

Il fantastico nel Medioevo di area germanica

Atti del XXXI Convegno
dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica
(Bari, 25-27 maggio 2011)

*a cura di Lucia Sinisi
con la collaborazione di Angelo Nichilo*

OFF PRINT



EDIPUGLIA

L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

MARINA BUZZONI

DA HELIÐHELM A TARENKAPPE E OLTRE:
INTERSEZIONI LINGUISTICO-CULTURALI
E RIFUNZIONALIZZAZIONI DI UN TEMA DEL FANTASTICO

The opinion that the Heliand (l. 5452a) has the earliest instance of the “invisibility cape” or Tarnkappe, used by Siegfried in the Nibelungenlied, is widely shared among scholars. In the Old Saxon poem the “magic helmet” (heliðhelm) is being worn by Satan to conceal his identity. In fact, he has come from hell in order to prevent the salvation of the world by opposing the crucifixion of Christ. In this essay I will argue that the interpretation of heliðhelm within a historical and religious context allows to shed new light onto a topic too often considered only through the filter of Germanic magic. A thorough linguistic analysis, which takes into account the cognate terms in various Germanic languages, will be provided, thus showing that the global meaning retrieval process is based on synchronic, rather than diachronic mechanisms. The historical reconstruction of “reference” (Bedeutung) becomes a crucial step towards a better understanding of “sense” (Sinn).

La fitta 65 di *Heliand* riporta l’episodio in cui Satana cerca di impedire il compiersi della volontà del Padre in merito al supplizio di Cristo, manifestandosi alla moglie di Pilato al fine di indurla a intercedere per la liberazione del figlio di Dio. Se fosse riuscito nel suo intento, Satana avrebbe così vanificato la possibilità di salvezza del genere umano dalla morte eterna dell’inferno¹.

Heliand LXV, vv. 5435-5440a:

That uuas Satanase sêr an muode,
tulgo harm an is hugie: uuelda is helpan thuo,
that im liudio barn lif ne binâmin,
ne quelidin an crûcie, **ac hie uuelda, that hie quic libdi,**

¹ Ove non diversamente segnalato, le citazioni dal testo di *Heliand* sono tratte dall’edizione a cura di Burkhard Taeger, *Heliand und Genesis*, herausgegeben von Otto Behaghel, 10., überarbeitete Auflage, Tübingen 1996 [= Altdutsche Textbibliothek, 4].

**te thiu that firio barn fernes ne uuurðin,
sundiono sicura.**

Nel presentarsi alla moglie di Pilato², Satana lo fa *an dages liohte* “alla luce del giorno” (v. 5450b), ma *an heliðhelme bihelid* (v. 5452a), espressione tradizionalmente intesa come “(nascosto) dall’elmo dell’invisibilità”³ e così resa nei glossari di uso più comune, nonché nelle traduzioni moderne della messiadie sassone⁴.

Héliand LXV, vv. 5449b-5452a

That uuif uuarð thuo an forah-ton,
suïdo an sorogon, thuo iru thiu gisiuni quâmun
thuru thes dernien *dâd* an dages liohte,
an heliðhelme bihelid.

Il composto *heliðhelm* trova esatta corrispondenza nell’ags. *hæleðhelm*, un *hapax* che ricorre al v. 444 della *Genesi B*. Secondo alcuni critici tale forma rappresenterebbe una resa fedele del modello antico sassone, relativamente a questi versi andato perduto⁵. Nel passo in questione della *Genesi B* è un emissario di Satana – il quale è costretto all’immobilità poiché incatenato – ad indossare un *hæleðhelm* per prepararsi alla lotta contro Dio, facendosi strumento dell’inganno perpetrato nei confronti di Adamo ed Eva⁶:

² Fra i Vangeli canonici soltanto Matteo cita la moglie di Pilato, il cui nome (attribuitole dalla tradizione successiva) è quello di ‘Claudia Proc(u)la’. Secondo il vangelo di Matteo la moglie di Pilato inviò un messaggio al marito chiedendogli di non condannare Gesù a morte: “Mentre egli sedeva in tribunale, sua moglie gli mandò a dire: Non avere a che fare con quel giusto, perché oggi, in sogno, sono stata molto turbata per causa sua” (*Matteo 27*, 19). Analoga richiesta è presente nel testo apocrifto noto come *Vangelo di Nicodemo* (II.1): “Non aver nulla a che fare con questo uomo giusto, perché stanotte ho sofferto molto a cagione di lui”. Procla è citata per nome anche in altre opere apocrife, per esempio nella *Paradosis di Pilato* e nella *Lettera di Pilato a Erode*; in quest’ultima, viene interrogata direttamente da Cristo risorto: “E tu donna [= Procla] non hai forse inviato su di me un messaggio a tuo marito?”. In *Héliand* è presente un diverso contesto allegorico e dottrinale, sottolineato dall’omissione del sogno “vero” di Procla come accesso privilegiato al divino e dalla sua reinterpretazione come “visione ingannevole, indotta da Satana”. Sui Vangeli apocrifi vd. *I Vangeli apocrifi*, a cura di Marcello Craveri, Torino 1969 e 1990. Sulla nozione di sogno “vero/falso” vd. Jacques Le Goff, *L’immaginario medievale*, Roma/Bari 1999 [ed. orig. 1985], in particolare cap. VIII.

