

# RIVISTA STORICA ITALIANA

*ANNO CXXVI - FASCICOLO III*



**Edizioni Scientifiche Italiane**

## SOMMARIO

VOL. CXXVI - FASC. III - DICEMBRE 2014

OSWYN MURRAY, <i>Athenaeus the Encyclopedist</i> .....	»	689
GERMANA GANDINO, <i>L'orso nelle tradizioni celtiche e germaniche</i> .....	»	721
LIBRI, MANOSCRITTI, AMICI, SENTIMENTI: UNO SGUARDO NEL MONDO INTELLETTUALE E MORALE DEL PRINCIPE EUGENIO DI SAVOIA		
VITTORIA FEOLA, <i>Prince Eugene and his library. A preliminary analysis</i> ..	»	742
GIUSEPPE RICUPERATI, <i>Mars ohne Venus? Eugenio di Savoia fra liberti- naggio e libertinismo, tra maschile e femminile</i> .....	»	788
RASSEGNE		
NICCOLÒ GUASTI, <i>La crisi dello Stato d'Antico regime in Spagna: una ras- segna storiografica</i> .....	»	823
STUDI E RICERCHE		
GIAMPIERO BRUNELLI, <i>Le commende dell'Ordine dei Santi Lazzaro e Maurizio nello Stato della Chiesa in età moderna</i> .....	»	860
NICOLA CUSUMANO, <i>Lo strano caso di Cornelia Bandi (1731). Un dibat- tito sulla «combustione spontanea» nel XVIII secolo</i> .....	»	913
RECENSIONI		
TEOPOMPO, <i>Elleniche, libro II</i> , a cura di Luciano Canfora e Rosa Otranto (M. Squillace) .....	»	951
A. PROSPERI, <i>Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo</i> (I. Fosi) .....	»	953
A. MUSI, <i>L'impero dei viceré</i> (P. Merlin) .....	»	961
R. SAVELLI, <i>Censori e giuristi. Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)</i> (L. Ceriotti).....	»	967
A. HAMILTON, <i>The Family of Love, II, Hiël (Hendrik Jansen von Barre- felt; Addenda to The Family of Love, I, Hendrik Niclaes, edité par A. Séguenny</i> (L. Felici).....	»	970

P. COEN, <i>Il mercato dei quadri a Roma nel diciottesimo secolo. La domanda, l'offerta e la circolazione delle opere in un grande centro artistico europeo</i> (P. Bianchi) .....	»	975
E. BARRIA-PONCET, <i>L'Italie de Montesquieu. Entre lectures et voyage</i> (G. Ricuperati) .....	»	984
PIETRO LEOPOLDO D'ASBURGO LORENA, <i>Relazione sullo stato della monarchia (1784)</i> , ed. by Derek Beales - Renato Pasta (G. Ricuperati) .....	»	995
M. D'AZEGLIO, <i>Epistolario (1819-1866)</i> , VIII, ( <i>novembre 1852-29 dicembre 1856</i> ), a cura di Georges Virlogeux (A. Viarengo).....	»	1002
DELIO CANTIMORI - GASTONE MANACORDA, <i>Amici per la storia. Lettere 1942-1966</i> , a cura di Albertina Vittoria (G. Ricuperati).....	»	1009
<i>Moses Finley and Politics</i> , edited by William V. Harris (A. Marcone).....	»	1016
LIBRI RICEVUTI .....	»	1024
SUMMARY .....	»	1024
SOMMARIO DEL VOLUME CXXVI .....	»	1025

In copertina: frontespizio di I. CASAUBON, *Animadversionum in Athenaei dipnosophistas*, Lugduni, apud Antonium De Harsy, MDC.

## L'ORSO NELLE TRADIZIONI CELTICHE E GERMANICHE

Uomo di Neanderthal: Prima c'è mio papà, la nonna...

Intervistatore: E prima ancora? Stia ben attento signor

Neanda: la nonna di sua nonna...

U.d.N.: No.

I.: Come no?

U.d.N.: L'orso.

I.: L'orso! Un antenato totemico. Come avete sentito il signor Neanda pone a capostipite della sua genealogia l'orso, certamente l'animale totem che simboleggia il suo clan, la sua famiglia...

U.d.N.: La tua. Prima c'è l'orso, dopo l'orso va e si mangia la nonna, dopo ci sono io, dopo io vado e l'orso io l'ammazzo, dopo io me lo mangio, l'orso.

*Le interviste impossibili: Italo Calvino incontra l'Uomo di Neanderthal*

1. In un anno imprecisato, a ridosso del 924, il vescovo di Vercelli Attone indirizzava ai fedeli della sua diocesi un sermone «in festo octavae Domini», vale a dire per il primo di gennaio<sup>1</sup>. Il tono era da subito molto duro: falsi cristiani contaminavano la solennità del giorno con riti sacrileghi, facendo entrare nelle loro case soltanto chi fosse «cumulatus oblationibus», carico di doni. Il ceto a cui in particolare si rivolgeva il vescovo era molto probabilmente di alto livello sociale in quanto, ammonendone uno per tutti, Attone precisava che sarebbe stato meglio accogliere Cristo e i poveri in casa, che non i

<sup>1</sup> Questo contributo è lo sviluppo di una relazione tenuta al convegno *L'orso. Storia, natura e simbolica di un animale totemico*, organizzato dalla Società Pistoiese di Storia Patria: ringrazio Franco Cardini, Giuliano Pinto e soprattutto Renzo Nelli per avermi coinvolto in quella occasione. Ringrazio inoltre Paolo Cammarosano, Claudio Rosso e Giuseppe Sergi, lettori attenti anche di una storia di orsi. Ho analizzato questo sermone attoniano nel saggio *Cultura dotta e cultura folklorica a Vercelli nel secolo X*, in G. GANDINO, *Contemplare l'ordine. Intellettuali e potenti dell'alto medioevo*, Napoli, Liguori, 2004, pp. 114-139, a cui rimando anche per le cit.

«rustici» obbligati e oppressi «da te e dai tuoi» («rusticos a te tuisque oppressos atque sic instructos»), dove per “tuoi” è da intendere sottintesa, per analogia con altri passi, la parola *milites*. L’uso delle strenne come occasione benaugurale di sfruttamento accomunava poi anche l’inizio di marzo, proseguiva il vescovo: e anzi, proprio nelle calende di gennaio e di marzo, più che negli altri giorni dell’anno, il diavolo tessava le sue trame. Giano e Marte erano stati infatti, diceva Attone evemerizzando queste divinità, uomini «perversi et infelices» dopo la cui morte, e in onore dei quali, i pagani avevano costruito statue nelle quali molto volentieri abitavano i demoni. Appunto i demoni avevano costretto a osservare sacralmente l’inizio dei mesi dedicati a Giano e Marte e avevano fatto in modo di perpetuare diabolicamente nel tempo l’osservanza di riti e credenze.

