aquilonares insinuatias existimant (quae alio nomine *Hunni* appellantur), bellica virtute et militum numero quavis terrena potentia finitimoque regno potentiores.

Il passo di Andrea è il suggello tardoantico (ed esito ampiamente accolto nelle compilazioni mediolatine e bizantine)⁷⁷ di un'operazione ermeneutica che, per la sua esemplarità, vale la pena di seguire in tutti i suoi passaggi. Intorno al settimo decennio del IV secolo, il celebre *excursus* etnografico di Ammiano Marcellino, XXXI 2 inizia con una localizzazione incerta e con un'iperbole morale (§ 1): [...] *Hunorum gens monumentis veteribus leviter nota, ultra paludes Maeoticas glaciale oceanum accolens, omnem modum feritatis excedit*. Origini ignote alla letteratura, ferocia superiore a quella di qualsiasi altro popolo nomade: i paragrafi disegnano un'umanità bestiale, «contretype même de toute civilisation» [Dauge, *Barbare*, p. 313], che vive ai limiti dell'animalità, in preda a due istinti primordiali: la *feritas* (l'alimentazione di carne cruda, il rifiuto delle abitazioni) e la *vanitas* (il continuo vagare a cavallo, la mutevolezza del carattere)⁷⁸:

[3] In hominum autem figura, licet insuavi, ita victu sunt asperi, ut neque igni neque saporatis indigeant cibi, sed radicibus herbarum agrestium, et semicruda cuiusvis pecoris carne vescantur, quam inter femora sua equorumque terga subsertam, fotu calefaciunt brevi. [4] Aedificiis nullis umquam tecti, sed haec velut ab usu communi discreta sepulcra declinant. Nec enim apud eos vel arundine fastigatum reperiri tugurium potest. Sed vagi montes peragrantes et silvas, pruinis famem sitimque perferre ab incunabulis adsuescunt. (...) [10] Nemo apud eos arat nec stivam aliquando contigit. Omnes enim sine sedibus fixis, absque lare vel lege aut victu stabili dispalantur, semper fugientium similis, cum carpentis in quibus habitant: ubi coniuges taetra illis vestimenta contexunt, et coeunt cum maritis, et pariunt, et ad usque pubertatem nutriunt pueros. Nullusque apud eos interrogatus respondere unde oritur potest, alibi conceptus natusque procul, et longius educatus.

In termini simili, ma con ben altra drammaticità, la *uaga Chunorum feritas*⁷⁹ è caratterizzata da Gerolamo in una lettera posteriore al 395 (*Epistulae LXXVII - ad Oceanum, de morte Fabiolae* 8, 14-28)⁸⁰:

(...) ecce subito (...) Oriens Totus intremuit, ab ultima Maeotide inter glaciale Tanain et Massagetarum immanes populos, ubi Caucasi rupibus feras gentes Alexandri claustra cohibent, erupisse Hunorum examina, quae perniciousis equis huc illuc uolitantia, caedis pariter ac terroris cuncta complerent. (...) Auertat Iesus ab orbe Romanos tales ultra bestias! Insperati ubique aderant, et famam celeritate uincentes, non religioni, non dignitatibus, non aetati, non uagienti miserebantur infantiae.

Il passo di Gerolamo è tutto dentro l'orizzonte dell'esegesi cristiana: lo testimoniano non solo l'espressione *ab ultima Maeotide* (che caletta il dato di Ammiano nel calco latino dell'espressione di Ezechiele   )⁸¹, ma soprattutto il richiamo a un elemento narrativo del complesso di Gog e Magog, la costruzione per volontà di Alessandro Magno delle Porte Ferree. Su questo motivo tornerò nel prossimo paragrafo; qui è solo il caso di avanzare due osservazioni: a) è proprio l'incerta collocazione originaria degli Unni a permettere lo scivolamento dal terreno della storia a quello della leggenda; b) si ritrova la medesima connessione in Paolo Orosio, *adv. pag.* VII, 34,5: *Theodosius (...) maximas illas Scythicas gentes formidatasque cunctis maioribus, Alexandro quoque illi Magno (...) evitatas (...), hoc est Alanos Hunos et Gothos, incunctanter adgressus (...)*⁸².

Si potrebbe continuare l'escussione delle fonti raccolte e catalogate da Anderson, *Alexander*, pp. 12-4, chiamando in causa Alani, Arabi, Turchi, Mongoli; ma essa non ci offrirebbe nessun elemento nuovo sul piano del metodo e del trattamento delle informazioni da esse contenute. Mi limiterò a citare un ultimo caso, direttamente connesso al ritratto degli Unni elaborato da Ammiano Marcellino, «stereotipo per gli altri “uomini delle steppe” che nei secoli successivi avrebbero fatto irruzione nelle terre dell'Occidente latino e nella relativa cronachistica [...]» [Fasoli, *Unni*, p. 16] - quello degli Ungari.

Questo popolo di ceppo ugro-finnico, stanziatosi nella regione tra Tibisco e Danubio intorno all'896 [Fasoli, *Incursioni*, pp. 24-5, 43-4, 51], dilagò in Italia a partire dall'899. Le

Dare una forma geografica (...) alla palude è un problema che l'antichità ha potuto risolvere solo in modo empirico. L'ambiguità della palude, e anche del lago stesso, è stata eliminata solo dalla cartografia scientifica rinascimentale: gli stessi geografi arabi, nel medioevo, non riuscivano ancora a collocare il lago-palude secondo un ordine razionale. Infatti, così come l'isola è la terra deposta sull'acqua, il lago è l'acqua deposta sulla terra. Il *mélange* degli elementi non poteva essere risolto in sede geografica, dove al contrario la terra e l'acqua si conformavano come entità dalle diverse competenze spaziali. L'ambiguità dell'acqua ferma e priva di rive ben definite impediva un intervento deciso da parte dei geografi. Oltre a questi limiti, si aggiungeva il problema ideologico della palude inteso come luogo di frontiera. Per quanto vi fossero acquitrini anche alle porte di Roma o di Alessandria, essi restavano luoghi marginali, e come tali suggerivano una *Gestalt* di spazio lontano e mitico.

Sotto questo profilo (ma sono parole che si potrebbero estendere *in toto* al nostro argomento) l'osservazione critica - e perciò "moderna"... - di Plutarco (*Vita di Teseo* I 1)⁸⁸:

trova il suo limite nel fatto che è proprio il concetto greco-latino di "ordine" (condiviso anche da Plutarco) ad attribuire alla palude il «senso sfumato e immaginario» indicato dalle fonti [Traina, *Paludi*, p. 130]: nelle descrizioni dei barbari da Cesare a Tacito, la palude è descritta come «la frontiera tra l'ecumene e la vita civile da una parte, il mondo barbarico dall'altra»:

In una concezione classicistica dello spazio e del tempo, la palude è descritta come *terra incognita*, e l'immagine del popolo palustre prodotta dall'etnografia assume forma generalizzata. Il paesaggio dei barbari diventa per esteso il paesaggio barbaro: chi abita la foresta o la palude è quindi un potenziale o effettivo nemico dell'ordine. [Traina, *Paludi*, p. 130]

Ma torniamo all'"Altro" che popola le *partes aquilonis*. La sua vita *sans toit ni loi* si presenta come una *summa* di tutto ciò che è non regolato, non diviso da confini, né geografici né concettuali; la sua terra, non coltivata, è priva del *ius soli* che ne regola la proprietà, né egli possiede nozione del diritto; senza radici nella terra, appare privo di *mos maiorum*, e della *pietas* su cui si fonda il senso del proprio sé storico; egli si nutre di carne cruda, o addirittura umana, né conosce l'uso dei tessuti; non possiede *humanitas*: nelle operazioni di guerra e di razzia, la sua *feritas* colpisce le sue vittime senza distinzioni di età o di sesso; non riconosce il *sacrum*, e le interdizioni che esso comporta⁸⁹. Nell'*ethnographia* che informa le *partes aquilonis* si è insomma indifferenti a ciò che andrebbe tenuto separato, o addirittura lo si mescola⁹⁰: le fonti fin qui interrogate sono al riguardo assai esplicite. Le stesse fonti sono invece molto meno esplicite nel riferire di un aspetto che ci attenderemmo di trovare con una certa ricchezza di testimonianze, perché abituale, in consimili *silhouettes* dell'"Altro", specie in presenza di fenomeni di antropofagia: le pratiche sessuali che nel codice del "noi" sono considerate eccessive, o che violano le interdizioni fissate dalle regole della parentela⁹¹.

È giocoforza trascurare le informazioni che provengono dalle fonti greche che non hanno eco successiva nella tradizione: Erodoto, per esempio, che in I 203 riferisce di popolazioni del Caucaso che si nutrono di frutti selvatici, e delle quali si dice anche che *si accoppiano davanti a tutti, come le bestie*⁹²; o Strabone IV 5,4, che nella prima parte del già citato paragrafo relativo all'antropofagia degli Sciti, disegna il profilo dell'animalesco puro a proposito delle donne e degli uomini dell'isola di *Iérne* (Irlanda), i quali, più selvaggi dei Bretoni, si nutrono della carne dei padri defunti e si accoppiano promiscuamente (e senza

dinastie. Nel cap. VIII [Sackur, *Sybill. Texte*, pp. 72-5] esse narrano come Alessandro, nel corso delle sue spedizioni, incontrasse in Oriente dei popoli, Gog, Magog etc., nipoti di Iafet, *gentes inmundas et aspectu orribilis (...) quorum inmundiciam videns exhorruit*:

Comedebant enim hi omnes cantharo speciem omnem coinquinabilem vel spurcebilem, id est canes, mures, serpentes, morticinorum carnes, aborticia informabilia corpora, (...) et omne speciem ferarum inmundarum. Mortuos autem nequaquam sepe liunt, sed sepe comedent eos¹⁰⁵.

Questi popoli furono deportati da Alessandro Magno dalle loro sedi *de terra orientali, et conclusit minans eos, donec introissent in finibus aquilonis*, dietro le Porte di Ferro, costruite grazie all'intervento di Dio, che fece avvicinare due monti, gli *ubera aquilonis*. Di questi popoli *sordidi et inhumani* sono discendenti i popoli di Ismael, provvisti delle medesime caratteristiche dei loro antenati, che dilagheranno nel mondo riducendolo a una *waste land*¹⁰⁶.

I popoli del Nord rinchiusi dietro le porte ferree di Efrem e di Metodio sono marchiati dalla confusione alimentare, qualificata come impurità: nei medesimi termini si esprime la profezia della Sibilla Tiburtina, un testo in prosa che narra come essa abbia svelato ai senatori romani il contenuto apocalittico del loro sogno di nove soli¹⁰⁷. Profetizza la Sibilla: *Et exurgent ab aquilone spurcissime gentes, quas Alexander [rex indus] inclusit, Gog videlicet et Magog* [Sackur 1898: 186]¹⁰⁸.

La descrizione si arricchisce di un nuovo elemento se ci spostiamo dalla letteratura apocalittica per frequentare un curioso testo latino di geografia, redatto intorno alla metà dell'VIII secolo, la *Cosmographia* dell'*Aethicus Ister*¹⁰⁹. Identificando nei Turchi i popoli di Gog e Magog rinchiusi da Alessandro Magno *ad ubera aquilonis*, il testo ne presenta un ritratto caratterizzato da una radicale ferinità, nel quale l'abituale accusa di abitudini alimentari impure e innaturali si accompagna a quella di impurità sessuale, di disponibilità a qualsiasi eccesso carnale¹¹⁰:

Turchos (...) [*Aethicus*] dicit eos usque Euxinum maris sinus insolis vel litoribus inclusus Birricheos montes et Taracontas insolas contra ubera aquilonis. Gens ignominiosa et incognita, monstuosa, idolatria, fornicaria in cunctis stupris et lupanariis truculenta, a qua et nomen accepit, de stirpe Gog et Magog. Comedent enim universa abominabilia et abortiva hominum, iuvenum carnes iumentorumque et ursorum, choradrium ac vultorum et milvorum, bubonum atque visontium, canum et simiarum. (...) Quae gens antechristi temporibus multa facient vastatione et eum deum dierum appellabunt. Cum semine pessimo eorum prosapia reclusa post portas Caspias.

b) Lo pseudo Metodio come la Sibilla Tiburtina indicano nella rottura dell'ordine sociale e nella confusione delle regole morali la molla che spinge Dio ad aprire le porte ferree. È insomma il tema del *flagellum Dei* di Ezechiele, che Isidoro aveva utilizzato per spiegare l'apparizione di Attila e del suo popolo, *virga furoris Dei* per punire le colpe dei Cristiani (*Historia Gothorum* 28-9 [Bertini, *Attila*, pp. 546-7]). Sulla linea fissata dalla parola giovannea, essi interpretano la fine della storia come *confusione*, e aprono la strada alle definizioni medievali: si ricordi il già citato passo di Rodolfo il Glabro IV 13: *Estimabatur enim ordo temporum et elementorum, preterita ab initio moderans secula, in chaos decidisse perpetuum atque humani generis interitum*, a cui accosterei le considerazioni dell'abate di Cluny Odone, per il quale nel *presentis vitae tempus* le cose¹¹¹ (...) *sunt ita omnia confusa, ut veritatis quidem nec vestigium usquam videas, nequitiae vero atque luxuriae cuncta esse repleta prospicias* (...). L'elemento significativo è che di tale confusione lo Pseudo-Metodio e la Sibilla individuano la radice nella confusione e nell'inversione dell'*usus* sessuale. Le *Revelationes* c.11 ricorrono alla citazione dell'epistola ai Romani (*Rm* 1: 26-7):

propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae | nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam

similiter autem et masculi | relicto naturali usu feminae | exarserunt in desideriis suis in invicem | masculi in masculos turpitudinem operantes | et mercedem quam oportuit erroris sui in semet ipsis recipientes

ma l'uso della citazione non è innocente: «(...) correspond à la mentalité de celui qui écrit. Le péché est une réalité sociale, et l'ordre social est lié à l'ordre naturel et à la volonté de Dieu. Le point culminant de la faute est d'ordre sexuel et sa conséquence est la destruction des fondemens de la Création (...)» [Carozzi e Taviani-Carozzi, *Terreurs*, p. 184]. La Sibilla Tiburtina disegna una scena in cui il caos sessuale confonde e annulla tutte le interdizioni, quelle della *pietas* e quelle del *sacrum*, contaminando di sé la terra [Sackur, *Sybill. Texte*, p. 186]:

Et in diebus illis tradet frater fratrem in mortem et pater filium et frater cum sorore commiscetur et multa nefanda hominum malicia erit in terra, senes cum virginibus cubabunt et sacerdotis malis cum deceptis puellis. Episcopi malefactorum sectarorum et fiet effusio sanguinis in terra. Et templa sanctores polluent et erunt in populo fornicationes immunditia et sodomiticum scelus (...) ¹¹².