³ Frederick Klaeber, “Zur jüngerer Genesis”, *Anglia* 49 (1925), pp. 361-375, a p. 371; Ute Schwab, “Ansätze zu einer Interpretation der altsächsischen Genesisdichtung”, *AION-Sez. germ.* 18 (1975), pp. 7-88, a p. 35.

⁴ Murphy traduce “hidden by a magic helmet”, utilizzando, in modo non neutro, l’aggettivo “magico” e indicando nella nota 283 che “Satan is using a *heliðhelm* ‘concealing helmet’ to remain invisible” (G. Ronald Murphy, *The Heliand. The Saxon Gospel*, Oxford 1992, p. 180).

⁵ Timmer ipotizza, ad esempio, che ags. *hæleðhelm* sia una “trascrizione fonologica” (*phonological transcription*) dell’as. *heliðhelm* (Benno J. Timmer, *The Later Genesis*, Oxford 1948, pp. 23-24).

⁶ Testo tratto da Taeger, *Heliand ...*, p. 228. Si noti che al v. 444 *asette and þone ful* rappresenta un’interpolazione editoriale. Sulla resa di as. *heliðhelm*, ags. *hæleðhelm* come “elmo dell’invisibilità” – con collegamento al tema della magia e del fantastico – si veda Friedrich Klaeber, *The Later Genesis*, Heidelberg 1913, p. 51; Klaeber, “Zur Jungeren Genesis”, p. 371; Theodor Braasch, *Vollständiges*

Genesis B, vv. 442-445a

Angan hine þa gyrwan godes andsaca,
 fus on frætwwum (hæfde fæcne hyge);
hæleðhelm on heafod asette and þone ful hearde geband,
 spenn mid spangum;

Al v. 45a del secondo dei tre testi che compongono il *Fisiologo* anglosassone, la *Balena*, ricorre un composto formalmente molto simile a *hæleðhelm* e dal significato apparentemente identico. Si tratta di *heolophelm*, che trova corrispondenza in aat. *helôthelm*, *helanthelm*⁷, usato con riferimento al diavolo, del quale si dice che, coperto da tale oggetto, sprofonda all'inferno insieme con i peccatori che trascina con sé (*heolophelme bipeaht*, *helle seceð*)⁸:

Balena, vv. 44b-49

mid þam he færinga,
heolophelme bipeaht, helle seceð,
 goda geasne, grundleasne wylm
 under mistglome, swa se micla hwæl
 se þe bisenceð sælþende
 eorlas and yðmearas.

Nelle fonti anglosassoni, è proprio il formante *heolop-* (e non *hæleð-*) a essere pro-

Wörterbuch zur sog. Caedmonischen Genesis, Heidelberg 1933, p. 59; Charles W. Kennedy, *The Caedmon Poems*, London 1916, p. 21; Wolfgang Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig 1895, p. 135; May Lansfield Keller, *The Anglo-Saxon Weapon Names treated archaeologically and etymologically*, Heidelberg 1906, p. 251; Richard Jente, *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz*, Heidelberg 1921, p. 313; Ernst A. Philippson, *Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen*, Leipzig 1929, p. 215. Si vedano anche Rosemary E. Woolf, "The Devil in Old English Poetry", *Review of English Studies* n.s. 4 (1953), pp. 3-4; Roland Zanni, *Heliand, Genesis und das Altenglische*, Berlin 1980, pp. 69-70. Doane rende il composto con "helmet of deceit", senza però giustificare la sua scelta (Alger N. Doane, *The Saxon Genesis. An Edition of the West Saxon Genesis B and the Old Saxon Vatican Genesis*, Madison 1991, pp. 277-278).