A questo punto Attone incominciava a parlare delle stelle. Per spiegare che era falso ritenere che dalla disposizione degli astri si potessero ricavare auspici sulla costruzione delle case, sulla nascita di figli, e più in generale sul futuro, il vescovo denunciava innanzitutto la falsità dei nomi dati alle costellazioni. I filosofi dei pagani ne avevano chiamata una «arcton», vale a dire «ursam» e avevano detto che era stata posta da Giove tra le stelle: si tratta della stessa costellazione, proseguiva il vescovo, che i «nostri rustici» chiamano «plaustrum», vale a dire carro. Vi è poi, aggiungeva Attone, la costellazione del toro, che è chiamata dai contadini gallina: le Pleiadi, il luminosissimo ammasso presente nel toro, erano dunque già, nel secolo X, la chiochetta della poesia di Giovanni Pascoli. E ancora, Attone faceva notare che quello che era chiamato «balteum Orionis», la cintura di Orione, era per i contadini, anzi per i “nostri” contadini, un falchetto – «falcem sectoriam»<sup>2</sup>. Non per questo bisogna, concludeva il vescovo, giu-

<sup>2</sup> I riferimenti che possono essere, ma solo in parte, accostati ai nomi di cui rende conto Attone si trovano in un’opera di Gregorio di Tours, *De cursu stellarum ratio*, in GREGORII EPISCOPI TURONENSIS *Miracula et opera minora*, ed. B. Krusch, Hannover, 1885 (*M.G.H., Scriptores rerum Merovingicarum*, I/2), pp. 407-422, che riproduce, per ogni costellazione, il disegno. A proposito delle Pleiadi, Gregorio scrive (p. 417): «has stellas quidam massam vocant, nonnulli Pliadas, plerique vero butriorem [grappolo]» (manca dunque la designazione “gallina”, che è in Attone). Sulla cintura di Orione (p. 418): «haec stellae kals. Augusti oriuntur primum, quas quidam falcem vocant» (per Attone i «nostri [sott. *rustici*]» chiamano queste stelle «falcem sectoriam»). Orsa maggiore (p. 419): «de his stellis, quas rustici plaustrum vocant, quid dicere possumus, cum non ut reliquae stellae oriuntur aut occidunt» (manca in Gregorio la designazione Orsa, Attone parla nuovamente di «nostri rustici»). Pur non riferendosi ad Attone, fondamentali sono due contributi di C. VOLPATI, *Nomi romanzi degli astri Sirio, Orione, le Pleiadi e le Jadi*, in «Zeitschrift für romanische

dicare i *rustici* inferiori e dediti a peggiori nefandezze, perché è anzi evidente che quelle costellazioni sembrano più un carro che non un'orsa, una gallina che non un toro, un falchetto che non una cintura.

Ho raccontato per esteso il contenuto di questo sermone attoniano, perché vi si condensano alcuni motivi anche inattesi: oltre al dato dell'antichità di certe designazioni legate al mondo contadino, abbiamo qui un vescovo del secolo X che nega la cultura alta e accoglie piuttosto quella popolare e bassa; abbiamo dei signori che usano rituali antichissimi per sfruttare meglio; abbiamo dei *rustici* che proiettano nel cielo le loro fatiche e la loro quotidianità. In sostanza i diversi piani, pur nella subordinazione materiale dei *rustici* nei confronti delle élites sociali (vescovi compresi), disegnano un quadro complesso di contaminazioni e contatti dal quale si può muovere, in via analogica, per dire che anche il tema dell'orso nelle tradizioni celtiche e germaniche deve essere affrontato senza presupporre un paesaggio del tutto coerente e monolitico, all'interno del quale si possa identificare quanto "tipicamente" celtico o "tipicamente" germanico. Aggiungerei inoltre che qui di seguito non si incontreranno tanto gli orsi cacciati e mangiati nelle foreste che ricoprivano gran parte dell'Europa, quanto le loro trasfigurazioni mitiche, leggendarie e rituali, in un percorso che segue le tracce del plantigrado lungo i margini di altre e più importanti ricerche<sup>3</sup>.

2. Incominciamo allora con il considerare le tradizioni celtiche. Nel 1832 fu ritrovato a Muri, vicino a Berna in Svizzera, un gruppo frammentario in bronzo che venne ricostruito soltanto nel 1899: come ancora oggi lo si vede, sotto un albero tortuoso sta una grande orsa, protesa sulle quattro zampe, che fronteggia una donna tranquillamente seduta e recante frutti in grembo, mentre altri sono posti in una ce-

Philologie», 52, 1932, pp. 152-211, e in particolare pp. 170-174, 185-187, 189-195, 197-207; C. VOLPATI, *Nomi romanzi delle Orse, Boote, Cigno e altre costellazioni*, in «Zeitschrift für romanische Philologie», 53, 1933, pp. 449-507, e in particolare pp. 449-456, 464-473.

<sup>3</sup> Base di partenza per qualsiasi discorso sull'orso è M. PASTOUREAU, *L'orso. Storia di un re decaduto*, Torino, Einaudi, 2008, che, muovendo dalla preistoria e giungendo fino a Teddy Bear e a Winnie the Pooh, raccoglie una massa imponente di materiali; degli altri studi si dirà via via. Da vedere anche, per l'area russa, il delizioso libretto di R. MESSINA, *L'orso Miša nel folklore e nel teatro popolare russo*, Rieti, Roberto Messina, 2005: ringrazio il collega Davide Porporato per la segnalazione.

sta; sul piedistallo una scritta: *Deae Artioni Licinia Sabinilla*. Probabilmente verso il II o III secolo dopo Cristo una tale Licinia Sabinilla aveva dunque dedicato alla dea *Artio* la composizione. La scoperta sgombrava il campo dalle ipotesi che vedevano la parola celtica \**art* significare “terra arabile” o semplicemente “terra”<sup>4</sup>: il gruppo di Muri, come altre iscrizioni senza figure rinvenute nel Palatinato Renano e nella Germania settentrionale, attestava l’esistenza del culto di una dea-orso di nome *Artio*, sdoppiata nelle due nature – animale e umana – e connotata dal carattere di dispensatrice di abbondanza.