L'individuazione di un legame eziologico tra *anomía* sessuale e confusione/fine della storia permane come tratto significativo nella vicenda medievale della rappresentazione apocalittica. Quando la regina Gerberga (sorella di Ottone I e moglie di Luigi IV) gli chiede informazioni sull'Anticristo e sulla fine dei tempi, l'abate di Monter-en Der Adso le spiega, componendo per lei il *De ortu et tempore Antichristi* (949/954) ¹¹³, che (rr. 24-31)

Nascetur autem ex patris et matris copulatione, sicut et alii homines, non, ut quidam dicunt, de sola uirgine. Sed tamen totus in peccato concipietur, in peccato generabitur et in peccato nascetur [Ps 50:7]. In ipso uero conceptionis sue initio diabolus simul introibit in uterum matris eius et ex uirtute diaboli confouebitur [...] in uentre matris et uirtus diaboli semper cum illo erit.

Nel trattatello di Adso la descrizione della nascita dell'Anticristo è evidente parodia della nascita del Cristo [Carozzi e Carozzi-Taviani, *Terreurs*, p. 190]; e si noti di passata che sotto la sua scrittura, perfetta illustrazione della “tendenza attualizzante” negli scritti sull'apocalisse a cavallo del Mille, si intravede la leggenda sull'origine degli Unni dall'accoppiamento di alcune donne con demoni incubi ¹¹⁴. Nel passaggio dall'antigrafo latino ai suoi volgarizzamenti il carattere irregolare della generazione dell'Anticristo si precisa e si concretizza. Nel 1014 Wulfstano di York traduce in inglese il trattato di Adso, trasformandolo in un sermone per il popolo, che «spinge la tematica del Giudizio fino ad una osservazione angosciata del presente» [Fried, *Attesa*, p. 66]; coerentemente con le abitudini della “conoscenza etnografica” dell'Alto Medioevo, che filtra le informazioni sui popoli nuovi «attraverso un inquadramento culturale di natura consuetamente religioso», avvertendoli «sempre con connotazioni e sentimenti vari (...) di estraneità profonda.» [Manselli, *Gog*, p. 503], il *Sermo lupi ad Anglos* enumera le invasioni dei Danesi tra i *signa* dell'imminenza dell'Anticristo, fatto nascere dall'incesto tra padre e figlia ¹¹⁵...

Al disordine interno corrisponde il disordine dall'esterno: i popoli di Gog e Magog ne sono al contempo i *signa* e gli agenti, collocati, prima del loro dilagare dentro il *kósmos*, nei suoi interstizi esterni. Adso di Montier-en Der ricorda a Gerberga che, secondo la Scrittura, l'Anticristo nascerà presso la tribù israelita di Dan (rr. 19-22): *Sicut ergo auctores nostri dicunt, Antichristus ex populo Iudeorum nascetur, de tribu scilicet Dan, secundum prophetiam dicentem «Fiat Dan coluber in via cerastes in semita» [Gn 49:17]*. Il richiamo al “serpente accovacciato a lato della strada” della *Genesi* è frequente nella letteratura sull'Anticristo, che ne dichiara il senso simbolico sotteso alla lettera ¹¹⁶; nell'orizzonte dei nostri testi, nella figura del serpente il peso cogente della realtà *historialis* è perfettamente riconoscibile sotto il velame dell'uso metaforico, in cui si incrocia la memoria della Scrittura

male [Manselli, *Gog*, p. 508], Quilichino spieghi l'azione del grande conquistatore come profilattica: *Per magicas artes rex magnus clausit eosdem, | ne mundi regna contaminata forent.*

9. All'altezza dell'ultimo quarto del XII secolo nominare le *partes aquilonis*, le *parti di verso tramontana* (Marco Polo, c. 204), significa nominare - questo ci additano le fonti, se le ho ben interpretate - il luogo di una alterità, collocata fuori dei "nostri" confini, in cui le "nostre" regole di interdizione alimentari, sessuali, di *pietas* religiosa non hanno vigore e vengono regolarmente infrante; un luogo in cui insomma le linee che nel "nostro" mondo distinguono i *realia* nella loro appercezione culturale - linee che al "nostro" mondo danno il suo aspetto tanto ordinato - sono confuse. Tale confusione si muove tanto sull'asse temporale che nella dimensione spaziale; non va infatti sottovalutato che i testi, latini come greco-siriaci, evidenziano una stretta connessione tra "tensione escatologica" e movimenti migratori, e che ogni incursione dell'"Altro" etnico nell'□✕Ⓞ&□◆○ℳ☞■☛ fa riemergere regolarmente un antico *tópos* etnocentrico che, reinterpreto in maniera pressoché automatica nella cornice di una prospettiva apocalittica [Manselli, *Gog*, p. 501], viene rappresentato nei termini della pervasiva, contaminante penetrazione dell'impuro nello spazio ordinato del puro, e della conseguente sua precipitazione nel caos e nella fine della storia.

In questa scacchiera concettuale, costruita a partire da alcuni elementi costitutivi "forti" della *pensée sauvage*, la fissazione dei gradi di parentela e l'interdizione dell'incesto (quanto dire, un *bon usage* della sessualità) sono pedine fondamentali. Esse pongono ordine alla rete delle relazioni del sangue, danno forma strutturata all'informe biologico della natura, e il corretto funzionamento dei loro meccanismi è condizione dell'ordine complessivo del mondo; reciprocamente, il disordine sessuale è radice ultima del disordine *tout-court*: la *waste land* immaginata dallo pseudo Metodio, esito dell'abbattersi della *virga furoris Dei* sugli eccessi sessuali del suo popolo, non è molto diversa, nei suoi elementi rappresentativi e in termini funzionali, dall'infuriare della *pestis* nella Tebe della tragedia antica, dalla *terre gaste* del romanzo arturiano¹²⁶.

Come ho tentato di argomentare altrove (vd. n. 2), la *vita vel passio* di sant'Albano è un *romance* agiografico che nella rielaborazione del *pattern* edipico celebra contemporaneamente il valore della penitenza (e delle sue pratiche) e la superiorità del modello di vita religioso su quello dei laici. Tale celebrazione non è casuale, se si pensa che negli anni in cui la *vita* veniva composta si stava consumando il conflitto tra gerarchia religiosa e aristocrazia sul controllo dell'esercizio della parentela, sulla natura sacramentale e sull'uso sociale del matrimonio¹²⁷: descrivere il percorso biografico di un aristocratico che trova la santità dopo essere stata involontaria preda di quel disordine sessuale che è rappresentato come proprio e caratteristico del suo *ordo*, visto che in quel disordine si annida la sua origine, è un argomento polemico narrativamente efficace a favore della necessità, propugnata dalla letteratura religiosa latina e volgare tra XI e XII secolo, di spiritualizzare per quanto possibile i legami della carne (*i.e.*, sottrarli per quanto possibile alla loro dimensione corporea).

Secondo uno schema che un secolo dopo verrà ripetuto nella *Manekine* di Philippe de Remi (1270 ca.)¹²⁸ la leggenda di Albano sovrappone al conflitto morale il conflitto tra generazioni - ad Albano, che ha un orrore mortale per lo *scelus*, si oppongono l'*imperator* e la figlia, fautori di una predilezione endogamica che confonde la collocazione dei loro *nomina parentum* rispetto al protagonista. Si può aggiungere che, nel testo, con queste opposizioni fa sistema quella proposta dalla "geografia", dalla dislocazione dei luoghi che fanno da scena

all'intreccio. Alle *partes aquilonis* su cui regna l'*imperator*, luogo tipico di ogni eccesso, in cui si annidano gli agenti contrari all'ordine e al sacro, fa da contraltare l'Ungheria, confine ultimo dell'*humanitas*, in cui i valori della civiltà sono tanto radicati che la parentela spirituale (l'adozione del trovatello da parte del re) vale tanto quanto il richiamo del sangue, e forse di più. Si tratta, e a questo punto possiamo dirlo senza paura di costringere il testo nella confessione dell'inesistente, di una geografia meno effettuale che simbolico-culturale, o meglio, di una geografia in cui le valenze simbolico-culturali contano più dell'effettualità dei lemmi cartografici: per quanto si possa sommessamente suggerire che l'opposizione "Ungheria/*partes aquilonis*" trova qualche ragion d'essere nell'orizzonte storico immediatamente alle spalle della metà del XII secolo, è tuttavia molto più rilevante sottolineare l'alone simbolico che essa proietta, il suo essere motivata da una catena testuale a cui essa costantemente allude.

Non mi pare sia il caso di chiedere ulteriori prove di maggiore "precisione" geografica a un testo che, l'ho detto altrove (vd. n.2), mostra tutti i segni dell'esercizio letterario, del sofisticato *bricolage* a partire da materiali e allusioni dotate di manifesti quarti di nobiltà. E si potrebbe anche chiudere qui: ma vorrei ancora per un istante seguire il filo dei testi, e registrare quella che mi pare una curiosa ironia della Storia. Come si sa, nel 1245 il francescano Giovanni di Pian del Carmine fu scelto per un missione *ad Tartaros*; al ritorno dal viaggio (novembre 1249), egli stese una lunga relazione, quell'*Historia Mongalorum* così apprezzata dagli specialisti moderni, una sorta di oasi di sobria veridicità dopo tanto immergersi in troppi volumi di *mirabilia* orientali¹²⁹. Pochi anni dopo, nel 1253, il francescano Guglielmo di Rubruck partì da Cipro con l'incarico di andare a istruire i capi mongoli ritenuti cristiani. Il suo viaggio, che giunse fino a Karakorum (primavera 1254) e si concluse con il ritorno nell'agosto dello stesso anno [Olschki, *Asia*, pp. 65-9], fu oggetto di un'altra relazione, animata anch'essa, come quella di Pian del Carmine, dal demone dell'*autopsia*. Il fatto è che i due monaci videro coi loro occhi proprio le manifestazioni concrete dello stereotipo che la tradizione ha sempre ripetuto quasi meccanicamente: *in partibus aquilonis* "loro" hanno pratiche matrimoniali che "noi" non riteniamo più nemmeno pensabili.

Scriva Giovanni, II 3,24-33:

Uxores vero habet unusquisque quot potest tenere; aliquis centum, aliquis quinquaginta, aliquis decem, aliquis plures, aliquis pauciores. Et omnibus parentibus generaliter coniunguntur, excepta matre, filia et sorore ex eadem matre, sororibus autem ex patre tantum; et uxores etiam patris post mortem ducere possunt; uxores etiam fratris alter frater iunior post mortem vel alius de parentela iunior, ducere tenentur. Reliquas mulieres omnes sine ulla differentia ducunt uxores et emunt eas valde pretiose a parentibus suis. Post mortem maritorum de facili ad coniugia secunda non migrant, nisi quis velit suam novercam ducere in uxorem.