⁷ Il primo termine del composto sarebbe da ricondurre al participio preterito del verbo debole **helōn* per le forme del germanico occidentale (as. *helið-*, ags. *heolop-*, aat. *helôt-*), e del verbo debole **huljan* per il norreno (aisl. *huliðshjalmr*, con variante *hulinshjalmr*). In entrambi i verbi è riconoscibile la radice germ. **hel-* < i.e. KEL- "celare, nascondere". (H. Falk / A. Torp, *Wortschatz der germanischen Spracheinheit*, Göttingen 1909 [rist. 1979], s.v. *huljan*, pp. 61-62). Tuttavia, questa generalizzazione non riesce a rendere conto di tutte le forme attestate: per esempio, la variante aat. *helant-* parrebbe più opportunamente da interpretarsi come participio presente del verbo **helan* (Peter Ilkow, *Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung*, Göttingen 1968, p. 193). Sembra non trovare adeguato riscontro intra- e interlinguistico l'ipotesi che riconosce in as. *helið-* l'omofono sostantivo per "eroe" (cfr. Samuel Berr, *An Etymological Glossary to the Old Saxon 'Heliand'*, Bern / Frankfurt am Main 1971). Su questo punto si veda però anche E.G. Stanley, "The Difficulty of Establishing Borrowings Between Languages", in *An Historic Tongue. Studies in English Linguistics in Memory of Barbara Strang*, ed. by Graham Nixon / John Honey, London 1988, in particolare p. 12.

⁸ George P. Krapp / Elliott v. K. Dobbie (eds.), *The Exeter Book*, repr. New York 1966 [= *The Anglo-Saxon Poetic Records*, vol. 3, 1936].

duttivo per la formazione di composti. A tal proposito si può citare il passo del *Cristo III*⁹, in cui ricorre il termine *heoloðcynn* che Grein, nel 1864, rende come *incolae tartari* “popolo/stirpe dell’inferno”¹⁰.

Cristo III, vv. 1541-1543

Me mæg þæt hate dæl of **heoloðcynne**
 in sinnehte synne forbærnan
 to widan feore, wom of þære sawle,

Secondo un’ipotesi molto suggestiva (e forse per questo mai seriamente messa in discussione dagli studiosi), l’occorrenza di *heliðhelm* al v. 5452a di *Héliand* costituirebbe (probabilmente insieme con il perduto modello sassone del v. 444 della *Genesis B*) la più antica attestazione del tema narrativo del ‘cappuccio magico’ in un testo letterario di area germanica¹¹. Si tratterebbe quindi di un elemento del ‘fantastico’ inserito – come molti altri, secondo Murphy – in un racconto cristiano verosimilmente con l’intento di renderlo più appetibile ai gusti e alle presunte credenze del destinatario. Utilizzando la tassonomia todoroviana (che risulta però di non semplice applicazione ai testi medievali, per diversi motivi, tra cui in particolare la loro forte caratterizzazione allegorica), il termine farebbe rientrare nella categoria del ‘fantastico meraviglioso’ ciò che rischierebbe altrimenti di apparire solo ‘strano’ o ‘perturbante’¹².

Murphy si spinge fino ad ipotizzare una continuità con la *tarenkappe/tarnkvot* sottratta da Sigfrido ad Alberico nel noto episodio di cui ci rende edotti la str. 97 del *Nibelungenlied* e che poi Sigfrido avrebbe utilizzato per rendersi invisibile agli occhi di Brunilde (str. 653) “in a bedroom adventure”¹³:

This magic helmet may have been a commonplace of Germanic folklore since we have more evidence of its “use” in other Germanic stories such as the *Nibelungenlied*, where Siegfried uses it somewhat disreputably in a bedroom adventure.

Questa ipotesi, resa esplicita e riproposta all’attenzione della critica da Murphy, in realtà è rintracciabile già nella *Deutsche Mythologie* di Jacob Grimm – siamo nel 1835 – in cui, alle pp. 260-261, dopo una descrizione della *Tarnkappe* si legge¹⁴:

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Christian W.M. Grein, *Sprachschatz der angelsächsischen Dichter*, Cassel / Göttingen 1864, s.v.

¹¹ Si vedano: Stanley, “The Difficulty of Establishing ...”; Murphy, *The Heliand ...*, pp. 206-207; G. Ronald Murphy, “The Old Saxon *Heliand*”, in *Perspectives on the Old Saxon Heliand*, ed. by Valentine Pakis, Morgantown 2010, pp. 34-62, a p. 46.

¹² Si può chiamare in causa la categoria del ‘fantastico meraviglioso’ partendo dal presupposto che la dimensione del soprannaturale pagano cui allude il composto *heliðhelm* sia di fatto accettata dal pubblico sassone. Cvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris 1970.

¹³ Murphy, *The Heliand ...*, p. 180 (nota 283).