Era così pure provata la parentela linguistica tra la designazione dell’orso in greco, in latino e in celtico: *arktos* in greco, *ursus* in latino, *arthos* in celtico erano tutti imparentati con la radice sanscrita \**rksas*, che significa “distruggere”, in cui il nome dell’agente suona \**rks-os* (“distruttore”, sottinteso “del favo di miele”), come aveva dimostrato il grande linguista Emile Benveniste. All’origine del nome di orso in greco, latino e celtico vi era stata dunque una perifrasi, una circonlocuzione per dire l’animale, così come rintracciata in molte altre lingue: *behr* o *bëro* in antico tedesco, *bera* in anglosassone, *björn* in norvegese e islandese, *bjorn* in svedese, *Bär* in tedesco moderno, *bear* in inglese rimandano tutti al colore del manto lucente e al significato di “bruno”, a sua volta nome proprio dell’orso nel *Roman de Renart*; presso gli Slavi l’orso è “il mangiatore, il ladro di miele”: *medvèdi* in slavo antico, *medved* in russo e ceco, *medvjed* in serbo; “il leccatore” è per Lituani (*loki* lituano antico, *lokys* lituano moderno) e Lettoni (*lacis*). In questo gioco della perifrasi i più creativi risultano tuttavia essere i Lapponi, presso i quali maggiormente si può avvertire la tonalità del tabù, vale a dire del nome che non si deve pronunciare, ricorrendo per questo a immagini che sottolineano il misterioso rapporto con l’orso, capace, come l’uomo, di tenere la stazione eretta e sentito pure per questo come un “doppio” selvatico: questo *alter-ego* lappone è così designato come “il nonno”, “l’antenato”, “il vecchio della foresta”, “il vecchio con la pelliccia”, “colui che dorme d’inverno”, “quello che cammina con passo leggero”<sup>5</sup>.

Se dunque la modalità della perifrasi è piuttosto normale nelle diverse lingue, è anche vero che il senso originario potrebbe essersi perso nel tempo e non essere risultato più comprensibile in età storiche an-

<sup>4</sup> Su questo punto e per quanto segue si veda M. SÁNCHEZ RUIPÉREZ, *La “Dea Artio” celta y la “Artemis” griega. Un aspecto religioso de la afinidad celto-iliria*, in «Zephyrus», II, 1951, pp. 89-95.

<sup>5</sup> PASTOUREAU, *L’orso*, cit., pp. 52-55.

che risalenti: appunto questo sembra essere il caso del nome di orso in greco, in latino e in celtico. Proprio in relazione al greco e al celtico, un'altra parentela ha tuttavia attirato l'attenzione degli studiosi, una volta appurata l'esistenza di una dea Artio: è cioè possibile stabilire un rapporto linguistico tra Artio e Artemide? In altre parole, potrebbe Artemide, la "signora degli animali" (*potnia theron*) avere per così dire generato storicamente la celtica Artio? Posto che non tutti ritengono accettabile la radice linguistica comune (fa problema la sparizione della lettera *k* di *arktos* in greco nel nome della dea-orso Artemide, perché di questo si tratterebbe), l'ipotesi è stata addirittura ribaltata: la dea greca deriverebbe da una dea celto-illirica o dacio-illirica introdotta in Grecia dai Dori, che nel corso delle loro migrazioni l'avrebbero mutuata da quelle popolazioni<sup>6</sup>.

Certo è che Artemide in modo diretto o mediato incrocia più volte, nei miti e nei riti che la riguardano, il tema dell'orso: la ninfa Callisto, consacrata ad Artemide e sedotta da Zeus, fu dalla dea irata trasformata in orsa; a sua volta il figlio di Callisto, Arcade, fu trasformato in orso per evitare che uccidesse la madre durante una battuta di caccia; insieme, Callisto e Arcade, furono posti tra le stelle, a formare l'Orsa maggiore e l'Orsa minore, e del resto lo stesso nome Arcade rimanda all'orso così come Arcadia, che è propriamente la "terra degli orsi". Soprattutto, nel santuario attico di Brauron, Artemide era venerata da fanciulle travestite da orsette (*arktoi*) forse in rituali legati al superamento dell'età infantile e all'ingresso nel mondo delle donne adulte. Proprio la forma culturale attestata a Brauron ha fatto così pensare che esistesse una primitiva rappresentazione teriomorfica della dea, in aspetto cioè di animale e di animale selvatico: e questo riconduce al gruppo di Muri, dal momento che la divinità femminile seduta, che ricalca le immagini delle *matres* celtiche, sembra essere aggiunta posteriore anche se antica.

Di dee-orse greche e celtiche si sono non a caso occupati due importanti autori molto lontani tra loro, ma entrambi attenti agli aspetti femminili e al tema della fertilità e delle sue rappresentazioni: lo studioso svizzero Johann Jacob Bachofen e Carlo Ginzburg. Il primo, autore nel 1861 del famoso *Das Mutterrecht*<sup>7</sup>, pubblicava nel 1863 il

<sup>6</sup> Cfr. C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 103-107.

<sup>7</sup> J.J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, Verlag von Kraiss & Hoffmann, 1861 (tr. it.: *Il matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Torino, Einaudi, 1988).



saggio *L'orso nelle religioni dell'antichità*<sup>8</sup>, nel quale intuiva per primo l'unità del gruppo bronzeo di Muri e ricollegava appunto il tema dell'orso, anzi dell'orsa, alla sua più generale teoria, quella di una fase preistorica di diritto materno le cui tracce si potevano riscontrare nel mito, un mondo nel quale – per dirla con Claude Lévi Strauss – l'uomo e l'animale non sono ancora differenziati. In questo mondo del mito le dee dai caratteri ursini sostanziano una delle configurazioni di un motivo cruciale: il contatto con realtà marginali, liminali e transitorie, ma non per questo meno pericolose e bisognose dunque di particolari cautele. Nelle vesti di orse, Artio e Artemide si presentavano cioè al confine tra cultura e natura, tra lo spazio disciplinato e la foresta, tra l'umano e il bestiale, tra la vita e la morte, e si prestavano per questo pure a proteggere le partorienti. Ancora nelle fonti medievali l'attitudine materna dell'orsa è del resto condivisa, dal momento che il giudizio degli antichi (Aristotele, Plinio) era passato al medioevo attraverso il libro XII (*De animalibus*) delle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia: «ursus fertur dictus quod ore suo formet fetus, quasi orsus. Nam aiunt eos informes generare partus, et carnem quandam nasci quam mater lambendo in membra componit. Unde est illud: "Sic format lingua fetum cum protulit ursa"»<sup>9</sup>. Insistendo su una terminologia "morfologica" – *formet, informes, componit, format* – Isidoro rendeva conto dell'idea che l'orsa crea, modella la propria progenie e dà forma all'informe<sup>10</sup>: in essenza e simbolicamente, la sua appare essere una funzione ordinatrice contro il caos della natura indisciplinata.

Non è allora un caso se, andando alla ricerca della genesi enigmatica del sabba stregonesco, Carlo Ginzburg abbia identificato in queste dee orse un tramite riconosciuto, e di lunga durata, nell'universo mentale degli adepti di un culto estatico volto a entrare in contatto con l'alterità e con l'alterità per eccellenza, vale a dire il mondo dei morti: nel meraviglioso itinerario percorso in *Storia notturna*, Ginzburg individuava infatti una costellazione riconducibile a esperienze sciamaniche di viaggio nell'aldilà, un viaggio spesso in forma di ani-

<sup>8</sup> J.J. BACHOFEN, *Der Bär in den Religionen des Alterthums*, Basel, Ch. Meyri, 1863.

<sup>9</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, Torino, Utet, 2004, II, l. XII, c. II, 22, p. 32.