Poligamia, endogamia, levirato: i Mongoli di Giovanni hanno come correnti abitudini matrimoniali che la *Christianitas* si riconosce come proprie, e con qualche imbarazzo, solo all'epoca degli *antiqui patres* giudaici: all'epoca, per esempio del doppio matrimonio di Giacobbe con le figlie di Labano, suo zio materno, in quel passo di *Gn* 38 che colpì Agostino (*De civitate Dei* XV 16), e poi Frazer, perché contrario al "naturale orrore" dell'uomo per l'incesto¹³⁰. Non dissimile il ritratto di Guglielmo di Rubruck, cap. VII (*De officio mulierum, et operibus earum*): i Mongoli¹³¹

(...) Servant gradus consanguinitatis primum et secundum, nullum servant affinitatis; habent enim simul vel successive duas sorores. Nulla vidua nubit inter eos, hac ratione quia credunt quod omnes qui serviunt eis in hac vita, servient in futura; unde de vidua credunt quod semper revertetur post mortem ad primum maritum. Unde accipit turpis consuetudo inter eos, quod filius scilicet ducit aliquando omnes uxores patris sui, excepta matre. Curia enim patris et matris semper accidit minori filio. Unde oportet quod ipse provideat omnibus uxoribus patris

sui, que adveniunt ei cum curia paterna, et tunc si vult utitur eis pro uxoribus, quia non reputat sibi fieri iniuriam si revertantur ad patrem post mortem.

L'attenzione per i dettagli e il gusto per la spiegazione razionale che animano l'etnografia dei due monaci non li sottraggono alla formulazione del giudizio morale: *turpis* è la *consuetudo* mongola, esattamente come del popolo di Canpichon (Kan-chou: frontiera nord-orientale della Cina) Marco Polo dirà che *egli prendo per moglie la cugina e la zia, e nol tengono peccato. Egli vivono come bestie* (cap. 61,10-1). Il disprezzo permane, come sentimento dominante, nel nuovo sguardo del "noi" medievale verso l'"Altro" delle *partes aquilonis*.

* Ringrazio di cuore Corrado Bologna per aver attirato la mia attenzione sulla questione interpretativa di cui si parlerà qui, e per avermi segnalato alcune importanti voci bibliografiche; mi piace inoltre ricordare che senza le informazioni e i consigli di Alberto Camerotto, Carlo Franco, Luca Mondin e Gioia Zaganelli questo lavoro sarebbe più povero e impreciso. Una sua prima stesura è stata presentata il 6 maggio 1997 nel corso del seminario "Ordine/disordine" organizzato presso l'Università di Genova dal Centro di ricerche in scienze della letteratura - le osservazioni e gli spunti offertimi nella successiva discussione da Rita Caprini, Sonia Barillari, Nicolò Pasero e Massimo Bonafin sono stati per me preziosi.

¹ Il sovrano di Antiochia, il vedovo Antioco, è padre di una bellissima ragazza che tutti chiedono in moglie; ma egli allontana tutti i pretendenti, perché [...] *cogente iniqua cupiditate flamma concupiscentiae incidit in amorem filiae suae et coepit eam aliter diligere quam patrem oportebat. [...] excidit illi pietas, oblitus est se esse patrem et induit coniugem*. Inevitabile lo *scelus*: una mattina all'alba Antioco *inrumpit cubiculum filiae suae* e [...] *stimulante furore libidinis diu repugnanti filiae suae nodum uirginitatis eripuit*. Cito dal cap. I della red. RA dell'*Historia Apollonii*, nell'edizione a cura di G. Kortekaas, Groningen 1984, p. 278, rr. 8-10 e 14-7.

² Cito il testo della *vita* (red. A: *BHL*, n° 201) nella lezione procurata da K. Morvay, *Die Albanuslegende*, München 1977, pp. 25-32, rr. 1-3, 12-8, 18-9. Il testo di Morvay ripete nella sostanza l'edizione del *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, edd. Hagiographi Bollandiani, Bruxelles 1889, Pars I, t.II, pp. 443-56. Ho ristampato il testo della *vita* nella mia ed. del volgarizzamento veneziano (XIV sec.) *Legenda de misier Sento Alban*, Venezia 1995, pp. 73-82. Ad essa mi permetto di rinviare per tutte le questioni attributive intorno alla *vita* (pp. 19-29), nonché alla sua collocazione nel gruppo delle varianti medievali della leggenda di Edipo (appendice: pp. 101-39).

³ La prima citazione proviene dalla *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis* [= *BHL*], edd. Socii Bollandiani, Bruxelles 1898-1900, t. I, p. 34; la seconda dal già menzionato *Catalogus*, t. II, p. 443.

⁴ *Acta Sanctorum*, Junii, t. IV, Antverpiae 1707, p. 95.

⁵ Come s'è detto, il neonato viene esposto sulla strada per l'Ungheria, raccolto e consegnato al re di quelle terre; egli lo alleva come fosse suo figlio, ne fa il suo erede e lo fa sposare con la figlia del sovrano *in partibus aquilonis*. Inevitabile l'agnizione tra madre e figlio, e quindi tra i due e l'*imperator*: su consiglio del vescovo del luogo, i tre peccatori si sottopongono a una penitenza settennale loro imposta da un santo eremita. Ma proprio alla sua conclusione l'*imperator* ricade nell'antico peccato con la figlia; i due vengono uccisi da Albano, che ha assistito all'incesto, e che quindi si sottopone a un nuovo settennio penitenziale, a conclusione del quale decide di dedicarsi alla vita eremitica. Egli viene quindi ucciso *in deserto* da dei briganti; il suo corpo, gettato nell'acqua di un fiume, guarisce dei lebbrosi e, recuperato dal vescovo del luogo, diviene oggetto di culto.

Secondo, *Storia naturale*, ed. dir. da G.B. Conte, vol. I, cosmologia e geografia, libri 1-6, Torino 1982²⁾]; vd. A. Raynaud, *Geographia*, in *Dictionnaire de l'Antiquité Grecque et Romaine*, a cura di C. Daremberg e E. Saglio, Paris 1892, vol. II/2, pp. 1520-42 (p. 1522). Per la tradizione latina, vd. l'espressione virgiliana (*Georg.* IV 297-8) [...] *et quattuor addunt | quattuor a ventis obliqua luce fenestras* (Virgilio, *Georgiche*, a c. di A. Barchiesi, Milano 1980: i quattro fori, uno per punto cardinale, da cui deve entrare la luce nel luogo in cui si compie la bugonia); cfr. M. Labate, «Venti», in *Enciclopedia virgiliana*, Roma 1990, vol. V*, pp. 490-8 (part. 497). Per le occorrenze di *aquilo*, cfr. *Thesaurus linguae Latinae*, Lipsiae 1900-1906, vol. II, coll. 376-7, s.v.

¹⁶ Hérodote, *Histoires*, livre IV, éd. par Ph.-E.-Legrand, Paris 1960.

¹⁷ Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, a cura di G.B. Conte, vol. III/1, botanica, libri 12-19, Torino 1984.

¹⁸ *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino 1974², vol. I.

¹⁹ Pomponii Melae *De chorographia libri tres*, a cura di P. Parroni, Roma 1984.

²⁰ Strabon, *Géographie*, t. IV (Livre VII), éd. par R. Baladié, Paris 1989.

²¹ Eustathii *Commentarii*, in *Geographi Graeci minores*, rec. C. Müller, Paris 1861, 2 voll., II, pp. 201-407. Cito dalla traduzione latina.

²² Sui monti Rifei si vedano le fonti raccolte da P. Aalto e T. Pekkanen, *Latin Sources on North-Eastern Eurasia*, vol. II, Wiesbaden 1980, pp. 52-8; e vd. l'ed. cit. di *hist. nat.*, vol. I, in nota a IV 78 (p. 521 n. 3): «“Monti Ripei” è una designazione dal contenuto assai vago. Si tratta in origine dell'estremo nord, dove il sole va a nascondersi e dove nasce Borea, il vento del nord. Poi i geografi antichi vi collocano, per ipotesi, le sorgenti di molti grandi fiumi settentrionali. I tentativi di identificazione variavano, su un arco di possibilità che fa pensare all'Europa centrosettentrionale, agli Urali, e alle montagne del Caucaso». Le descrizioni antiche e medievali della palude sono raccolte in Aalto e Pekkanen, *Latin Sources*, cit., vol. II, pp. 11-26.

²³ Il territorio, relativamente piccolo, identificato come Scizia da Erodoto, fu esteso da Strabone oltre il Tanais in direzione Nord-Est. Pomponio Mela trasformò in *Sarmatica* una parte della Scizia erodotea, e distinse una *Scythia Asiatica* da quella europea. In epoca tardoantica conta l'indicazione di Isidoro, *etym.* XIV 4,3 (cito da Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, rec. W.M. Lindsay, Oxonii 1911): *Prima Europae regio Scythia inferior, quae a Maeotidis paludibus incipiens, inter Danubium et oceanum Septentrionalem usque ad Germaniam porrigitur; quae terra generaliter propter barbaras gentes, quibus inhabitatur, Barbaria dicitur* [I. Vásáry, *Medieval Theories Concerning the Primordial Homeland of the Hungarians*, in *Aa. Vv., Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari* (Spoleto, C.I.S.A.M. 23-29 aprile 1987, Spoleto 1988, pp. 213-44 (p. 223)]. E si veda anche l'epitome di Pompeo Trogo elaborata da M. Giuniano Giustino (M. Iuniani Iustini *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, [...] ed. O. Seel, Stutgardiae 1985) II 1-2: *Scythia autem in orientem porrecta includitur ab uno latere Ponto, ab altero montibus Riphaeis, a tergo Asia et Phasi flumine. Multum in longitudinem et latitudinem patet.*

²⁴ S. Hieronymi presbyteri *Commentariorum in Esaia libri I-XI*, in *Opera*, Pars I, 2, Turnholti 1963 (CC 72).

²⁵ *Polychronicon Ranulphi Higden monachi cestrensis*, ed. by C. Babington, London 1865, vol. I.

²⁶ Ippocrate, *Arie acque luoghi*, a c. di L. Bottin, Venezia 1986: «... venti che spirano dalle zone calde non vi arrivano, se non raramente e deboli; vi spirano invece sempre, dalle zone settentrionali, venti freddi per la neve, il ghiaccio, le piogge abbondanti [...]. Per quasi tutto il giorno la nebbia occupa le pianure, dove loro abitano. E così l'inverno vi è permanente, l'estate dura pochi giorni, e anche in questi giorni non è una vera estate».

²⁷ P. Van de Woestijne, *La Descriptio orbis terrae d'Avienus, édition critique*, Brugge 1961. L'opera è un adattamento della $\text{P}\ \text{M}\ \text{Q}\ \text{R}\ \text{S}\ \text{T}\ \text{U}\ \text{V}\ \text{W}\ \text{X}\ \text{Y}\ \text{Z}$ di Dionigi Periegeta (124 d.C.) [Y.A. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981, p. 359 n. 766].

²⁸ C. Iulii Solini *Collectanea rerum memorabilium*, rec.Th. Mommsen, Berolini 1895.

²⁹ Strabon, *Géographie*, t. VIII (Livre XI), éd. par F. Lasserre, Paris 1975, p. 40.

³⁰ *Le Storie di Ammiano Marcellino*, a cura di A. Selem, Torino 1973². A p. 1030 n. 2 si osserva che i monti Alani sono una catena di colline scitiche a Nord del Caspio, ora Mugodzaren nella steppa kirghisa.

³¹ *MGH, SS* t. XX, ed. G. Pertz, Hannoverae 1868, p. 155.

³² Quinti Septimi Florentis Tertulliani *Adversum Marcionem libri quinque*, in *Opera* ex rec. Ae. Kroymann, pars III, Vinbodonae-Lipsiae 1906 (CSEL 47).

³³ Claudii Claudiani *Carmina*, ed. J.B. Hall, Leipzig 1985, n° 3 (pp. 13-30). Rufino fu prefetto del pretorio per l'Oriente tra il 392 e il 395. Cfr. Dauge, *Barbare*, cit., pp. 361-71.

³⁴ Rabani Mauri *De Universo libri viginti duo*, PL CXI (1864), col. 342B.

³⁵ Ma tutto il capitolo di Rabano Mauro ripete alla lettera il capitolo XIV 3 delle *Etymologiae*.

³⁶ F. Hartog, *Les Scythes imaginaires: espace et nomadisme*, Urbino 1979 ("Documents de travail et pré-publications" del C.I. di Semiotica e di Linguistica", 80B, p. 7; Id., *Le miroir d'Hérodote* (1980), (trad. it. *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992), pp. 23 sgg.