¹⁴ Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Göttingen 1835, pp. 260-261.

Vermutlich haben das ahd. *helothelm* (latibulum) [...], alts. *helithhelm* [...], altn. *hialmr huliz* [...], ags. *grimhelm* [...] **ähnliche** bedeutung [grassetto mio].

Le riscritture successive hanno prodotto la cancellazione dei dubitativi, fino ad arrivare alla curiosa riformulazione da parte di MacCulloch nella sua *Eddic Mythology* del 1930, dove l'affermazione categorica “it [= la *Tarnkappe*] must have been known in Scandinavia” poggia su dati decisamente incerti e rimane di fatto non provata¹⁵:

Nothing is said in the *Eddas* of the dwarfs' hat or cloak of invisibility, the *Tarnkappe*, *Tarnhut*, *Nebelkappe*, or *Helkappe* of German dwarf traditions, though it must have been known in Scandinavia as the OS *Helidhelm* and ON *Hulidshjalm* show. This garment also gave its owner great strength, and if it fell into a mortal's possession, he could compel a dwarf to do his will or relinquish his treasure.

Un'analisi più approfondita, infatti, lascia trapelare un'evidente soluzione di continuità tra la nozione di *helidhelm* e quella di *tarenkappe/tarnkvot*¹⁶. Vorrei precisare che non si tratta qui di stabilire né un'analogia, né una priorità tipologica tra due formazioni¹⁷, ma piuttosto di contestualizzare e definire meglio la prima, considerando le risemantizzazioni e rifunzionalizzazioni che il composto ha subito alla luce del suo effettivo uso nei testi. Si noterà quindi che:

- 1) as. *helidhelm*, ags. *hæleðhelm/heoloðhelm* è comunque sempre utilizzato con riferimento al diavolo, oppure a una creatura dell'inferno;
- 2) un'analogia associazione con l'inferno è riscontrabile in altri termini che contengono l'elemento as. *helið-*, o l'ags. *heoloð-*, come si è visto per ags. *heoloð-cynn* reso già da Grein con *incolae tartari*¹⁸;
- 3) il composto designa senza dubbio un oggetto la cui funzione è quella di celare l'identità di chi ne fa uso, ma l'ipotesi che esso sia necessariamente da intendere come un “elmo/cappuccio con proprietà magiche” risulta spesso una forzatura rispetto ai dati desumibili dal cotesto linguistico e dal contesto culturale.

Posto che il secondo membro del composto in questione, *-helm*, in poesia è prevalentemente attestato con il significato più ampio di *covering* “copertura” (come convincentemente dimostrato da Scott Gwara in uno studio sull'emistichio 2487a di

¹⁵ John A. MacCulloch, *Eddic Mythology*, Boston 1930 [= The Mythology of All Races in Thirteen Volumes, vol. II], p. 269.

¹⁶ Cfr. l'aggettivo ags. *derne, dierne, dyrne* “nascosto, oscuro” (germ. occ. **darnjaz*, as. *derni*, afris. *dern*, aat. *tarni*). Il verbo corrispondente, ags. *dyrnan*, ha il significato di “nascondere, oscurare” (J. Bosworth / T. N. Toller, *An Anglo-Saxon Dictionary*, London 1898 [rist. 1972], s.v. *dyrne*, p. 222).

¹⁷ Su questi aspetti, nonché per un convincente confronto con la tradizione indeuropea, si rimanda allo stimolante saggio di Anna Maria Guerrieri, “L'elmo della invisibilità. Sulla identificazione di un elemento del meraviglioso germanico”, in *Saggi in onore di Piergiuseppe Scardigli*, a cura di Patrizia Lendinara et al., Bern...Wien 2011, pp. 123-140.

¹⁸ Si veda sopra, nota 10.

Beowulf: *gūðhelm tōglād*)¹⁹ e che il primo membro è sì riconducibile al verbo “celare”, ma con specifico riferimento all’oscurità degli abissi infernali, proporrei di interpretare il v. 5452a di *Héliand* (*an heliðhelme bihelid*) come “coperto/ammantato d’ombra”. Mi pare che anche la lettura anagogica del testo possa beneficiare di questa interpretazione: Satana si presenterebbe alla moglie di Pilato come “creatura dell’inferno”, come “viandante dell’ombra”, in uno spazio luminoso (*an dages liohte*) rispetto al quale viene a crearsi un contrasto sia reale (luce vs. ombra), sia simbolico (bene vs. male), passibile di un’interpretazione soteriologica con funzione didascalica²⁰. L’oscurità diabolica farebbe da contrappunto alla figura di Cristo costantemente associata alla luce come simbolo di salvezza eterna. Un’analoga lettura mi pare applicabile anche al passo della *Balena* in cui il diavolo appare non tanto “magicamente invisibile”, quanto piuttosto “ammantato d’ombra”, coerentemente con la natura del luogo che deve raggiungere, ovvero l’inferno. Non è un caso, infatti, che poco oltre (v. 47a) la meta verso cui è diretto Satana venga definita *under mistglome* (“beneath the misty gloom”).