<sup>10</sup> Questa idea era stata già introdotta da Plinio, che innovava in questo senso rispetto ad Aristotele: C. RODELLA, *Prossimità tra uomini e orsi nella tradizione classica*, in *Analecta Brixiana II*, a cura di A. Valvo, R. Gazich, Milano, Vita e pensiero, 2007, pp. 339-344.

male con l'eroe che, ad esempio e «semplicemente, come in un racconto siberiano, scavalca un tronco d'albero abbattuto e si trasforma in orso, entrando nel mondo dei morti», e questo perché «tra animali e anime, animali e morti, animali e aldilà esiste una connessione profonda»<sup>11</sup>. In particolare, in relazione ad Artio, egli intravedeva non solo il tema dell'estasi sciamanica «ma addirittura, forse, le sue rielaborazioni letterarie – se il nome di Artù, attraverso *Artoviros*, deriva (com'è stato supposto) da Artio»<sup>12</sup>.

3. Già, perché il nome Artù è sicuramente celtico e in origine ha, per la maggior parte dei linguisti, il significato di orso, un significato che tende tuttavia con il tempo a essere dimenticato. Così la voce *Art* del glossario di Cormac (secolo X) traduce il nome come “nobile” e “divino”, indicando lo slittamento dalla designazione di un animale a una metafora lessicalizzata: il senso arcaico di orso come metafora di combattente invincibile vi appare ormai diventato “nobile (o re) invincibile”<sup>13</sup>.

Il problema è allora se Artù conservi caratteri ursini nel momento in cui diventa l'Artù che conosciamo, vale a dire dal secolo XII. Tralascio qui uno dei nodi della sterminata problematica connessa ad Artù – che ha generato una bibliografia altrettanto sterminata –<sup>14</sup>, cioè la questione della storicità o meno del personaggio, e vorrei soltanto accennare ai termini della sua comparsa nelle fonti. Tra coloro che si occupano delle guerre condotte dai Bretoni contro i Sassoni, tace di Artù nella sua opera *De excidio et conquestu Britanniae* lo storico Gildas (+ 570 ca.), missionario e attivo fondatore di monasteri nel nord della Britannia, in Irlanda, in Bretagna; del re bretone non parla neppure Beda (+ 735) nell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, mentre la sua figura compare per la prima volta negli anni Trenta del secolo IX in una compilazione, l'*Historia Brittonum*, dalla tradizione manoscritta piuttosto complessa, in un ramo della quale spunta dal

<sup>11</sup> GINZBURG, *Storia notturna*, cit., p. 246.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>13</sup> C. GUYONVARCH, *La pierre, l'ours et le roi. Gaulois ARTOS, irlandais ART, breton ARZH, le nom du roi Arthur*, in «Celticum», 16, 1967, pp. 215-238 (in particolare p. 215). Per quanto riguarda il tema adiacente del ruolo dell'orso nella vita delle élites militari rimando a B. ANDREOLLI, *L'orso nella cultura nobiliare dall'Historia Augusta a Chrétien de Troyes*, in *Il bosco nel medioevo*, a cura di B. Andreolli, M. Montanari, Bologna, Clueb, 1988, pp. 35-54.

<sup>14</sup> Si veda la monumentale opera di M. AURELL, *La légende du roi Arthur. 550-1250*, Paris, Perrin, 2007, alla quale rinvio anche per la bibliografia.

secolo X il nome di Nennio, monaco gallese che ne sarebbe l'autore<sup>15</sup>. Questo il passaggio relativo ad Artù: «tunc Arthur pugnabat contra illos [i Sassoni] in illis diebus cum regibus Brittonum, sed ipse dux erat bellorum»<sup>16</sup>, cui fa seguito l'elenco delle dodici vittorie riportate dal *dux bellorum*, tra cui quella di Mount Badon che secoli prima Gildas aveva ricordato con enfasi, senza tuttavia menzionare Artù. Soltanto nella prima metà del secolo XII la storia di Artù compie un salto di qualità nelle fonti scritte<sup>17</sup>; o meglio, cosa su cui concorda la maggior parte degli studiosi, incomincia a sedimentarsi una tradizione orale più antica e favolosa, come sembrano testimoniare due autori. Per un verso, e con connotazione negativa, Guglielmo di Malmesbury che, nei *Gesta regum Anglorum*, si riferiva in questi termini ad Artù ancora nel contesto della battaglia di Mount Badon: «hic est Arthur de quo Britonum nugae hodieque delirant»<sup>18</sup>. Di queste assurde storielle dei Bretoni si faceva, per altro verso, diffusore entusiasta Goffredo di Monmouth attraverso l'*Historia regum Britanniae* che, grazie anche al suo successo, influenzò le successive elaborazioni della materia di Bretagna.

È dunque chiaro che – in tale tardivo precisarsi del personaggio Artù e nel passaggio dall'oralità alla scrittura “alta”, spesso destinata a corti raffinate – è ben difficile risalire a un eventuale e primigenio carattere ursino del re della spada nella roccia<sup>19</sup> e della Tavola Rotonda. Questo tentativo di portare alla luce tale carattere dimenticato o occultato è stato tuttavia compiuto da Philippe Walter attraverso la lettura raffinata delle diverse narrazioni relative ad Artù e ha portato al riconoscimento di momenti in cui la natura di orso del sovrano bretono riemerge, nonostante le fonti si presentino come laconiche o

<sup>15</sup> D. DUMVILLE, *Nennius and the Historia Brittonum*, in «Studia Celtica», 10-11, 1975-1977, pp. 78-95.

<sup>16</sup> *Historia Brittonum cum additamentis Nennii*, ed. Th. Mommsen, in *M.G.H., Auctores antiquissimi*, 13: *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, 3, Berlin, 1898, p. 199 (si tratta della sezione IV: *Arthuriana*, pp. 199-201).

<sup>17</sup> Sul problema specifico cfr. S. ECHARD, *Arthurian Narrative in the Latin Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 36).

<sup>18</sup> WILLIAM OF MALMESBURY, *Gesta regum Anglorum. The history of the English kings*, I, ed. R.A.B. Mynors, R.M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford, Clarendon Press, 1998 (Oxford Medieval Texts), I, I, c. 8.