³⁷ Cfr. D. Sinor, *Autour d'une migration de peuples au V^e siècle*, in «Journal Asiatique», CCXXXV (1946-47), pp. 1-77, part. p. 3. Quanto alla riflessione greca sul "barbaro" cfr. M. Moggi, *Greci e Barbari: uomini e no*, in *Civiltà classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, a cura di L. de Finis, Trento 1991, pp. 31-46, e Id., *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in *Lo Straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, a cura di M. Bettini, Roma-Bari 1992, pp. 51-76 (part. pp. 62-3), oltre a E. Lévy, *Naissance du concept de barbare*, in «Ktema», IX (1984), pp. 5-14; sull'etnocentrismo romano, e la costruzione dell'immagine della *feritas* barbara, si vedano: É. Demongeot, *L'image officielle du barbare dans l'Empire romain d'Auguste à Théodose*, in «Ktema», IX (1984), pp. 123-43, la monumentale tesi dottorale di Dauge. *Barbare*, cit. (che si raccomanda più per la raccolta delle fonti che per lo sguardo "tradizionale" dell'interpretazione), part. le pp. 381-449 e P. Veyne, *Humanitas: romani e no*, in *L'uomo romano*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari 1989, pp. 385-415, part. p. 405: «L'impero si considera il solo Stato che ci sia al mondo e s'identifica con il mondo civilizzato, umanizzato; Tacito si preoccupa di qualificare i Parti come barbari. La parola barbaro ha cambiato senso; non indica più "gli stranieri", chiunque essi siano; questi stranieri sono i "selvaggi" [...]».

Non è questa la sede per analizzare le condizioni materiali in presenza delle quali si elaborò il paradigma dell'etnocentrismo antico, né è il caso di lanciarsi in spericolate esibizioni di comparatismo; e tuttavia, non si può non sottolineare la pertinenza (con beneficio d'inventario), relativamente al discorso che qui si conduce, di alcune osservazioni di un grande studioso delle relazioni tra civiltà cinese classica e quei popoli nomadi che spesso si citano come antenati di Unni e Mongoli, Owen Lattimore (a partire dalla rilevazione dell'equivalenza semantica di *t'ien hsia* "ogni cosa sotto il cielo", *orbis terrarum* e $\text{Q}\ \text{R}\ \text{S}\ \text{T}\ \text{U}\ \text{V}\ \text{W}\ \text{X}\ \text{Y}\ \text{Z}$ [O. Lattimore, *Studies in Frontier History* [1962], [trad. it. *La frontiera. Popoli e imperialismi tra Cina e Russia*, Torino 1970], pp. 72, 426-7]). In «Le frontiere dell'Asia centrale: imperi di difesa e imperi di conquista» (1957) egli osserva: «L'Asia centrale costituisce la metà orientale di una linea di confine, fronteggiante le regioni del nord, lungo la quale tutte le antiche civiltà trovarono conveniente fermarsi per limitare la propria espansione, fortificando anche periodicamente i confini, allo scopo non solo di "tener lontani i barbari", ma di impedire alla popolazione stessa ed ai suoi capi di espandersi in modo incontrollato. La metà occidentale di questa frontiera verso nord era segnata dagli insediamenti greci sulla riva settentrionale del Mar Nero e dal *limes* fortificato romano sul Danubio e sul Reno e fra l'Inghilterra e la Scozia. A sud di questa frontiera, dall'Atlantico al Pacifico, sorgevano città il cui sostentamento era fornito da un'agricoltura relativamente intensiva (...) e da colture specializzate come la vite e l'olivo (...)». Tale osservazione conduce Lattimore «(...) direttamente al reale punto di partenza da cui muovere per un'analisi delle società dell'Asia centrale e della loro storia: non solo la frontiera fra civiltà e barbarie, ma le

stesse società barbariche erano in larga misura il prodotto della crescita e dell'espansione geografica delle grandi civiltà antiche. Parlare dei barbari come di popoli "primitivi" è giustificato solo quando ci si riferisca a quei tempi remoti nei quali non esisteva ancora alcuna civiltà (...). Dal momento in cui la civiltà cominciò a svilupparsi, essa cominciò anche a diffondersi nello spazio, cercando un più vasto territorio entro il quale introdurre le abitudini civili; allargandosi a un maggior numero di territori, essa incluse nel processo di civilizzazione una parte dei popoli che li occupavano e ne allontanò altri. (...) La civiltà stessa creò lo spauracchio della barbarie; il terrore dei barbari, che fu così diffuso lungo le frontiere settentrionali della civiltà, non era suscitato da qualche cosa di lontano, di oscuro e sanguinoso, che non avesse nulla di comune con la civiltà, ma dall'attività di popoli che avevano certe caratteristiche perché il loro sviluppo era avvenuto a contatto con il progresso della civiltà ed era stato determinato da quello stesso progresso.» [Lattimore, *Frontiera*, cit., pp. 436-8]. Sulla funzione bifida dei grandi *limites* antichi, a cominciare dalla Grande Muraglia (difesa contro l'esterno/limite all'espansione interna), cfr. *ivi*, pp. 50, 415 sgg.. Per ulteriori indicazioni sulla medesima linea di Lattimore cfr. L. Musset, *Les invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VII^e-IX^e siècles)*, Paris 1965, p. 191.

³⁸ R. Remotti, *L'essenzialità dello straniero*, in Bettini, *Straniero*, cit., pp. 19-37, p. 25.

³⁹ L. De Anna, *Il mito del Nord. Tradizioni classiche e medievali*, Napoli 1994, p. 10.

⁴⁰ G. Traina, *Paludi e bonifiche nel mondo antico*, Roma 1988, pp. 18, 31.

⁴¹ La dottrina delle fasce climatiche è alla base del mito degli Antipodi: cfr. G. Moretti, *Genti di un altro mondo*, in de Finis, *Civiltà*, cit., pp. 47-56, e Ead., *Gli Antipodi. Avventure letterarie di un mito scientifico*, Parma 1994.

⁴² Cfr. A. Dihle, *Etnografia ellenistica* (1962), trad.it. in *Geografi e geografia nel mondo antico*, a cura di F. Prontera, Roma-Bari 1983, pp. 173-99, part. pp. 193-6. Per un dettagliato quadro d'insieme sul tema del determinismo ambientale greco-latino cfr. l'introduzione di L. Bottin all'ed. ippocratica cit. in n. 26, pp. 9-53, part. pp. 16-22.

⁴³ Ch. Van Paassen, *L'eredità della geografia greca classica: Tolomeo e Strabone* (1957), trad. it. in Prontera, *Geografi*, cit., pp. 227-73, part. pp. 252-8.

⁴⁴ Vd. il testo degli *Exordia* 25 (a fronte di quello di Giustino) nell'edizione di Th. Mommsen in *MGH, AA* t. XI, Berolini 1894, pp. 309-26 (p. 319); il luogo di Reginone (anno 899) in *Reginonis Chronicon*, ed. G.G. Pertz, in *MGH, SS* t. I, Hannoverae 1876, pp. 599-601.

⁴⁵ Erodoto I 216 cita un altro popolo (che, precisa, non è scitico), i Massageti, che immolano i loro parenti più anziani per banchettare con le loro carni. Cfr. Hérodote, *Histoires*, Livre I, éd. par Ph.-E. Legrand, Paris 1964. Sull'antropofagia scitica cfr. Hartog, *Specchio*, cit., pp. 126 e 334 n. 80, 143, 196.

⁴⁶ Strabon, *Géographie*, t. II (Livres III et IV), éd. par F. Lasserre, Paris 1966: «Cependant, en ce qui concerne l'anthropophagie, on en fait également un usage des Scythes et l'on rapporte qu'elle a été pratiquée par les Celtes, les Ibères et plusieurs autres peuples pendant les sièges sous la pression de la nécessité.»].

⁴⁷ *Nat.hist.* VI 53: *Anthropophagi Scythae insident humanis corporibus vescentes; ideo iuxta vastae solitudines ferarumque multitudo, haut dissimilem hominum inmanitatem obsidens. Iterum deinde Scythae iterumque deserta cum beluis usque ad iugum incubans mari quod vocant Tabim. Nec ante dimidiam ferme longitudinem eius orae, quae spectat aestivum orientem, inhabitatur illa regio. Primi sunt hominum qui noscantur Seres [...]. In Plinio l'informazione etnografica sull'antropofagia "sconfina" letteralmente nella teratologia; cfr. VII 9-10 *Esse Scytharum genera et quidem plura, quae corporibus humanis vescerentur, indicavimus. [...] Sed iuxta eos, qui sunt ad septentrionem versi, haut procul ab ipso aquilonis exortu specuque eius dicto, quem locum Ges clithron appellant, produntur Arimaspi, quos diximus, uno oculo in fronte media insignes.* (Cito da Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, a cura di G.B. Conte, vol. II, antropologia e zoologia, libri 7-11, Torino 1983). E cfr. anche Solino XV 13: *Inter Anthropophagos in Asiatica parte numerantur Essedones qui et ipsi nefandis funestantur inter se cibis. Essedonum mos est parentum funera prosequi cantibus et proximorum corrogatis**

Apocalyptic Mentality, in *The Apocalypse in the Middle Ages*, a cura di R.K. Emmerson e B. McGinn, Ithaca-London 1992, pp. 3-19.

⁵⁹ La congiunzione tra dimensione teologica e sfera etnologica è del resto già in qualche modo implicita nel fatto che nella tradizione del primo Cristianesimo il discorso profetico è concepito come l'unica effettiva forma di rappresentazione storiografica degli avvenimenti (e, per contro, la storiografia è concepita dagli antichi anche come descrizione etnografica). Vd. l'illuminante studio di A. Momigliano, *Profezia e storiografia* (1986), in Id. *Pagine ebraiche*, Torino 1987, pp. 109-16..

⁶⁰ Josephus in Nine Volumes, IV, *Jewish Antiquities*, Books I-IV, ed. by H.St. J. Thackeray, Cambridge (Mass.)-London 1978 (LCL), pp. 58-63: «Thus those whom to-day the Greeks call Galatians were named Gomarites, having been founded by Gomar. Magog founded the Magogians, thus named after him, but who by the Greeks are called Scythians».

⁶¹ Ambrosii *De fide [ad Gratianum Augustum]* II 16,138 in *Sancti Ambrosii Opera*, pars VIII, rec. O. Faller S.I., Vinbodonae 1962 (CSEL 78), p. 105. Ai Goti, eredi di Gog e Magog, pare alludere anche un passo "apocalittico" del *Carmen apologeticum* di Commodiano, vv. 805 sgg.: *Sed quidam hoc aiunt: Quando haec ventura putamus? | Accipite paucis, quibus actis illa sequantur. | Multa quidem signa fient tantae termini pesti, | Sed erit initium septima persecutio nostra. | Ecce iam ianuam pulsat et cingitur ense | Qui cito traiciet Gothis inrumpentibus amne. | [...]*. [Commodiano, *Carmina*, ex rec. B. Dombart, Vinbodonae 1887 (CSEL), pp. 167 sgg.].

⁶² Hieronimi *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, cura et studio P. de Lagarde, in *S. Hieronymi presbyteri Opera*, Pars I, Turnholt 1959 (CC, series latina 72), p. 11.

⁶³ Hieronymi *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, cura et studio F. Glorie, in *S. Hieronymi presbyteri Opera*, Pars I 4, Turnholt 1964 (CC, series latina 75).

⁶⁴ Sancti Aurelii Augustini *De civitate Dei libri XI-XXII*, curr. B. Dombart e A. Kalb, Turnholt 1955 (CC, series latina 48). La posizione di Agostino risente dell'influenza del donatista Ticonio: cfr. P. Fredriksen, *Tyconius and Augustine on the Apocalypse*, in Emmerson e McGinn, *Apocalypse*, cit., pp. 20-37.

⁶⁵ Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a c. di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano 1989. Sul tema dell'attesa della fine dei tempi tra X e XI secolo rinvio al notevole saggio di J. Fried, *L'attesa della fine dei tempi alla svolta del millennio*, trad. it. in *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Bologna 1990.

⁶⁶ Cfr. De Anna, *Mito del Nord*, cit., p. 51 e n. 3: tra gli altri testimoni da lui adottati, vd. la rappresentazione degli Scandinavi nelle parole dell'anonimo autore delle *Leges anglorum Londiniis* (XIII sec. in.): *Fuerunt gentes fere et indomite, et «non habuerunt dilectionem Dei» neque proximi, quia «ab aquilone pandetur omne malum»*.

⁶⁷ Cfr. la seguente *legenda* della mappa di Heresford: *Omnia horribilia plus quam credi potest; frigus intollerabile; omni tempore ventus acerrimus a montibus quam incole bizo vocant. Hic sunt homines truculenti nimis, humanis carnibus vescentes cruorem potantes, filii Caïni maledicti. Hos inclusit Dominus per magnum Alexandrum [...]. Isti inclusi idem esse creduntur qui a Solino Antropophagi dicuntur [...]*. (Bevan e Phillott, *Mappa Mundi*, cit., pp. 50-1, cit. parzialmente in De Anna, *Mito del Nord*, cit., p. 36 e n. 74).

⁶⁸ «Ungari: fra l'899 e il 955 almeno trentotto incursioni in forza ed un numero imprecisato di scorrerie minori nelle terre dell'antico impero carolingio, Italia, Baviera, Svevia, Turingia, Sassonia, Lorena, Borgogna, Provenza, Catalogna, riferite da almeno duecento testi, fra cronache, componimenti poetici, epigrafici, agiografici, didascalico-pastorali [...]» [G. Fasoli, *Unni, Avari e Ungari nelle fonti occidentali*, in *Popoli delle steppe*, cit., pp. 13-43, p. 33; cfr. n. 58 per bibliografia]. E sugli Ungari si vedano almeno G. Fasoli, *Le incursioni ungare in Europa nel secolo X*, Firenze 1945, A. A. SETTIA, *Gli Ungari in Italia e i mutamenti territoriali fra VIII e X secolo*, in Aa. Vv., *Magistra Barbaritas. I Barbari in Italia*, Milano 1984, pp. 185-218, e Id., *Le invasioni saracene e ungare*, in *La Storia*, a cura di N. Tranfaglia e M. Firpo, Torino 1986, vol. II, pp. 287-306.