Meno univocamente determinata mi pare l’interpretazione del verso 444 della *Genesi B*: *hæleðhelm on heafod* asette and þone ful *hearde geband*, rispetto al quale è però opportuno sottolineare come l’attuale lezione derivi da una congettura editoriale (i termini interpolati dall’editore compaiono in tondo). Ritengo che, in questo caso, sia molto difficile giudicare se e in quale misura il pubblico fosse in grado di cogliere il presunto riferimento a un “copricapo magico”²¹, o non fosse piuttosto indotto a intendere il termine *hæleðhelm* in una accezione più vicina al suo significato letterale (ovvero, l’elmo con visiera e coprinaso che nasconde il volto del combattente), alla luce del contesto segnatamente bellico nel quale il termine compare, nonché del particolare molto realistico introdotto nel semiverso immediatamente successivo: *spenn mid spangum* “stretto da fibbie”. L’emissario di Satana si prepara per la guerra, si arma di tutto punto e “divide il fuoco (dell’inferno)” in due; giunto sulla terra per tentare Adamo ed Eva assume poi altre sembianze²².

¹⁹ Scott Gwara, “A Metaphor in *Beowulf* 2487a: *gūðhelm tōglād*”, *Studies in Philology* 93 (1996), pp. 333-348, in particolare pp. 338-340, a p. 338: “An examination of these attestations [= dei composti con il formante *helm* come primo o secondo elemento] reveals an unnoticed fact about compounds formed from the simplex *helm*. Many of them denote a physical or metaphorical covering: darkness, mist, shadow, or disguise. In fact, some of the compounds which scholars once believed to mean “helmet” have uncertain etymologies or mistaken meanings”. Cfr. anche Bosworth / Toller, *An Anglo-Saxon Dictionary*, p. 527.

²⁰ Il significato soteriologico è stato spesso associato a testi in cui ricorre il tema del meraviglioso. Si pensi, ad esempio, alla rassegna dei popoli fantastici nelle *Meraviglie d’Oriente* anglosassoni; l’ordinamento gerarchico con cui tali popoli vengono illustrati rifletterebe, secondo Greta Austin, la modalità in base alla quale Dio dispensa loro la grazia (Greta Austin, “Marvelous Peoples or Marvelous Races? Race and the Anglo-Saxon *Wonders of the East*”, in *Marvels, Monsters and Miracles. Studies in the Medieval and Early Modern Imaginations*, ed. by T. S. Jones / D. A. Sprunger, Kalamazoo 2002, pp. 25-51). Incentrato su tematiche analoghe è il lucido lavoro di Patrizia Lendinara, “Di meraviglia in meraviglia”, in *Circolazione di uomini, di idee e di testi nel Medioevo germanico. Atti del XXV Convegno dell’Associazione Italiana di Filologia Germanica*, a cura di Franco De Vivo, Cassino 2002, pp. 177-229.

²¹ Si è già accennato (vd. sopra, nota 6) al fatto che Doane propenda per la resa “helmet of deceit”, senza tuttavia motivare la sua scelta.

²² Il passaggio da un regno all’altro non avviene in virtù del copricapo, ma di quelle che paiono essere

Particolarmente interessante si rivela il confronto con le fonti nordiche, nella maggior parte delle quali il termine *huliðshjalmr* ricorre in *kenningar* ed espressioni di per sé poco trasparenti, il cui significato ultimo è ricavabile solo da un'attenta disamina del contesto²³. Un primo esempio è rappresentato dalla strofe 18 del carme eddico *Alvíssmál*, in cui Thorr interroga Alvið sulla designazione delle 'nuvole'²⁴:

[Alvið qvaþ:]
 «Scy heitir með monnom,
 enn scvrvan með goðom,
 kalla vindflot vanir,
 vrván iotnar,
 alfar veþrmegin,
 kalla i helio **hialm hvliz**.»

[Alvið disse:] "Nubi si chiamano fra gli uomini, Attesa di Temporale presso gli dèi, / Mosse nel Vento le chiamano i vani, / Avviso di Pioggia i giganti, Potenza della Tempesta gli elfi, / nel regno dei morti le chiamano **Elmo dell'Occultamento**."