<sup>19</sup> Un'interpretazione originale del tema è, in area italiana, la leggenda di san Galgano, su cui si veda F. CARDINI, *San Galgano e la spada nella roccia. San Galgano, la sua leggenda, il suo santuario. Con un testo inedito volgare del XIV secolo*, Siena, Cantagalli, 2000.

sibilline o contraddittorie. Esaminando ad esempio la morte di Lucano, il coppiere di Artù che veglia il sovrano gravemente ferito ed è da lui involontariamente ucciso, Walter ha notato che due versioni iberiche dell'episodio vedono Artù stramazzone, armato di tutto punto, sul povero coppiere, facendolo così morire<sup>20</sup>. La fonte francese dello stesso episodio, contenuta ne *La mort le roi Artu* (1230 ca.), descrive invece così questo drammatico frangente:

«Ha! rois Artus, moult est de vous grant douleur et grand damage!» Et quant li rois entent ceste parole, il se drece au miels qu'il pot, comme cil qui estoit pesans pour les armes; si prent Lucan, qui desarmés estoit, et l'enbrace et l'estraint si durement encontre son pis qu'il li crieve le cuer el ventre, si que onques ne li lut parole dire, ains li parti l'ame del cors. Et quant il a grant piece esté ensi, si le laist, car il ne quide mie qu'il soit mors; et cil chiet a terre, comme cil qui mors estoit. Quant Girflés ot grant piece regardé celui qui gisoit a terre et il vit qu'il ne se remuoit, il aperchut bien qu'il estoit mors et que li rois l'avoit ocis, si reconmence son doel et dist: «Ha! sire, comme vous avés mal fait qui Lucan avés mort!»<sup>21</sup>

L'abbraccio mortale dal carattere irriflesso sembra ricondurre Artù alla sua natura animalesca: così come l'orso uccide soffocando contro il proprio petto l'uomo, il re stringe il suo fedele fino a fargli scoppiare il cuore, ritrovando *in limine*, dal momento che anche Artù è in fin di vita, il comportamento da orso che il suo nome sostanzia.

Sappiamo poi che, pur morente, Artù è un re che non muore: come Carlo Magno, come Federico II di Svevia, Artù «rex quondam, rexque futurus»<sup>22</sup> è destinato a tornare. La certezza del suo ritorno sostiene infatti la “speranza bretone”, anche se divergenti sono «i modi della sopravvivenza di Artù al di fuori del tempo»<sup>23</sup>. Come notato con chiarezza da Carlo Donà, ci troviamo davanti al mitologema<sup>24</sup> del re dell'Altro Mondo e a varianti, non incompatibili tra loro, che possono essere così tripartite: «1) Artù, mortalmente ferito durante la bat-

<sup>20</sup> PH. WALTER, *L'ours déchu: Arthur dans la Demanda do santo Grial*, in «Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales», 25, 2002, pp. 319-328.

<sup>21</sup> Cit. *ivi*, p. 323.

<sup>22</sup> Così T. MALORY ne *Le morte d'Arthur*, l. XXI, c. 7.

<sup>23</sup> C. DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2003, p. 405.

<sup>24</sup> Nella definizione di Károly Kerényi il mitologema è un elemento mitologico di base, che viene continuamente riplasmato e modificato ma che resta riconoscibile: K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1983, pp. 15 sgg.

taglia di Camlan [Salesbières ne *La mort le roi Artu*], è stato trasportato all'isola di Avalon da Morgana ed è destinato a ritornare prima o poi nel mondo degli uomini (...) 2) Artù salvato da Morgana, vive per sempre non *su* un'isola paradisiaca ma *all'interno* di un castello o di un monte (...) 3) Infine, secondo delle leggende ampiamente attestate soprattutto in ambito popolare, Artù sarebbe divenuto il capo della caccia selvaggia»<sup>25</sup>. Nell'ambito del nostro discorso soprattutto i primi due gruppi di varianti mostrano aspetti pertinenti: la sanguinosa battaglia tra Artù e Mordred, dopo la quale avviene il soffocamento di Lucano, si svolge ne *La mort le roi Artu* a Ognisanti, il giorno che per i Celti era la festa di Samain e segnava l'inizio della stagione invernale. Sempre secondo Philippe Walter vi sarebbe qui la trasposizione del tema del combattimento mitico tra la luce e l'oscurità: su questo sfondo è come se Artù, in attesa del ritorno alla luce e della luce, andasse in letargo come l'orso in una caverna (il castello, il monte), pronto a ridiventare, analogamente all'animale da cui prende il nome, il re della foresta, in questo caso di Brocelandia<sup>26</sup>.

Vi è infine un episodio enigmatico raccontato da Goffredo di Monmouth nell'*Historia regum Britanniae* e da Robert Wace nel *Brut* (1155 ca.): si tratta di un sogno profetico che Artù fa prima di affrontare un gigante, rapitore e violatore di principesse, che vive sul Mont Saint-Michel. Addormentatosi, il re vede svolgersi nel cielo uno strano combattimento: un orso volante che viene da Oriente è affrontato e vinto da un drago che viene da Occidente. Una volta destatosi, Artù chiede ai suoi Bretoni e ai chierici di corte il significato del sogno: da alcuni di essi gli viene spiegato che il dragone è lui stesso e che dovrà presto affrontare un avversario terribile che viene da una terra straniera; altri, tuttavia, interpretano diversamente il sogno, e alla fine il re pensa che si stia in realtà profilando una guerra. Il terribile incontro con il belluino gigante del Mont Saint-Michel conferma il primo responso: figlio di Uther Pendragon, nome che significa *caput draconis* secondo Goffredo di Monmouth, Artù è dunque il drago, ma contemporaneamente – lo mostra pure la sua perplessità circa l'interpretazione giusta – è anche l'orso, il suo «doppio segreto», che «incarna le forze primigenie di una natura indomita, la continua minaccia della follia e della barbarie sessuale»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> DONÀ, *Per le vie*, cit., p. 405.

<sup>26</sup> PH. WALTER, *Artù. L'orso e il re*, Roma, Edizioni Arkeios, 2005, pp. 186-199.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 129-132 per l'analisi dell'episodio (cit. a p. 129 s.).

4. L'episodio del sogno di Artù può servire inoltre a introdurre un ulteriore elemento, che consente pure di passare al tema della cultura delle *gentes*: si tratta della fiducia negli *omina* degli animali, nella loro capacità cioè di mostrare, in modo preternaturale, la strada, sia nello spazio fisico (verso un luogo, verso un personaggio che vive nascosto) sia nel tempo e verso il futuro<sup>28</sup>. Di questa fiducia già radicata nel mondo pagano diventano partecipi cristianizzati gli orsi, che intrattengono con santi uomini, in particolare nell'alto medioevo e nelle foreste continentali, relazioni complesse, all'insegna pure del motivo particolare dell'animale-guida<sup>29</sup>. Vi sono tuttavia altre testimonianze in cui gli orsi appaiono, con altri animali, indicare sì la strada verso il futuro ma per far conoscere al testimone una parabola dai tratti negativi. È il caso della visione che coinvolge i genitori di Clodoveo, Childerico e Basina, narrata nella *Cronaca* dello Pseudo-Fredgarario (secolo VII). La prima notte di nozze, Basina invita Childerico ad astenersi dal coito e ad andare fuori del palazzo per riferirle che cosa vede. Childerico obbedisce e scorge aggirarsi leoni, unicorni e leopardi; Basina lo invita di nuovo a uscire e il re vede questa volta orsi e lupi; la terza volta si tratta di cani e di "bestie minori" che si dilanano tra loro. È poi Basina a interpretare la visione: ci nascerà – spiega al marito – un figlio forte come un leone, e i figli di lui saranno come leopardi e unicorni; i figli dei nipoti saranno forti e voraci come orsi e lupi; ma i loro discendenti saranno come cani rabbiosi che si azzannano, mentre i popoli si attaccheranno a vicenda e non avranno timore dei loro re. Raccontato questo, il cronista aggiunge: «concepit Basina et peperit filium nomen Chlodoveum. Haec fuit magnus et pugnator egregius, ad instar leonis fortissemus cyteris regibus»<sup>30</sup>.