⁶⁹ Cito il testo secondo l'ed. di R.B.C. Huygens, *Un témoin de la crainte de l'an 1000: la lettre sur les Hongrois*, in «Latomus» XV (1956), pp. 225-38. La seconda cifra si riferisce alla col. del vol. CXXVI di *PL* (1857), che pubblicò la lettera attribuendola erroneamente a Remi d'Auxerre.

⁷⁰ Cfr. Musset, *Invasions*, cit., p. 190, con bibliografia.

⁷¹ Sinesio, *De regno* 15, in *Opere di Sinesio di Cirene*, a c. di A. Garzya, Torino 1989, pp. 382-451. Sul violento etnocentrismo antibarbarico di Sinesio cfr. Dauge, *Barbare*, cit., p. 319 e P. Lizzi, *Significato filosofico e politico dell'antibarbarismo sinesiano*, in «Rendiconti della Accademia d'Archeologia Lettere Belle Arti di Napoli», n.s. LVI (1981), pp. 49-62.

⁷² «Un secolo di analisi etnografiche nella storiografia bizantina [...] può sommarsi nella constatazione di un prevalere del momento letterario nella definizione di testi destinati ad una circolazione d'alta cultura a patto di connotare il senso operativo di una dialettica che scaturisce non da una necessità conoscitiva ma da una strumentalizzazione della conoscenza letterariamente tradita. La cultura etnografica bizantina fra VI e XI secolo è dunque popolata di miraggi letterari, tramandati in una fitta trama di riscritture in cui sembra che la venerazione per il testo tradito sormonti sulla curiosità e sull'informazione [...]» [Carile, *Nomadi*, cit., pp. 86-7].

⁷³ Isidori iunioris Episcopi Hispalensis *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*, in *Chronica Minora saec. IV. IV. VI. VII.*, ed. Th. Mommsen, Berolini 1894, t. II (*MGH*, AA t. XI), pp. 293-4: *Gothi de Magog Iafeth filio orti cum Scythis una probantur origine sati, unde nec longe a vocabulo discrepant. demutata enim ac detracta littera Getae quasi Scythae sunt nuncupati.*

⁷⁴ *Got apud Teutonicos a primeva eorum origine dicitur deus. Et quia tunc homines sapientes et philosophi per excellentiam vocabantur dei, estimo, quod a primevo pater eorum Magog, filio Iaphet, tamquam a deo eorum primo, hoc nomen traxerunt. Et quia Gothorum gens ex Magog filio Iafet, filio Noe, orta est [...]* (ed. G. Pertz, *MGH*, SS t. XXII, Hannoverae 1872, p. 276, parzialmente cit. da Vásáry, *Hungarians*, cit., p. 220).

⁷⁵ *Dicitur autem Gothia a Gog filio Japhet, cujus gentes potius Gothos quam Gogos nominaverunt. Gens quidem fortis, ingens, terribilis, de quorum stirpe processerunt Daci in Europa, Getuli in Africa, Amazones in Asia.*

⁷⁶ *Commentarius in Apocalypsin* LXIII, in *PG* CVI (1863), coll. 413-20, nel commento a *Ap* 20:7. Cito dalla traduzione latina, col. 415B-C.

⁷⁷ Cfr.: Isidoro, *etym.* IX 2,66: *Hugnos antea Hunnos vocatos, postremo a rege suo Avars appellatos, qui prius in ultima Maeotide inter glaciale Tanaim et Massagetarum inmanes populos habitaverunt. Deinde pernicious equis Caucasi rupibus, feras gentes Alexandri claustra cohibente, eruperunt, et orientem viginti annis tenuerunt captivum [...]*; Eustazio, *Commentarii* 730: *[Unni] [...] populi sunt Caspii de genere Scythico. [...] hi isti Unni Scythae sunt*; Goffredo di Viterbo, *Pantheon*, part. XXVII: *[...] naturalis eorum [sc. Gothorum] terra est Sithia, que est in finibus Asiae et Europe inter Meotidas paludes inaccessibiles, in qua Ysmael, id est gentes Sitharum, propter delicta gentis Gothicae ingressi sunt et eosdem Gothos gladio conciderunt atque tributarios sibi fecerunt, sicuti presenti tempore patet* (cit. in Vásáry, *Hungarians*, cit., p. 220).

⁷⁸ F. Bertini, *Attila nella storiografia tardo antica e altomedievale*, in *Popoli delle steppe*, cit., p. 542. Cfr. M. Schuster, *Die Hunnenbeschreibungen bei Ammianus, Sidonius und Iordanes*, in «Wiener Studien», LVIII (1940), pp. 119-30.

⁷⁹ Claudiano, *De consulatu Stilichonis liber primus* (ed. cit. *supra*, in n. 33, n° 21, pp. 190-204), v. 110.

⁸⁰ Saint Jérôme, *Lettres*, éd. par J. Labourt, Paris 1954, t. IV.

⁸¹ L'espressione è per altro ricorrente in latino: cfr. Ovidio, *Tristia* IV 4, 83-4, *Haec igitur regio, magni paene ultima mundi, / quam fugere homines dique, propinque mihi est* (Ovide, *Tristes*, éd. par J. André, Paris 1968), e Aulo Gellio, *Noct. att.* XIX 12, 7-10 (*Le notti attiche*, a c. di G. Bernardi-Perini, Torino 1992: il Trace che, nel racconto di Erode Attico, scempra la sua vigna credendo di poterla, proviene *ex ultima barbaria*).

⁸² Orosio, *Le storie contro i pagani*, a c. di A. Lippold, trad. di G. Chiarini, Milano 1976, 2 voll. Cfr. inoltre I 16,2: *Modo autem Getae illi qui et nunc Gothi quos Alexander vitavit [...]*. La connessione è anche in Isidoro,

etym. IX 2,66 cit., e in *Hist. goth.* 1d-2, *Gothorum antiquissimum esse regnum certum est, quod ex regno Scytharum est exortum. Isti sunt enim, quos Alexander vitandos pronuntiavit [...]* (ripete Orosio). Secondo Anderson, *Alexander*, cit., pp. 10-1 n.2, i luoghi di Orosio vanno confrontati con Giustino XII 2,16-3,1.

⁸³ Liudprandi *Opera*, in *MGH, SS* t. III, ed. G.H.Pertz, Hannoverae 1839, pp. 264-363.

⁸⁴ Nel 972 il re Géza ottenne da Ottone I l'invio in Ungheria di un vescovo, Prunward di San Gallo; Géza diffuse il cristianesimo nel paese con la repressione sanguinosa dei capi delle tribù e dei clan che si ostinavano nel paganesimo; la sua opera fu continuata dal figlio Stefano I (il Santo) che in quarantuno anni di regno organizzò uno stato di tipo carolingio; il suo intervento legislativo toccò anche le strutture familiari: la proibizione del levirato (e, «par conséquent», della poligamia) imposta dall'adesione al cristianesimo, portò la trasformazione della *grande famille* in *famille à couple* (cfr. G. Györffy, *Nomades et semi-nomades: la naissance de l'état hongrois*, in *Popoli delle steppe*, cit., pp. 621-48, part. pp. 632-3, 634 e nn. 33-4; Musset, *Invasions*, cit., pp. 69-72). Commenta la vita del vescovo santo Gherardo di Csanád (benedettino veneziano, educatore del figlio di Stefano, Emerico, m. 1046), [...] *rex Stephanus, ut robustissimus Josue, impietatem gentium delevit, crudelesque paganorum mores superavit. (Acta Sanctorum, Sept. VI, Antverpiae 1757, p. 722D, § 3. Della vita e del martirio del santo sussistono due relazioni, la *Legenda maior s. Gherardi*, opera del benedettino Walter tra il 1104 e il 1106 [BHL n° 3424], e una *Legenda minor* redatta tra l'inizio e la metà del XII secolo. Vd. E. Pásztor, *Gerardo, vescovo di Csanád*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1965, vol. VI, coll. 184-6, e J. Balázs, *La conoscenza di popoli e lingue uraliche nelle fonti occidentali, in particolare italiane*, in *Studi miscellanei uralici e altaici dedicati ad Alessandro Körösi-Csoma nel secondo centenario della morte (1784-1984)*, a cura di A. Czillaghy, Venezia 1984 [= *Quaderni dell'Istituto di Iranistica, Uralo-altaistica e Caucasologia dell'Università di Venezia*], pp. 15-58, pp. 20-1).*

⁸⁵ Durante il regno di Andrea I (1046-1060) furono composti dei *Hungarorum* oggi perduti, i cui dati vennero utilizzati poi dagli omonimi *Gesta* del “Magister P.” (1200 ca.), e dai *Gesta* di Simon de Kéza (1287): si tratta di opere compilatorie che uniscono materiali orali con modelli storiografici di stampo cristiano, spesso inconciliabili, ma vincenti nello scontro culturale, coi primi [Fasoli, *Incursioni*, cit., p. 20; Vásáry, *Hungarians*, cit., pp. 215-6].

⁸⁶ Ed. E.Szentpétery in *Scriptores rerum Hungaricarum*, Budapestini 1937, vol. I, p. 35, cit. da Vásáry, *Hungarians*, cit., p. 221 n. 14.

⁸⁷ M. Douglas, *Purity and Danger* (1966), (trad. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 1975), p. 66.

⁸⁸ Cit. in Traina, *Paludi*, cit., p. 129: «Gli storici nelle loro carte geografiche (...) concentrano ai margini delle carte i dati che sfuggono alla loro conoscenza e scrivono come spiegazione “al di là non ci sono che deserti e zone infestate da belve”, oppure “palude inesplorata”, o “ghiaccio scitico”, o “mare gelato”.» (Plutarco, *Le Vite di Teseo e di Romolo*, a c. di C. Ampolo e M. Manfredini, Milano 1988).

⁸⁹ Un discorso tutto in negativo, già fissato dall'etnografia greca: «(...) non ci sono parole per dire il nomadismo, lo si definisce esclusivamente attraverso un ammasso di negazioni: i nomadi non mangiano pane, non lavorano la terra, non seminano, non abitano in casa; per pregare i loro dei non hanno né statue, né templi, né altari, e quando sacrificano, non accendono alcun fuoco, non consacrano le primizie, non versano le libagioni, non sgozzano gli animali, ecc. Il nomadismo non dunque altro che la somma (mai completa) di questa mancanza e il nomade non è altro che la figura stessa dell'*ápolis*.» [Hartog, *Specchio*, cit., p. 179].

⁹⁰ Si confronti, con le fonti antiche, questo passo di P. Matvejevic, *Epistolario dell'altra Europa*, Milano, Garzanti 1992, p. 113, cit. in Zanini, *Significati*, cit., p. 48: «Nelle grandi pianure asiatiche, per lunghi periodi “non sono esistite frontiere statali come altrove. Per lungo tempo non si sono nemmeno avuti veri e propri stati. La steppa è tutta uguale e non si lascia dividere. Se pianti un palo, il vento lo abbatte. I conquistatori spostavano la frontiera lungo i percorsi che seguivano. Quando tornavano indietro, la frontiera si ritirava con loro. Venivano altri, non piantavano pali, sapevano che la frontiera era là dove erano loro. Se nella steppa ognuno cercasse il suo, nessuno troverebbe il suo. Da queste parti tutto si è sempre mescolato e continua a mescolarsi.”»

⁹¹ Vale la pena di citare al riguardo l'immagine dell'universo concepita da una popolazione cannibale della Nuova Guinea, i Bimin-Kuskumin, così come la descrive E. Copet-Rogier, *L'altro, l'altro dell'altro e l'altro da*

pelicum, puerilium stuprorum expertes, pro opibus quisque adsciscens matrimonia plura uel pauca. Vnde apud eos per libidines uarias caritas dispersa torpescit [Dauge, *Barbare*, cit., p. 337 n. 708].

⁹⁷ Carile, *Nomadi*, cit., p. 83 ; e cfr. *ibidem*, n. 122, per testi e letteratura secondaria.

⁹⁸ S. Basilii Magni *Epistolarum classes III*, ep. CCLVIII (al vescovo Epifanio), in *PG XXXII* (1857), coll. 947C-54A (951D-4A). Cito dalla traduzione latina.

⁹⁹ Agathias (Agazia), avvocato di professione, concepì la sua opera come continuazione del lavoro di Procopio (narrando i fatti dalla sconfitta dei Goti presso il monte *Lactarius* fino agli avvenimenti orientali del 558). Cfr. V. von Falkenhausen, *I Barbari in Italia nella storiografia bizantina*, in *Barbaritas*, cit., pp. 301-16 (pp. 309-10).