In questi versi, il sintagma *hialm hvliz* chiude una serie di *kenningar* il cui *interpretamentum* è di fatto già noto al fruitore del testo, essendo contenuto nella domanda stessa posta da Thorr (strofe 17: "Dimmi questo Alvið [...] / come si chiamano **le nubi** frammezzo ai temporali / in ciascun mondo?")²⁵. Non è un caso che l'espressione indichi non un "elmo", bensì l'oscurità che ammanta le creature nel regno dei morti.

Un ulteriore esempio si ritrova in un testo tipologicamente diverso e cronologicamente distante rispetto al precedente: si tratta della *Bósa saga*, la cui stesura più antica pare databile tra la fine del XIV e l'inizio del XV sec. Al capitolo 11, si racconta di una spedizione per mare che il protagonista della saga, Bósi, compie insieme con il fratello Smiðr e un manipolo di una trentina d'uomini. Una volta giunti a destinazione, dopo aver gettato l'ancora nei pressi di un bosco fitto e disabitato, si precisa che²⁶:

Smiðr hafði **hulinshjalm** yfir skipi þeirra.

delle ali, con cui si libra in volo. Sul tema del volo nei testi della tradizione nordica antica e inglese medievale si veda il saggio molto puntuale di Maria Elena Ruggerini, "Tales of Flight in Old Norse and Medieval English Texts", *Viking and Medieval Scandinavia* 2 (2006), pp. 201-238.

²³ In poesia, il composto è attestato negli *Alvíssmál*, str. 18 e nella *Hákonarkviða*, str. 3. In prosa, ricorre in varie saghe: *Vilhjálms saga Sjóðs*, *Olafs Saga Tryggvasonar*, *Fóstbræðra saga*, *Þorsteinn Bæarmagnis saga*, *Bósa saga*. (Vd. Johan Fritzner, *Ordbog over det gamle norske sprog*, 3 vols., Kristiania [Oslo] 1883-1896, 4th edn. Rpt. Oslo 1973).

²⁴ Testo tratto da: *Sæmundar Edda hins fróða*, udg. af Sophus Bugge, Christiania [Oslo] 1867. Traduzione italiana di Piergiuseppe Scardigli e Marcello Meli in *Il Canzoniere Eddico*, a cura di Piergiuseppe Scardigli, Milano 1982, p. 142.

²⁵ *Il Canzoniere Eddico*, p. 141.

²⁶ *La Saga di Bósi*. Traduzione, introduzione e note a cura di Giovanni Fort. Prefazione di Marcello Meli, Roma 2008, pp. 78-79. Il testo originale, a fronte, è basato sull'edizione di Otto L. Jiriczek, *Die Bósa-Saga in zwei Fassungen. Nebst Proben aus den Bósa-Rímur*, Strassburg 1893.

Nella traduzione italiana di Giovanni Fort, il passo è reso con “Smiðr rese la nave invisibile”, una scelta che ritengo possa essere considerata adeguata poiché coglie il significato ormai cristallizzato del composto, tanto più evidente in quanto lo *hulins-hjálmr* viene qui posto su un beneficiario inanimato, ovvero la nave. È senz’altro possibile che in alcuni destinatari il termine evocasse comunque reminiscenze magiche, tanto più che il tema della magia ricorre costantemente nella saga, basti pensare ai versi che riportano la maledizione di Busla (la *bushubæn*) e all’enigma runico (cap. 5). La critica ha a lungo discusso se tale tema sia da intendersi come trasmissione di un sapere antico di ascendenza pagana, oppure come un raffinato tentativo di imitare alcuni tratti tipici del genere cui l’opera, pur mostrando varie difformità, pare appartenere, ovvero quello delle *fornaldarsögur*. Relativamente al passo in oggetto, ritengo che la precisazione riguardante il luogo in cui viene attraccata la nave (vicino a un bosco fitto che di per sé la cela alla vista), abbia la funzione di slatentizzare il significato parodico implicito nell’affermazione successiva “Smiðr rese la nave invisibile”. Tale significato si dimostrerebbe pienamente coerente con l’interpretazione della saga come *inventio* colta, caratterizzata non tanto dalla volontà di fedele trasmissione dell’antico, quanto piuttosto da un gusto antiquario raffinato, ma spesso anche colorito²⁷.