Come si vede ci troviamo qui di fronte a una sequela che, in forma profetica e attraverso l'epifania di diversi animali, disegna la decadenza della prima dinastia franca: la regalità merovingia vi appare come processo in divenire dal segno ineluttabilmente negativo. Che poi ciò sia

<sup>28</sup> Fondamentale naturalmente DONÀ, *Per le vie*, cit., in particolare pp. 79-147.

<sup>29</sup> G. ORTALLI, *Gli animali nella vita quotidiana dell'alto Medioevo: termini di un rapporto*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, II, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1985 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 31), pp. 1389-1443, in particolare p. 1441 s. Cfr. anche il contributo di M. MONTANARI, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto medioevo*, in *Il bosco nel medioevo*, cit., pp. 55-72.

<sup>30</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici*, ed B. Krusch, in *M.G.H., Scriptores rerum Merovingicarum*, II, Hannover, 1888, l. III, c. 12, p. 97.



narrato poco dopo la metà del VII secolo è stato spiegato attraverso il fatto che lo Pseudo-Fredegario scriveva nel periodo immediatamente successivo al primo, e fallito, tentativo di immissione di un Pipinide sul trono: non è un caso infatti che la *Cronaca* di Fredegario sia stata poi ripresa e continuata da esponenti della famiglia dei Pipinidi-Carolingi dopo il colpo di stato del 751<sup>31</sup>. Ma i dati interessanti sono pure altri. Emblema regale di vertice è il leone, al quale dal cronista è assimilato Clodoveo («ad instar leonis») e che è accompagnato nella visione da animali altrettanto esotici se non fantastici (leopardi e unicorni): il che non inficia la bellissima ricerca di Michel Pastoureau ma mostra come anche nell'alto medioevo, e in area "germanica", vi fosse spazio per modelli simbolici di regalità non riconducibili a un unico tipo, quello dell'orso quale re indiscusso delle selve e dell'orizzonte gerarchico mentale<sup>32</sup>. In secondo luogo è da rilevare che nella visione compare l'associazione tra orsi e lupi, animali che spesso viaggiano insieme nei dossier relativi al germanesimo primitivo in quanto "im-personati" dai *berserkir*, i guerrieri dalla pelle d'orso, e dagli *ulfedhnar*, i guerrieri dalla veste di lupo, dei quali si parlerà tra poco: ma nell'episodio della *Cronaca* la presenza di orsi e lupi è, lo si può vedere, di grado zero, in quanto fase di passaggio tra il momento apicale della sovranità merovingia (quello del leone, dei leopardi e degli unicorni) e lo stadio degradato dell'istituzione regia e della convivenza sociale (quello dei cani e delle "bestie minori").

Sostanzialmente la stessa struttura della visione di Childerico e Basina si trova in un sogno profetico del duca Bernardo I di Sassonia (+1011) narrato da Adamo di Brema. Ma qui gli orsi e i cinghiali indicano invece il vertice del ciclo: «vidit enim per sompnium ex penetrabilibus suis egressos in ecclesiam ursos aprosque, deinde cervos, ad ultimum lepores. "Ursi, inquit, et apri erant parentes nostri, fortitudine sicut dentibus armati. Cervi sumus ego et frater, solis decori cor-

<sup>31</sup> I.N. WOOD, *Deconstructing the Merovingian family*, in *The Construction of Community in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, ed. R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, Leiden, Brill, 2003, p. 151; G. GANDINO, *La storiografia, prima e dopo il 774, in 774. Ipotesi su una transizione*, a cura di S. Gasparri, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 380-385.

<sup>32</sup> PASTOUREAU, *L'orso*, cit. In particolare si rimanda al cap. *La consacrazione del leone*, pp. 161-187: «la Chiesa non decise all'improvviso, tra il 1150 e il 1200, di sostituire l'orso con il leone. Anzi, da parte dei religiosi, si trattò di un piano di lunga durata, cominciato già in età carolingia e portato avanti in parallelo alle altre tre strategie di cui abbiamo parlato nei capitoli precedenti: combattere l'orso, domarlo e demonizzarlo» (cit. a p. 162 s.).

nibus. Lepores autem sunt filii nostri modicae virtutis et timidi. De quibus metuo, ne impugnantes ecclesiam divinam incurrant ultionem»<sup>33</sup>. Per Bernardo, gli orsi e i cinghiali entrati in chiesa sono i suoi genitori, i cervi sono lo stesso Bernardo e il fratello, le lepri i loro figli: in ambiente sassone, e dunque in uno degli ambienti “germanici” per eccellenza, troviamo al primo livello orsi e cinghiali, spesso accoppiati invece nella mitologia celtica, mentre il sognatore non sembra per nulla accorgersi del carattere orgogliosamente ursino del proprio nome (*Behr* o *Bëro* o *Bern* “orso”, *hard* o *harti* “forte”, “valoroso”). E del resto è proprio in area teutonica che abbondano nomi “da orso” come Adalberone, Bruno, Brunone (oltre che Bernardo), spesso appannaggio di altissimi prelati, arcivescovi e vescovi in particolare: più che serbare il ricordo del significato originario del nome germanico, tali nomi segnano l'appartenenza a gruppi parentali che consideravano l'accesso ai vertici ecclesiastici una prerogativa di famiglia<sup>34</sup>. E infatti il nome dell'orso Brun che, nei diversi rami del *Roman de Renart*, è spesso un presule della corte del re-leone Noble, potrebbe anche essere «il ricordo deformato o l'immagine satirica di uno dei vescovi che si chiamavano Bruno» nell'entourage della dinastia imperiale degli Ottoni<sup>35</sup>.

Non era tuttavia sempre stato così. In questo senso va la testimonianza del chierico ariano che scriveva nei Balcani dopo il 440: «solent et barbarae gentes nomina filiis imponere ad devastationem respicientia bestiarum, ferarum vel rapacium volucrum, gloriosum putantes filios tales habere, ad bellum idoneos et insaniantes in sanguinem»<sup>36</sup>. Ma si tratta di usi in ambienti militari, non diversi «from the use of prestigious Roman names in senatorial families, or the use of Graeco-Latin Christian names for sons destined for the church. The custom described here is only *barbarous*, from the Christian point of view, because the desired qualities are warlike»<sup>37</sup>. Se l'uso di attribuire

<sup>33</sup> ADAM VON BREMEN, *Hamburgische Kirchengeschichte*, hrsg. von B. Schmeidler, Hannover-Leipzig, 1917 (*M.G.H., Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum*, 2), l. III, c. 42, p. 185.