¹⁰⁰ *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, rec. R. Keydell, Berlin 1967; utilizzo per questo passo la traduzione offerta da P. Lamma, *Oriente e Occidente nell'opera storica di Agazia*, in Id., *Oriente e Occidente nell'Alto Medioevo. Studi storici sulle due civiltà*, Padova 1968, pp. 90-131 (pp. 97-8 n. 1): «I Franchi non sono nomadi, come molti barbari, ma usano in molte cose dell'ordine romano e delle stesse leggi e credono allo stesso modo per i contratti e le nozze e il culto divino. Sono tutti cristiani e ortodossi; hanno magistrati nelle città e sacerdoti; celebrano le feste come noi e, trattandosi di un popolo barbaro, mi sembrano molto ordinati e civili e non hanno nessuna differenza con noi, se non le vesti barbare e il linguaggio».

¹⁰¹ *Agathias, The Histories*, transl. (...) by J. D. Frendo, Berlin-New York 1975 ("Corpus Fontium Historiae Byzantinae", II A), p. 57: «(...) Not only do the present-day Persians think nothing of having intercourse with their sisters and nieces, but father lie with their own daughters and, horror of horrors, oh, the unnaturalness of it, sons with their mothers. That this particular abomination is a recent innovation is well illustrated by the following story» - cioè (§§ 2-3) la passione di Semiramide per il figlio, a cui segue (§ 4) il racconto dell'amore incestuoso di Parisati, moglie di Artaserse, per il figlio Dario. Per un commento (e una traduzione italiana) del passo cfr. C. Questa, *Il morto e la madre. Romei e Persiani nelle Storie di Agatia*, in «Lares», LV (1989), pp. 375-405 (pp. 386 sgg.). Cfr. *supra*, n. 96.

Il giudizio greco sui Parti coincide con quello dei Romani, per i quali questo popolo rappresenta il vero rappresentante della barbarie orientali, un *orbis alius*, immagine rovesciata della romanità [Dauge, *Barbare*, cit., pp. 134-5]; e il rifiuto si acuisce, naturalmente, a partire dal III sec., quando i Parti si rivelano i più pericolosi antagonisti dell'Impero sui confini orientali [Dauge, *Barbare*, cit., pp. 285-6]. Quanto all'equiparazione "Persiani = Parti" nella storiografia bizantina, cfr. Traina, *Priscus*, cit., p. 298 n.3: «[...] les Perses que Constance II allait combattre n'étaient que les Parthes masqués (Julien, *Peri basil.* II, 63a s.), qui jouaient aux Perses d'antan, mais qui, malgré leurs *paraphernalia*, n'étaient que des Barbares». Sinesio, *De regno* 15 sostiene la teoria secondo la quale i Barbari rappresentano una specie unica di esseri che si presenta ai confini dell'impero mutando ripetutamente nome - Parti, Geti, Unni, etc. -, e contraffacendo il loro aspetto per apparire sempre diversi; la confusione sulla identità delle popolazioni esterne ai confini imperiali è per altro ricorrente negli autori imperiali: cfr. il caso di Ovidio, nei testi dell'epoca dell'esilio pontico, descritto da Dauge, *Barbare*, cit., pp. 165-6.

¹⁰² Non intendo entrare nei complessi risvolti della questione delle Porte Caspie - la loro collocazione, il loro spostamento geografico al passo di Derbend (su cui cfr. *The Book of Ser Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East Translated and Edited, with Notes by Colonel Sir Henry Yule [...]*, third Edition, revised [...] by H. Cordier, London 1921, 2 voll. I, 53-7 e R. Hennig, *Terrae incognitae*, II Bd., Leiden, Brill 1937, pp. 158-73) -, né affrontare l'altro problema che riguarda il *pattern* apocalittico delle porte di Alessandro Magno, la definizione del momento temporale in cui esso prese forma. Basti qui ricordare che la leggenda delle Porte Caspie (le cui radici affondano nella narrazione storica delle spedizioni di Alessandro Magno [Graf, *Roma*, cit., pp. 520-2; E. Matelli, *Gli estremi confini orientali dell'impero di Alessandro*, in Sordi, *Confine*, cit., pp. 117-40, part. pp. 121-6]) era già formata all'epoca di Nerone, quando esse vennero identificate con il passo di Dariel, nel Caucaso centrale - «which cleaves the Caucasus a little west of the center between Tiflis and Vladikavkas» [Anderson, *Alexander*, cit., p. 16 e n. 2] -, «sole vie per le quali chi muove dalle pianure del Don e del Volga può avere accesso alla Persia (...)» [Graf, *Roma*, cit., p. 521]. Si veda Plinio, *nat. hist.* VI 40; la leggenda è quindi attestata in Flavio Giuseppe, *Bellum Judaicum* VII 7, 4, e nella sua traduzione-epitome del VI secolo del cd. Egesippo V 50: *Per idem tempus Alani, gens fera et diu ignota nostris, quod interiorum locorum difficultate et claustro portae ferratae, quam Magnus Alexander praerupti montis imposuit iugo, cum ceteris feris et indomitis introrsum gentibus cohibebantur, incolebant Scyticum Tanain finitimaque eius et Meotis paludes uelut quodam clausi carcere memorati ingenio regis, ut suas terras exercerent, alienas non incursarent. sed siue ob sterilitatem locorum, quod auari uotis agricolae sperata culturae non esponderet fecunditas, siue*

praedandi cupidine regem Hyrcanorum, qui locis praeerat, sollicitarunt, pretione an dissensione inter se gentium incertum, ut reserata porta eruptionis sibi copiam daret. quo inpenetrato infudere se genti Medorum (...) [Hegesippi qui dicitur *Historiae libri V*, ed. V. Vssani, pars prior, Vinbodonae-Lipsiae 1932 (CSEL 66)]. Si veda infine il passo della lettera LXXVII di Gerolamo.

Non è ben chiaro quando la leggenda delle Porte Ferree del Caspio si sia fusa con quella di Gog e Magog: secondo Anderson, *Alexander*, cit., p. 19, la valanga unna creò le condizioni favorevoli alla fusione; e non è ben chiarito, per problemi di datazione, il ruolo avuto dal romanzo di Alessandro dello pseudo Callistene Ω III 29 e Υ III 26a, versioni che contengono il *pattern* [Anderson, *Alexander*, cit., pp. 35-7]: «the latest studies of the Greek text of Pseudo-Callisthenes arrive at the opinion that the relevant sections are derived from Pseudo-Methodius [...]» [P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. by D. deF. Abrahamse, Berkeley-Los Angeles-London 1985, p. 189 n. 10], come ha sostenuto R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1954, pp. 148-9 (a cui rinvio per i necessari riferimenti bibliografici sulle edizioni), seguito da J. Trumpf, *Alexander, die Bersiler und die Brüste des Nordens*, in «Byzantinische Zeitschrift», LXIV (1971), pp. 326-8 (part. 328) (L'edizione di M. Centanni della redazione Ω , *Il romanzo di Alessandro*, Venezia 1988 [= Torino 1991] riprende il testo greco curato da H. van Thiel, *Leben und Taten Alexanders von Makedonien*, Darmstadt 1974, che espunge il cap. III 29, in quanto interpolato). Le prime attestazioni del *pattern* databili con sicurezza paiono essere un testo siriano composto nel 514-15 (edito da E. A.W. Budge, *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of Pseudo-Callisthenes*, Cambridge 1889, pp. 255-75 [testo], 144-61 [trad.]: sommario e larghi estratti in Anderson, *Alexander*, cit., pp. 21-4), da cui dipenderebbe il racconto del Corano (sura 18, 89) [Anderson, *Alexander*, cit., p. 28], e un'omelia metrica del poeta siriano Jacob di Sarug (m. 521), edita da Budge nella «Zeitschrift für Assyriologie», VI (1891), pp. 357-404 [Alexander, *Tradition*, cit., p. 190. Un'ottima sintesi della questione di C. Bologna in *Alessandro nel Medioevo occidentale*, a cura di P. Boitani, C. Bologna, A. Cipolla e M. Liborio, Milano 1997, pp. 613-20].

In ogni caso, lo pseudo Callistene «(...) sanzionò di fatto, almeno per la più gran parte dell'Occidente, l'idea che lo spazio rappresentato dal Mar Nero, dal Caucaso e dal Caspio fossero limiti invalicabili. (...) rimane il fatto di una dimensione e di un limite che finisce per essere un mito piuttosto che una realtà» [Manselli, *Gog*, cit. p. 498].

¹⁰³ Cito il testo da Anderson, *Alexander*, cit., pp. 16-7, che riprende l'edizione (per me irreperibile) di Th. J. Lamy, *Sancti Ephremi Syri Hymni et Sermones*, Malines 1889, III, pp. 194-200. La lacuna bibliografica non mi permette di stabilire se tale sermone sia il medesimo, traduzione latina di un originale siriano della fine del VI o dell'inizio del VII secolo, di cui si occupa Alexander, *Tradition*, cit., pp. 136-47, e che è stato edito (con risultati insoddisfacenti) da P. Caspary, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den letzten zwei Jahrhunderten des kirklichen Althertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania 1890, pp. 208-20 (*Eine Ephraem Syrus und Isidor von Sevilla beigelegte Predigt über die letzten Zeiten, den Antichristus und das Ende der Welt*), 429-72 (commento); posso solo osservare, avendo sott'occhio l'edizione Caspary, che i due testi (almeno per la parte edita da Anderson) sono affatto diversi, e la porzione citata da quest'ultimo è del tutto assente in Caspary; in questa edizione, nel quarto capitolo (p. 213) si osserva solo, a proposito delle genti che caleranno dal Nord, che esse sono (...) *horribiles nimis, profanissimae et coinquinatae, quae nec uiuis parcunt, nec mortuis (uiuos conterent, mortuos comedent), carnem morticinam edunt, sanguinem iumentorum bibunt, terram polluant, uniuersa contaminant, et qui resistere possit, non est.*

¹⁰⁴ Cfr. E. Sackur, *Sybillinische Texte und Forschungen*, Halle 1898, p. 57, R. Manselli, *La Lectura super Apocalypsim di Pietro da Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma 1955, pp. 22-3. Vd. Alexander, *Tradition*, cit., pp. 13, 60, che traduce in inglese (pp. 36-51) il testo siriano, conservato nel ms. Città del Vaticano, B.A.V., Vaticanus Syrus 58, cc. 118^v-136^f. Dopo gli studi di Istrin sulla redazione greca e quelli di Sackur, le informazioni sullo pseudo Metodio fanno riferimento al saggio di M. Kmosko, *Das Rätsel des PseudoMethodius*, in «Byzantion», VI (1931), pp. 273-96. La tradizione greca, e le sue quattro redazioni, è stata studiata nell'edizione critica di A. Lolos, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodios*, Meisenheim am Glan 1975; il testo latino si cita nell'edizione Sackur. Dallo pseudo Metodio dipende, secondo Anderson, *Alexander*, cit., p. 48, l'interpolazione C (successiva alla metà del XII sec.) della *Lettera del prete Gianni*, prosa latina redatta tra 1150 e 1160: *Habemus alias gentes, quae solummodo vescuntur carnibus tam hominum quam brutorum animalium et abortivorum, quae numquam timenyt mori. Et cum ex his aliquis moritur, tam parentes eius quam extranei avidissime comedunt eum, dicentes: «Sacratissimum est humanam carnem manducare». Nomina quarum sunt haec: Gog et Magog (...)* (cito i §§ 15-6 dall'ed. *La lettera del prete Gianni*, a c. di G. Zaganelli, Parma 1990, p. 54, che riprende il testo procurato da F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, in «Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Kgl.-Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften», VII [1879], pp. 827-1030 [909-24]).

¹⁰⁵ «Il brano dello *Pseudo-Methodio* lo ritroviamo, quasi alla lettera, nel capitolo della *Cronaca di Nestore* [*Chronique dite de Nestor*, traduite sur le texte slavon-russe avec introduction et commentaire par L.Leger, Paris 1884] dedicato ai popoli impuri, che pure, citando espressamente la fonte, lo riferisce al popolo incontrato da Alessandro Magno nell'Oriente estremo (cap. LXXX)» [De Anna *Il Mito del Nord*, cit., pp. 157-8].

¹⁰⁶ Cioè gli Arabi: non va dimenticato che le *Revelationes* siriane furono scritte mentre la Siria veniva invasa dagli Arabi. E non è probabilmente per una curiosa coincidenza che la traduzione latina sia stata elaborata nel Sud della Francia mentre, nel 711, la Spagna è invasa dagli Arabi e tra il 717 e il 725 medesima sorte tocca alla Settimania (Roussillon e Languedoc) [Musset, *Invasions*, cit., pp. 148-50; *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, a cura di C. Carozzi e H. Taviani-Carozzi, Paris 1982, p. 181]. Cfr. il testo siriano, c. 134^v [Alexander, *Tradition*, cit., pp. 49-50]: «During that <period of> peace the Gates of the North will be opened and those hosts of nations will come forth who were imprisoned there, and the earth will shake before them. And men will be frightened, and they will flee and will hide in mountains and in caves and in tombs, and they will die from fear and from hunger, and there is none to bury them. And they will be devoured before their fathers when they see them because those nations that will come forth from the North eat the flesh of men and drink the blood of animals and eat the creeping things of the earth and mice and snakes and scorpions and all the unclean reptiles that creep on earth and the bodies of unclean animals and the abortions of sheep. And they slaughter children and will give <their flesh> to their mothers and force them to eat the bodies of their sons. And they eat dead dogs and kittens and every <kind of> uncleanness and they ravage the earth and there is none who can stand before them.»