La progressiva perdita di trasparenza del composto *hulinshjálmr* conduce alla sua piena lessicalizzazione, così come è ben testimoniato nell’uso moderno. In un commento “postato” in rete il 14 dicembre 2009 (Mánudagur, 14. desember 2009) sul tema della crisi del sistema bancario islandese (*Seðlabankinn gerði afdrifarík mistök*), l’autore, Erling Garðar Jónasson, si chiede retoricamente se, rispetto ai fatti accaduti, vi sia stata una “copertura” politica: *er verið setja það undir pólitískan hulinhjálmr?*²⁸. Il termine viene usato in questo contesto senza preciso riferimento al suo significato etimologico.

Continuando nella progressione dal particolare al generale, vorrei concludere questa breve nota con due riflessioni metodologiche.

La prima è che riconoscere le modalità di rifunzionalizzazione e risemantizzazione di un tema apparentemente prototipico del fantastico medievale germanico quale è quello dell’“elmo dell’invisibilità” è di cruciale importanza per una interpretazione dei testi più fedele agli intenti comunicativi coevi e per una ricostruzione del significato maggiormente rispettosa della sua dimensione storica, evitando così l’imposizione di nuclei semantici che rispondono più al gusto e alle aspettative del fruitore contemporaneo che non a quello degli effettivi destinatari.

La seconda è una riflessione di carattere generale sul ruolo dell’etimologia negli studi filologici. L’indagine etimologica rappresenta senza alcun dubbio uno strumento

²⁷ Sulla base di un’ipotesi avanzata da Lars van Wezel (“Myths to Play with: *Bósa saga ok Herrauðs*” in *The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature*, ed. by J. McKinnell *et al.*, Durham 2006, pp. 1034-1043), Giovanni Fort commenta: «L’impressione generale è che si abbia a che fare non tanto con la restituzione di materiale tradizionale organizzato in una “saga”, quanto piuttosto con la volontà di inserire un testo di nuova (e per certi aspetti originale) composizione in una tradizione ben definita» (*La Saga di Bósi*, a cura di Fort, p. 22).

²⁸ <http://erljon.blog.is/blog/erling_gardar_j/entry/992403/?t=1260799156/> (data di accesso: 02.02.2013).

prezioso in prospettiva ricostruttiva e comparativa; essa ci permette, tra le altre cose, di individuare una priorità tipologica tra due o più forme. Tuttavia, è persino troppo ovvio notare che la lingua non viene mai parlata in diacronia, bensì in sincronia. Ne consegue che l'etimologia ha certamente valore euristico, ma non necessariamente ermeneutico. Per utilizzare la terminologia di Gottlob Frege²⁹, l'etimologia ci aiuta a ricostruire il senso (*Sinn*) del termine, ma il suo effettivo riferimento (*Bedeutung*) necessita di una contestualizzazione sincronica, senza la quale il primo rischia di rimanere lettera morta.

Bibliografia

- Greta Austin, "Marvelous Peoples or Marvelous Races? Race and the Anglo-Saxon *Wonders of the East*", in *Marvels, Monsters and Miracles. Studies in the Medieval and Early Modern Imaginations*, ed. by T. S. Jones / D. A. Sprunger, Kalamazoo 2002, pp. 25-51.
- Samuel Berr, *An Etymological Glossary to the Old Saxon 'Heliand'*, Bern / Frankfurt am Main 1971.
- J. Bosworth / T. N. Toller, *An Anglo-Saxon Dictionary*, London 1898 [rist. 1972].
- Theodor Braasch, *Vollständiges Wörterbuch zur sog. Caedmonischen Genesis*, Heidelberg 1933.
- Il Canzoniere Eddico*, a cura di Piergiuseppe Scardigli, Milano 1982.
- John A. MacCulloch, *Eddic Mythology*, Boston 1930 [= The Mythology of All Races in Thirteen Volumes, vol. II].
- Alger N. Doane, *The Saxon Genesis. An Edition of the West Saxon Genesis B and the Old Saxon Vatican Genesis*, Madison 1991.
- H. Falk / A. Torp, *Wortschatz der germanischen Spracheinheit*, Göttingen 1909 [rist. 1979].
- Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), pp. 25-50.
- Johan Fritzner, *Ordbog over det gamle norske sprog*, 3 vols., Kristiania [Oslo] 1883-1896, 4th edn. Rpt. Oslo 1973.
- Jacques Le Goff, *L'immaginario medievale*, Roma-Bari 1999 [ed. orig. 1985].
- Wolfgang Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig 1895.
- Christian W.M. Grein, *Sprachschatz der angelsächsischen Dichter*, Cassel / Göttingen 1864.
- Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Göttingen 1835.
- Anna Maria Guerrieri, "L'elmo della invisibilità. Sulla identificazione di un elemento del meraviglioso germanico", in *Saggi in onore di Piergiuseppe Scardigli*, a cura di Patrizia Lendinara et al., Bern...Wien 2011, pp. 123-140.
- Scott Gwara, "A Metaphor in *Beowulf* 2487a: *gūðhelm tōglād*", *Studies in Philology* 93 (1996), pp. 333-348.
- Peter Ilkow, *Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung*, Göttingen 1968.
- Richard Jente, *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz*, Heidelberg 1921.
- Otto L. Jiriczek, *Die Bósa-Saga in zwei Fassungen. Nebst Proben aus den Bósa-Rímur*, Strassburg 1893.
- May Lansfield Keller, *The Anglo-Saxon Weapon Names treated archaeologically and etymologically*, Heidelberg 1906.