<sup>34</sup> K.F. WERNER, *Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique*, in *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, éd. G. Duby, J. Le Goff, Rome, Ecole française de Rome, 1977 (Collection de l'Ecole française de Rome, 30), pp. 13-34 e in particolare p. 30 s. per l'uso dei nomi Bruno e Adalberone.

<sup>35</sup> PASTOUREAU, *L'orso*, cit., p. 200.

<sup>36</sup> *Opus imperfectum in Matthaeum*, in *Patrologia Graeca*, 56, col. 626.

<sup>37</sup> P. AMORY, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 101.



nomi di animali poteva dunque essere non strettamente etnico ma piuttosto funzionale alla carriera nell'esercito in età tardoantica, abbiamo tuttavia tracce, nello stesso periodo, di prove cinegetiche "di popolo" che coinvolgono pure gli orsi. È il caso della testimonianza di Ammiano Marcellino a proposito dei Taifali, una *gens* legata ai Goti o ai Sarmati che si sposta poi nella Gallia merovingia e le cui attestazioni scompaiono nella seconda metà del secolo VI: «ci risulta che questa stirpe dei Taifali è così infame che i loro giovanetti si accoppiano ai maschi con un patto di unione immenzionabile per consumare il fiore della loro età in sozze relazioni. Se poi qualcuno, ormai adulto, riesce a prendere da solo un cinghiale o uccide un grandissimo orso, si libera dall'infamia di questa turpe relazione»<sup>38</sup>.

Bernard Sergent ha visto in questo racconto relativo ai Taifali una delle prove circa l'esistenza di una relazione educativa particolare che, comune per i Greci, sarebbe stata praticata pure da Germani e Celti: un adulto insegna a un giovane le arti della caccia e della guerra ma pure l'esercizio della virilità attraverso rapporti sessuali; al termine dell'apprendimento e attraverso una prova difficile che costituisce il rito di passaggio (l'uccisione di un orso, ad esempio), il giovane muore simbolicamente per nascere uomo, entrare nel mondo degli adulti e prendere moglie<sup>39</sup>. È il tema dell'omosessualità iniziatica che Sergent, in decisa controtendenza rispetto a coloro per i quali «l'anti-indo-européanisme est un dogme»<sup>40</sup>, vede come un'antica e condivisa istituzione del mondo indoeuropeo (non a caso il primo dei suoi studi aveva la prefazione di Georges Dumézil). Inutile dire che gli studi di Sergent hanno provocato un dibattito intenso: e se per la Grecia la sua ipotesi di una pederastia pedagogica si è dimostrata più che fondata, molte più perplessità ha suscitato l'idea di una condivisione indoeuropea della pratica, tenuto anche conto del fatto che non se ne

<sup>38</sup> AMMIANI MARCELLINI *Rerum gestarum libri qui supersunt*, ed. W. Seyfarth, adiuv. L. Jacob-Karau, I. Ulmann, II: *Libri XXVI-XXXI*, Leipzig, Teubner, 1999 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), I. XXXI, c. 9, 5, p. 182: «Taifalorum gentem (...) turpem obscenae vitae flagitiis ita accepimus mersam, ut apud eos nefandi concubitus foedere copulentur maribus puberes aetatis viriditatem in eorum pollutis usibus consumpturi. Porro si qui iam adultus aprum exceperit solus vel interemerit ursum immanem, colluvione liberatur incesti».

<sup>39</sup> I due studi di SERGENT, *L'omosessualité dans la mythologie grecque*, préface de G. Dumézil, Paris, Payot, 1984, e *L'omosessualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris, Payot, 1986, si trovano riuniti in B. SERGENT, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, Paris, Payot & Rivages, 1996.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 629.

hanno tracce presso popoli come Indiani, Iraniani, Romani<sup>41</sup>. Detto questo, proprio il tema delle società degli uomini a carattere iniziatico riconduce al nostro orso.

5. Nella *Ynglinga saga*, scritta dall'islandese Snorri Sturluson verso il 1220-1230, così entrano in scena i *berserkir*, i guerrieri "pelle d'orso"<sup>42</sup>: «*Odhinn* aveva il potere di rendere i suoi nemici ciechi e sordi nella battaglia, o come paralizzati dalla paura, e le loro armi non tagliavano meglio che dei bastoni. In compenso, i suoi uomini andavano senza corazza, selvaggi come lupi o cani. Mordevano i loro scudi ed erano forti come orsi o tori. Uccidevano gli uomini e né il fuoco né l'acciaio potevano nulla contro di loro. Questo si chiamava *berserksgangr* [furore del *berserker*]<sup>43</sup>. Siamo all'inizio della *Saga degli Ynglingar* (cap. 6), che ha appena narrato di come a est del Don e nella zona del mar Nero vivesse in una città un capo di nome Odino, che presiedeva ai sacrifici e aveva vinto il popolo dei Vani, e di come poi Odino fosse migrato verso nord, insieme con il suo popolo degli Asi, al tempo in cui «gli imperatori di Roma facevano delle campagne lontano per il mondo e sottomettevano tutti i popoli»<sup>44</sup> (cap. 5).

Il quadro evemeristico (Odino come uomo, pur dotato di poteri particolari) e storicizzante (all'origine della dinastia degli Ynglingar la storia di una migrazione realmente avvenuta) ha a lungo diviso gli interpreti. Da una parte si collocano coloro che ritengono appunto la saga il racconto mitizzato di uno spostamento di *gentes* dalla zona del Mar Nero alla Scandinavia, con il popolo migrante degli Asi (perché venivano dall'Asia, spiegava Snorri Sturluson) e quello sconfitto dei Vani che possono significare sia popolazioni in conflitto, sia sistemi religiosi concorrenti: da questo punto di vista i Vani, dèi della

<sup>41</sup> Si veda in proposito la serrata recensione a *L'omosexualité initiatique*, cit. di E. CANTARELLA, *Iniziazione greca e cultura indoeuropea*, in «Dialogues d'histoire ancienne», 13, 1987, pp. 365-375.

<sup>42</sup> Due sono le etimologie possibili del nome, l'una derivante da \**ber-* ("orso") e dal sostantivo *serker* ("camicia"), l'altra dall'aggettivo *berr* ("nudo") e da *serker* ("camicia") che rinvierebbe a combattenti *nudis corporibus*, secondo l'espressione di Tacito. Pur non essendo del tutto incompatibili (il *berserker* poteva essere seminudo ma con qualche ornamento animalesco), la prima etimologia risulta confermata e adeguatamente spiegata da V. SAMSON, *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, pp. 24 s., 61-91.