¹⁰⁷ L'originario testo greco della Sibilla, conservato sul monte Athos, rimonderebbe all'epoca di Teodosio I (378-90); si fa qui riferimento alla versione latina le cui interpolazioni sembrano l'esito di una revisione compiuta in Italia settentrionale nell'XI secolo [Sackur *Sybill. Texte*, cit., pp. 115-77; Manselli, *Lectura*, cit., pp. 30-1; Carozzi e Taviani-Carozzi, *Terreurs*, cit., pp. 195-9]. Cito dall'ed. Sackur, *Sybill. Texte*, pp. 177-87.

Sul testo greco cfr., intanto, S.G.Mercati, *È stato trovato il testo greco della Sibilla Tiburtina*, in *Μετὰ τὴν ἑξῆς ἰστορίαν. Mélanges Henri Grégoire*, Bruxelles 1949, vol. I, pp. 473-81 (part. p. 478); quindi l'edizione di P.J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sybil in Greek Dress*, Washington 1967: con lui concorda Momigliano, *Profezia*, cit., p. 112, sul fatto che «Il testo greco non è il testo originale dei testi tiburtini latini, ma una versione ampliata, redatta probabilmente intorno al 502. Mercati aveva tuttavia visto con sostanziale giustezza, nel testo greco dell'Athos, il modello dei testi latini.»

¹⁰⁸ La citazione è ripresa, in modo praticamente letterale, da Goffredo di Viterbo, *Pantheon*, part. XVI 24 (Goffredo omette *indus*, e sostituisce i nomi dei popoli con *Goth* e *Magoth*).

¹⁰⁹ Bibliografia in De Anna, *Mito del Nord*, cit., p. 65 n. 43, e in Moretti, *Antipodi*, cit., pp. 85-6, 158 n. 19. La datazione proposta è quella del suo editore, O. Prinz (pp. 44-53), sulla quale concorda anche V. Peri, *La Cosmographia dell'Anonimo di Histria e il suo compendio dell'VIII secolo*, in *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, a cura di R. Avesani et al., Roma 1984, vol. II, pp. 503-58 (p. 517: tra il 740 e il 764/84 ca.); in questo per molti versi notevole studio (che informa ottimamente sulla letteratura precedente, a cominciare dal saggio di Löwe del 1951, che attribuisce la *Cosmographia* all'irlandese vescovo di Salisburgo Virgilio [† 784], e ne fa una sorta di parodia cosmologica), Peri sostiene che il testo, nella forma pervenutaci, sarebbe l'epitome, prodotta da un Gerolamo, di un testo geografico pagano del IV-V sec., opera di un ignoto *aethicus* (cioè *philosophus*, "scienziato"), probabilmente un esploratore-mercante oltre il Caspio; il medesimo testo sarebbe la fonte di alcuni passi delle *Etymologiae*. L'ipotesi di Peri è stata contestata, «mit soliden Begründungen» (Prinz, p. 8), da P. Gautier-Dalché, *Du nouveau sur Aethicus Ister?*, in «Journal des Savants», 1984, pp. 175-86, che nega che Isidoro abbia fatto uso della versione originaria del testo, e ritiene che l'*Histria* di cui si parla è la regione coincidente con l'Istria e il bacino balcanico degli affluenti di destra del Danubio (Drava e Sava). In ogni caso, pare caduta l'ipotesi di una parodia, e si propende a considerare la *Cosmographia* come un vero trattato geografico.

Utilizzo l'edizione *Die Cosmographie des Aethicus*, ed. O. Prinz, München 1993, pp. 120, rr. 1-10 e 121, rr. 14-7 [= cap. 32 dell'ed. *Cosmographia Aethici Istrici ab Hieronymo ex Graeco in latinum Breviarium redactam* ed. H. Wuttke, Lipsiae 1853, p. 18].

¹¹⁰ Dall'opera dell'*Aethicus* dipendono alcuni cartigli nella mappa di Heresford e in quella di Erbstorff (XIII sec. ex.), che spostano le Porte di ferro nel Nord estremo, dopo aver trasformato il Caspio in un mare aperto, braccio dell'Oceano settentrionale. Cfr. Anderson, *Alexander*, cit., p. 88.

¹¹¹ Odonis *Collationes* II 37, in *PL CXXXIII* (1881), col. 584B (cit. in Fried, *Attesa*, cit., p. 57 n. 65).

¹¹² Passo quindi citato da Goffredo di Viterbo, *Pantheon*, part. XVI 24: [...] *frater cum sorore commiscebitur, et multa nefanda hominum erunt in terra. Senes cum [iunioribus] virginibus cubabunt, et sacerdotes mali cum deceptis puellis. Episcopi malefactorum sectatores erunt, et fiet effusio sanguinis in terra, et templa sanctorum pollutent. Et erunt in populo fornicationes et immunditie et sodomiticum scelus [...]*.

¹¹³ Adso Dervensis, *De Ortu et tempore Antichristi*, ed. D. Verhelst, Turnholti 1976 (CC, Cont. med. 45).

¹¹⁴ Il primo a riferire la leggenda è Giordane, *Getica* XXIV 121-2: *Filimer rex Gothorum et Gadarici magni filius qui post egressu Scandzae insulae iam quinto loco tenens principatum Getarum, qui et terras Scythicas cum sua gente introisset superius a nobis dictum est, repperit in populo suo quasdam magas mulieres, quas patrio sermone Haliurunnas is ipse cognominat, easque habens suspectas de medio sui proturbat longeque ab exercitu suo fugatas in solitudinem coegit errare. quas spiritus inmundi per herimum vagantes dum vidissent et eorum complexibus in coitu miscuissent, genus hoc ferocissimum ediderunt, quod fuit primum inter paludes, minutum tetrum atque exile quasi hominum genus.* Il *De origine actibusque Getarum*, o *Getica* (551) è opera che si basa sull'omonima e perduta opera di Cassiodoro e ricorre frequentemente a Prisco di Pane, al quale deve tutte le informazioni sugli Unni. Cfr. von Falkenhausen, *Storiografia*, cit., p. 304, che ritiene l'opera scritta a Bisanzio, contro il parere di N. Cilento, *La storiografia nell'età barbarica. Fonti occidentali sui Barbari in Italia*, in *Barbaritas*, cit., pp. 317-50, part. p. 328, che pensa a una stesura nella biblioteca calabra di Vivarium.

La leggenda è ripresa da Viduchindo di Corvey (ca. 925-ca. 980), i cui *Rerum gestarum saxonicarum libri tres*, composti quando Ottone I era ancora vivo, sono la nostra fonte principale per quanto riguarda le incursioni ungheresi in terra tedesca [Fasoli, *Unni*, cit. pp. 35-6] (cito da Widukindi *Res gestae saxonicae*, ed. D. G. Waitz, in *MGH, SS* t. III, Hannoverae 1839, pp. 409-67); I 18: *Avares autem, ut quidam putant, reliquiae erant Hunorum. Huius egressi sunt de Gothis, Gothi autem de insula, ut Iordanis narrat, nomine Sulza egressi sunt. A proprio autem duce, nomine Gotha, Gothi appellati sunt. Coram quo cum quaedam mulieres in exercitu suo rerum veneficarum arguerentur, requisitae sunt et inventae culpabiles. Quarum cum esset multitudo, a merita quidem poena abstinuit, ab exercitu tamen omnes eiecit. Eiectae autem silvarum proximam petierunt; quae cum mari cingeretur et Meoticis paludibus, inde exeundi aditus non patebat. Praegnantem autem iam quaedam ex illis ibidem partum ediderunt. A quibus cum alii atque alii nascerentur, facta est gens valida; ferarumque more viventes, inculti et indomiti, facti sunt venatores acerrimi. (...).* Cfr. infine Ottone di Frisinga, *Chronicon* IV 16: [...] *Hunorum gens horribilis, tamquam ex incubis et meretricibus, ut Iordanes refert, originem trahens, ducatu cervae de Maeotidis paludibus egressa (...).*

¹¹⁵ Il testo delle tre versioni del *Larspell*, o *Sermo lupi ad Anglos* in D. Bethurum (ed.), *The Homilies of Wulfstan*, Oxford 1957, pp. 255-75. Sui caratteri del volgarizzamento antico-inglese cfr. R. Emerson, *From Epistola to Sermo. The Old English Version of Adso's Libellus de Antichristo*, in «Journal of English and Germanic Philology», LXXXII (1983), pp. 1-10 [non consultato: cit. in Fried, *Attesa*, cit., pp. 50-1 n. 43].

¹¹⁶ Si veda a titolo di esempio Ippolito (prima metà del III sec.), *Benedictiones Iacobi* XXIII: le parole della Scrittura «stanno a significare che [l'Anticristo] tenterà coloro che annunciano la via della verità e della salvezza». Testo greco (secondo l'edizione di M. Brière, L. Mariès, B.-Ch. Mercier, *Hyppolite de Rome: Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, in *Patrologia Orientalis* XXVII, Paris 1954, pp. I-XXX 1-274 [pp. 90-2]) e traduzione in *Testi sull'Anticristo. Secolo III*, a cura di F. Saffroni, Firenze 1992, pp. 50-4 (p. 53).

¹¹⁷ Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, testo a c. di S. Impellizzeri, commento di U. Criscuolo, trad. di S. Ronchey, Milano 1984, 2 voll.: «[...] si annidano come serpenti in profonde forre e burroni scoscesi, che fanno vece per loro di opere fortificate» (II, p. 267). Per l'identificazione cfr. II, p. 439 n. 210.

¹¹⁸ *MGH, SS* t. XXV, Hannoverae 1880, p. 868 [cit. in Fasoli, *Incursioni*, cit., p. 57].

¹¹⁹ Sottolinerei la stretta somiglianza che, in termini funzionali, lega le Porte Ferree e la Grande Muraglia (della quale «(...) nulla può esservi di più statico, concettualmente (...)»): confine di tipo radicalmente esclusivo, concepita dalla dottrina statuale cinese come «linea di demarcazione assoluta» [Lattimore, *Frontiera*, cit., pp. 416, 68] tra civiltà e nomadismo. Naturalmente va misurato lo scarto tra enunciati ideologici e situazioni di fatto: nella realtà storica, la zona immediatamente adiacente alla Muraglia presentava tutti caratteri del *boundary* marginale, in cui popolazioni cinesi e popolazioni nomadi convivevano mescolando abitudini di vita, in una perenne mancanza di stabilizzazione sociale (O. LATTIMORE, «Le origini della Grande Muraglia Cinese: il

concetto di frontiera nella teoria e nella pratica» [1937], in Lattimore, *Frontiera*, cit., pp. 49-73, part. p. 68). Per la situazione (per molti versi affine) del *limes* imperiale cfr. Traina, *Priscus*, cit., Dauge, *Barbare*, cit., p. 216, e le osservazioni di A. Giardina nel commento (p. 103) al cap. 20 (*De limitum munitioibus*) dell'anonimo (IV sec.) *De rebus bellicis* (*Le cose della guerra*, a c. di A.G., Milano 1989).

¹²⁰ G.P. Caprettini, *Valenze mitiche e funzioni narrative. La "porta" e la logica del racconto nel Satyricon*, in «Strumenti Critici», X (1976), pp. 183-219 (p. 183).

¹²¹ Inesattezza che A. Lippold (ed. cit. *supra*, in n. 82) spiega così (nota a *inaccessis... montibus*, p. 509): «diversamente da quanto dice Orosio, nel 375, o qualche anno prima, gli Unni non irrupero da un paese circondato da monti, ma dalle pianure comprese tra il Volga e il Don. Orosio forse potrebbe aver avuto di fronte una notizia analoga a quella riportata da Ammiano XXXI 2,13 a proposito dei Nervi, un gruppo degli Alani. [...]». Alla stessa leggenda fa riferimento lo storico greco Procopio (m. 559/62) nel *Bellum persicum* I 10 (vd. la trad. it. di M. Craveri, *Procopio, Le guerre. Persiana - vandalica - gotica*, Torino 1977, p. 30). Ripresa letterale di Orosio in Gervasio di Tilbury, *Otia imperialia* II 16: *Tunc quoque gens Hunnorum diu inaccessibleis seclusa montibus, repentina rabie percita, exarsit in Gothos: eosque sparsim conturbatos, ab antiquis sedibus expulit* [in *Scriptores rerum brunsvicensium*, cura G.G. Leibniti, Hanoverae 1707, pp. 927-31, p. 929].