²⁹ Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100 (1892), pp. 25-50.

- Charles W. Kennedy, *The Caedmon Poems*, London 1916.
- Friedrich Klaeber, *The Later Genesis*, Heidelberg 1913.
- Frederich Klaeber, "Zur jüngeren Genesis", *Anglia* 49 (1925), pp. 361-375.
- George P. Krapp / Elliott v. K. Dobbie (eds.), *The Exeter Book*, repr. New York 1966 [= *The Anglo-Saxon Poetic Records*, vol. 3, 1936].
- Patrizia Lendinara, "Di meraviglia in meraviglia", in *Circolazione di uomini, di idee e di testi nel Medioevo germanico. Atti del XXV Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica*, a cura di Franco De Vivo, Cassino 2002, pp. 177-229.
- G. Ronald Murphy, *The Heliand. The Saxon Gospel*, Oxford 1992.
- G. Ronald Murphy, "The Old Saxon *Heliand*", in *Perspectives on the Old Saxon Heliand*, ed. by Valentine Pakis, Morgantown 2010, pp. 34-62.
- Ernst A. Philippon, *Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen*, Leipzig 1929.
- Maria Elena Ruggerini, "Tales of Flight in Old Norse and Medieval English Texts", *Viking and Medieval Scandinavia* 2 (2006), pp. 201-238.
- La Saga di Bósi*. Traduzione, introduzione e note a cura di Giovanni Fort. Prefazione di Marcello Meli, Roma 2008.
- Ute Schwab, "Ansätze zu einer Interpretation der altsächsischen Genesisdichtung", *AION-Sez. germ.* 18 (1975), pp. 7-88.
- E. G. Stanley, "The Difficulty of Establishing Borrowings Between Languages", in *An Historic Tongue. Studies in English Linguistics in Memory of Barbara Strang*, ed. by Graham Nixon / John Honey, London 1988.
- Sæmundar Edda hins fróða*, udg. af Sophus Bugge, Christiania [Oslo] 1867.
- Burkhard Taeger, *Heliand und Genesis*, herausgegeben von Otto Behaghel, 10., überarbeitete Auflage, Tübingen 1996 [= *Altdeutsche Textbibliothek*, 4].
- Benno J. Timmer, *The Later Genesis*, Oxford 1948.
- Cvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris 1970.
- I Vangeli apocrifi*, a cura di Marcello Craveri, Torino 1969 e 1990.
- Lars van Wezel, "Myths to Play with: *Bósa saga ok Herrauðs*", in *The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature*, ed. by J. McKinnell et al., Durham 2006, pp. 1034-1043.
- Rosemary E. Woolf, "The Devil in Old English Poetry", *Review of English Studies* n.s. 4 (1953), pp. 1-12.
- Roland Zanni, *Heliand, Genesis und das Altenglische*, Berlin 1980.

INDICE

PREFAZIONE

GALE R. OWEN-CROCKER

Anglo-saxon monsters: frightening, fantastic, formulaic

MICHAEL KING

Sutton Hoo: fantastic creatures as servants of Christ?

PATRIZIA LENDINARA

Le versioni anglosassoni delle *Meraviglie dell'Oriente*: varianti e variazioni

FEDERICO PANTALEONI

Wunderlice wihte: il fantastico nei *Riddles* dell'Exeter Book

MARINA BUZZONI

Da *heliðhelm* a *tarenkappe* e oltre: intersezioni linguistico-culturali e rifunzionalizzazioni di un tema del fantastico

CARLA DEL ZOTTO

L'*Herzog Ernst* e la tradizione dei *Mirabilia*

OMAR KHALAF

"I haf sen a selly, I may not forsake". Una lettura todoroviana del *Sir Gawain e il Cavaliere Verde*

ANDREA MEREGALLI

La narrazione del fantastico nella versione norrena delle *Vitae Patrum I*

LUCIA SINISI

I luoghi del fantastico: Cuccagna e la tradizione letteraria in inglese medio