¹²² Viduchindo: *Victi autem a magno Karolo et trans Danubium pulsati ac ingenti vallo circumclusi, prohibiti sunt a consueta gentium depopulatione. Imperante autem Arnulfo, destructum est opus, et via eis nocendi patefacta* (...). Liutprando: *Arnulfus interea, earum quae sub arcuro sunt gentium rex fortissimus, cum Centebaldum Maravanorum ducem, quem supra memoravimus, sibi viriliter repugnantem debellare nequiret, depulsis his, pro dolor, munitissimis interpositionibus, quas vulgo clausas nominari praediximus, Hungariorum gentem, cupidam, audacem, omnipotentis Dei ignaram* (...).

¹²³ F. Pfister, *Die Historia de preliis und das Alexanderepos des Quilichinus*, in «Münchener Museum», I (1912), pp. 249-301, part. pp. 285-301: 288-90 per le (pochissime) informazioni a nostra disposizione sull'autore, la tradizione manoscritta della sua opera, e il trattamento delle fonti, pp. 294-5 per l'edizione dell'episodio delle Porte Caspie (294 per la mia citazione). (Tutta la mia gratitudine a Francesca Mencacci che mi ha celermente procurato una fotocopia dell'articolo). Non ho potuto reperire la più recente ed. a cura di W. Kirsch, *Quilichinus de Spoleto, Historia Alexandri Magni*, Skopje 1971.

¹²⁴ Tradizionalmente si attribuiscono a questo domenicano ungherese due viaggi in territorio russo, alla ricerca del mitico ramo dell'etnia ungherese non migrato in Europa [Olschki, *Asia*, cit., pp. 53-4; Vásáry, *Hungarians*, cit., p. 237]. Il primo viaggio sarebbe avvenuto tra 1235 e giugno 1236: secondo la relazione, stesa dal domenicano fra' Riccardo (*De facto Ungariae magna*) e trascritta nel romano *Liber Censuum*, Giuliano raggiunse il territorio dei Bashkiri (*Magna Hungaria*) nel bacino del Volga, trovandovi una popolazione di lingua simile alla sua: (...) *invenit enim eos iuxta flumen magnum Ethyl; qui eo viso, et quod esset ungarus christianus, intellectu, in adventu ipsius non modicum sunt gavisati, circumducentes eum per domos et villas, et de rege et regno Ungarorum christianorum fratrum ipsorum fideliter perquirentes, et quecumque volebat, tam de fide quam de aliis eis proponere, diligentissime audiebant, quia omino habent Ungaricum ydiuma, et intellegebant eum, et ipse eos. Pagani sunt, nullam Dei habentes notitiam, sed nec ydola venerantur, sed sicut bestia vivunt, terras non colunt, carnes equinas, lupinas et huiusmodi comedunt; lac equinum et sanguinem bibunt. In equis et armis habundant, et strenuissimi sunt in bellis. Sciunt enim per relationes antiquorum, quod isti Ungari ab ipsis descenderant, sed ubi essent ignorant* (...) (L. Benfedy, *Fontes authentici itineris Fr. Iuliani illustrantes (1236-28)*, in «Archivum Europae Centro-orientalis», II (1937), pp. 1 sgg., p. 24, cit. da Balázs, *Popoli uralici*, cit., pp. 23-4). Un secondo viaggio si interruppe, alla fine dell'estate 1237, a Susdal, dove Giuliano fu informato delle devastazioni tartare nel bacino del Volga; egli ne raccontò gli eventi nella lettera-relazione al vescovo di Perugia (*Epistola de vita Tartarorum*) [Balázs *Popoli uralici*, cit., pp. 25-6]; da tale epistola provengono le prime notizie sui Tartari in Occidente. Ma secondo D. Sinor (*Un voyageur au treizième siècle: Julien de Hongrie*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XIV [1952], pp. 589-602 [part. pp. 595-6], e *The Outlines of Hungarian Prehistory*, in «Cahiers d'histoire mondiale», IV [1958], pp. 513-40 [part. 533-5]) il primo viaggio non è mai avvenuto, e l'incontro tra Giuliano e gli eredi bashkiri degli antenati degli Ungari europei è un'invenzione di fra' Riccardo. Del resto, l'esistenza della *Magna Hungaria* (o *Hungaria maior*) è invenzione letteraria che risponde a uno schema, abituale nella storiografia medievale, che attribuisce ai popoli nomadi un'origo geografica e un territorio di definitivo stanziamento, e che trova in Isidoro, *etym.* XIV 3, 35, la sua definizione concettuale [Vásáry, *Hungarians*, cit., pp. 230-1]; la prima esplicita citazione di due Ungherie è in Goffredo di Viterbo *Memoria seculorum* (1185): *Ungarorum regna duo esse legimus, unum antiquum apud*

*Meotidas paludes in finibus Asiae et Europe, et alterum quasi novum a primo rege in Pannonia derivatur, quam Pannoniam nonnulli novam Ungariam vocant. Ungari etiam Huni sunt appellati. Sub quorum viribus Atili et Tolila [sic] quondam regnates multa regna in Italia et in Galliis desolaverunt. [MGH, SS. XXII, Hannoverae 1872, p. 102, cit. da Vásáry, Hungarians, cit., pp. 228-9]. Si veda inoltre Bartolomeo Anglico (1230 ca.), De proprietatibus rerum XV 116, Pannonia Europe est provincia, que ab Hunis quondam occupata, ab eodem populo Ungaria vulgariter est vocata. Que duplex est secundum Orosium, major scilicet et minor. Major quidem est in ulteriori Scythia ultra Meotides paludes constituta, a qua Huni venationis gratia primitus exeuntes et per longissima paludum et terrarum spatia et cervorum et bestiarum vestigia insequentes tandem solum Pannonie invenerunt. Qui reversi ad propria collecto in Pannoniam redierunt et expulsis incolis a primeva sua origine nomen agmine genti et patrie indiderunt, ut narrat Herodotus (A. Schönbach, Des Bartholomaeus Anglicus Beschreibung Deutschlands gegen 1240, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», XXVII [1906], pp. 54-90 [pp. 74-5], cit. da Vásáry, Hungarians, cit., pp. 231-2 e nn. 38-9). Il modello rimase vitale per tutto il Quattrocento: Enea Silvio Piccolomini (1405-64) ripete nella *Cosmographia* 29, *De Asiaticis, Scythis, et eorum ferocitate [...]* (1458, ed. princ. 1503) l'etimo scitico delle popolazioni ungare, e sottolinea la parentela degli *Asiatici Hungari* con gli Ungari europei. Tale notizia, da lui attribuita a un monaco veronese non identificato, fu poi ripetuta nei *Commentarii* [Balázs, *Popoli uralici*, cit., pp. 29-30].*

¹²⁵ «I Tartari non rientrano in realtà a pieno diritto nello schema settentrionale che stiamo qui delineando, ma anch'essi, come nel caso degli Unni e degli Ungari, furono messi in relazione con la Scizia» [De Anna, *Mito del Nord*, cit., p. 85]. L'equivalenza "Tartari = Sciti" si mantiene negli scritti del viaggiatore quattrocentesco Nicolò de' Conti, e in quelli (1557) dell'ambasciatore veneziano Marco Foscarino: un'equivalenza fondata su nomadismo e vita in climi freddi, in cui si rintraccia il persistere del modello etnografico greco-latino [De Anna, *Mito del Nord*, cit., pp. 85-6]. Dopo il 1240 l'identificazione "Gog e Magog = Mongoli" nel contesto della leggenda delle Porte Ferree, è corrente: al regesto di Anderson, *Alexander*, cit., pp. 14, 67, si possono aggiungere Tommaso di Spalato, *Historia pontificum Salonitanorum et Spalatinorum* c. 28 (ed. G. Waitz, *MGH, SS t. XXIX*, Hannoverae 1892, p. 591), *Tunc litterati viri, vetheres scrutantes scripturas, conciebant maxime ex dictis Methodis martiris has fore illas gentes que precedere debent Antichristi adventum* e la lettera del landgravio Enrico di Turingia a Enrico di Brabante sui Tartari (1241: cit. da Matteo di Parigi, *Ex cronicis maioribus*, *MGH, SS t. XXVIII*, Hannoverae 1888, p. 207, rr. 25-7), *unde credimus ipsos esse gladium furoris Domini propter peccata populi christiani, teste beato Metodo, qui ipsos Tartaros vocat Ysmaelites et onagros [...]* citati in Sackur, *Sybill. Texte*, cit., pp. 5-6 n. 3, e un altro passo, relativo al 1240, dalla *Chronica Maiora* di Matteo di Parigi, non citato nella scelta antologica dei *MGH*, ma ripreso dall'ed. Luard, IV (1877), pp. 77-8 da U. Monneret de Villard, *Il libro delle peregrinazioni nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*, Roma 1948, p. 55: *quos [isti Barbari] etiam Alexander Macedo primo conatus est includere in praeruptis montibus Caspiorum molaribus bituminatis. Quos opus cum videret humanos labores excedere, invocavit auxilium Dei Israel; et coierunt cacumina montium ad invicem, et factus est locus inaccessibilis et inmeabilis*, e quindi da G. R. Cardona nell'«Indice ragionato» a Marco Polo, *Milione. Versione toscana del Trecento*, ed. critica a c. di V. Bertolucci Pizzorusso, Milano 1975, p. 538 s.v. *Alessandro* (nel cap. 22,7, in "Giorgiana" [p. 31], Polo identificava il luogo delle Porte, osservando che *E questo è lo luogo che dice lo libro d'Alessandro, che dice che rinchiuse li Tartari dentro da le montagne; ma egli non furono Tartari, ma furo una gente ch'anno nome Cuma[n]i e altri generazioni assai, ché Tartari nonn-erano a quello tempo*).

¹²⁶ Su questo tema, che conta ormai una letteratura secolare e sterminata, mi limiterei a rinviare a: (Edipo) J.-P. Vernant, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re* (1970), tr.it. in J.-P. V. e P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1975, pp. 88-120; M. Bettini, *Lettura divinatoria di un incesto (Seneca, Oed. 366 ss.)*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», XII (1984), pp. 144 sgg.; (Medioevo e romanzo arturiano) E. Archibald, *Incest in Mediaeval Literature and Society*, in «Forum for Modern Language Studies», XXV (1989), pp. 1.-15, e *Arthur and Mordred. Variations on an Incest Theme*, in «Arthurian Literature», IX (1989), pp. 1-27; P. Gracia, *La prehistoria del Tristan en prose*, in «Romania», CXI (1990), pp. 285-98 e *Variaciones sobre un tema mítico: Edipo en la Demanda do Santo Graal*, in «Cultura neolatina», LIII (1993), pp. 197-214; C. Lévi-Strauss, *De Chrétien de Troyes à Richard Wagner*, in Id., *Le regard éloigné*, Paris 1983, pp. 301-24.

¹²⁷ Per i termini e gli sviluppi del conflitto rinvio a G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris 1981, J. Goody, *Famiglia e matrimonio in Europa* (1983), trad. it. Milano 1984 (a cui si accompagni A. Guerreau-Jalabert, *La parenté dans l'Europe médiévale et moderne: à propos d'une synthèse récente*, in «L'Homme», XXIX [1989], pp. 69-93), J.E. Ruiz-Domenec, *La memoria dei feudali* (1984), trad. it. Napoli 1993.

¹²⁸ H. Suchier (hrsg.), *Oeuvres poétiques de Philippe de Remi*, Paris 1884 (“Société des Anciens Textes Français”), t. I. Per una sommaria analisi e l’indicazione della letteratura mi permetto di rinviare all’appendice del mio volume citato in nota 2, part. pp. 112-3 e 134 nota 32.

¹²⁹ «[...] la prima descrizione diretta e autentica dell’Asia [...]» la definisce Olschki, *Asia*, cit., p. 61; «(...) per quell’epoca un vero modello del genere: sobria, penetrante ed accurata, con notazioni acute sui costumi, sulle istituzioni e sulle strutture sociali dei mongoli»: così nell’introduzione (p. 37) all’edizione da cui si cita il testo di Pian del Carmine: *Storia dei Mongoli*, a c. di P. Daffinà, C. Leonardi, M.C. Lungarotti, E. Menestò, L. Petech, Spoleto 1989.

¹³⁰ Cfr. M. Bettini, *Il divieto fino al “sesto grado” incluso nel matrimonio romano*, in «Athenaeum», LXVI (1988), pp. 69-98, part. pp. 89 sgg.; Bettini ha ripreso il tema, e la discussione del passo di Agostino, in *E tolgono per moglie la cugina*, postfazione (pp. 244-65) a J. G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law* (1918), (trad. it. del vol. II, pt. II, cap. 6: *Matrimonio e parentela*, Milano 1991).

¹³¹ Cito dall’edizione *Sinica Franciscana I. Itinera et relationes Fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, coll. (...) et adn. P. A. Van den Wyngaert O.F.M., ad Claras Aquas 1929, pp. 145-332 (pp. 183-5).