<sup>43</sup> Cito da G. DUMÉZIL, *Gli dèi dei Germani. Saggio sulla formazione della religione scandinava*, Milano, Adelphi, 1974, p. 56.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 24.

fecondità e del piacere, sarebbero stati oggetto di culto da parte degli autoctoni scandinavi, soprattutto agricoltori; gli Asi, dèi della guerra e del diritto, del mantenimento dell'ordine gerarchico, della magia, sarebbero stati oggetto di culto da parte degli aggressivi invasori. Il secondo filone interpretativo, che rifiuta l'idea di un sostrato vanico e di un adstrato asico, ha il suo massimo esponente in Georges Dumézil. Questi, come noto, ha visto in Asi e Vani la traduzione religiosa, e germanica, di due delle tre funzioni di una struttura unitaria indoeuropea che rinvia a un sistema sociale organizzato sulla base della tripartizione: funzione del sacro e della sovranità, funzione guerriera, funzione della produzione e della riproduzione (Odino e gli Asi coprirebbero le prime due funzioni, con una decisa accentuazione della seconda; i Vani la terza).

Ho ricordato, schematizzando molto, i termini del problema di fondo in quanto il tema dei *berserkir* vi si inserisce a pieno titolo. Cerchiamo allora di dipanarne i problematici contorni. Rispetto ai *berserkir*, ci troviamo in una situazione per certi versi analoga a quella già riscontrata per le narrazioni su Artù: attestazioni tarde, da collegare retrospettivamente, in quanto possibili antecedenti, con un dossier sgranato su un arco di tempo lunghissimo e di diverso contenuto (Tacito che narra dei Catti tra i quali agisce un gruppo di guerrieri contrassegnati da un anello di ferro al collo; sempre Tacito che descrive gli *Harii* che combattono nottetempo dipinti di nero come un *feralis exercitus*; Paolo Diacono che parla dei «cinocefali», guerrieri longobardi che indossavano teste di cane per impaurire gli avversari)<sup>45</sup>. Non solo. Quando il *berserker* compare nelle fonti, la sua è una presenza connotata negativamente in quanto «sinonimo di guerriero, magari di guerriero-fuorilegge o di persona pericolosa, soggetta a crisi di furore»<sup>46</sup>: in un nord in via di cristianizzazione e nel momento in cui si ridisegnavano i confini tra *religio licita* e superstizione diabolica, l'*interpretatio Christiana* del mondo ascriveva gli inquietanti *berserkir* ai territori del diabolico. Proprio per il suo carattere misterioso non stupisce comunque che il tema sia stato oggetto di attenzione fin dall'Illuminismo<sup>47</sup> quando, in particolare, si incominciò a teorizzare l'assunzione volontaria, da parte di quanti erano detti *berserkir*, di so-

<sup>45</sup> F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 80-86.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>47</sup> Ricostruisce le fasi del dibattito attraverso i secoli SAMSON, *Les Berserkir*, cit., pp. 37-59.

stanze psicotrope (il fungo *Amanita muscaria*) per entrare in uno stato di frenesia prossima alla trance; pur sostanzialmente rifiutata, tale ipotesi apriva all'approfondimento del problema attraverso il motivo della metamorfosi animalesca, reale o psicologica, che avvicinava i *berserkir* ai licanthropi.

È tuttavia soltanto nel 1927 che la questione entrava in una fase del tutto nuova: in quell'anno Lily Weiser, etnologa viennese, innestava il tema dei *berserkir* in quello più generale delle "società maschili" (*Männerbünde*) e delle "classi di età" (*Altersklassen*)<sup>48</sup>. Le testimonianze di Tacito sui Catti, di Ammiano Marcellino sui Taifali, di Paolo Diacono sui Cinocefali, di Snorri e delle saghe sui *berserkir* rinviano tutte alle antichità germaniche: attestavano cioè l'esistenza di gruppi chiusi di guerrieri ai quali i giovani accedevano attraverso rituali di iniziazione che li rendevano uomini e che compensavano in tal modo l'aggressività di una classe di età nei confronti dell'altra. In particolare i *berserkir*, «presentati ad un tempo come esseri umani, sia pure capaci di prodezze straordinarie (...), e come entità mitiche, in grado di assumere spoglie animalesche»<sup>49</sup>, rappresentavano "l'esercito dei morti" (*Totenheer*) «e di questa duplice identità gli autori delle saghe erano perfettamente consapevoli»<sup>50</sup>. Le conclusioni della Weiser erano poi fatte proprie e rese radicali da Otto Höfler che nel 1934 pubblicava *Kultische Geheimbünde der Germanen*<sup>51</sup>. In questa opera il dossier eterogeneo era ricondotto a un nucleo forte, al centro della vita dei Germani: associazioni maschili e segrete di guerrieri praticavano un culto della morte eroico-demonico; attraverso travestimenti animali e rituali volti a raggiungere stati alterati di coscienza essi entravano in contatto con gli antenati defunti e ne traevano energia e potere; in quel momento, e al seguito di Odino «dio dei morti, dei guerrieri, dei re e dello stato»<sup>52</sup>, "diventavano" il suo esercito di mortiviventi.

Gli orientamenti filonazisti di Höfler e il tema storiografico della persistenza del germanesimo attraverso i millenni<sup>53</sup> si saldavano così

<sup>48</sup> L. WEISER, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde*, Baden, Verlag der Konkordia, 1927.

<sup>49</sup> C. GINZBURG, *Mitologia germanica e nazismo: su un vecchio libro di Georges Dumézil*, in «Quaderni storici», 57, 1984, pp. 857-882 (cit. a p. 868).

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 868.

<sup>51</sup> Frankfurt a. M., 1934.

<sup>52</sup> GINZBURG, *Mitologia germanica*, cit., p. 870.

<sup>53</sup> Su questo cfr. G. TABACCO, *Il cosmo del medioevo come processo aperto di*

in un'idea elitaria, esoterica e costituzionalmente violenta dei caratteri originari ma si scontravano per altro verso con due fatti tra loro connessi: l'epurazione sanguinosa avvenuta nello stesso 1934 ai danni delle SA e la virata impressa dal regime verso un'immagine rurale del mondo primigenio dei Germani, «che vivevano tra focolare e altare una vita felice e moralmente pura»<sup>54</sup>. Un mondo sereno, quello delle saghe, «infranto e sconvolto dalla religione di Odino e del Walhalla dell'età dei Vichinghi» che si imponeva «col suo spirito demonico-distruttivo e individualistico-aristocratico. La lotta tra queste due opposte forze spirituali (...) avrebbe dato inizio alla progressiva decadenza del mondo germanico, cui l'estraneo Cristianesimo avrebbe inflitto un ultimo colpo rovinoso»<sup>55</sup>. Per questi motivi «il libro di Höfler era uscito leggermente fuori tempo»<sup>56</sup> ma, come dimostrato da Carlo Ginzburg, influenzò profondamente Dumézil e la prima versione del suo studio sugli dèi dei Germani (*Mythes et dieux des Germains*, 1939) dove i *berserkir*, nel segno di una continuità germanica irresistibile perché profonda, spontanea e naturale<sup>57</sup>, continuavano a vivere nelle SA: «les *berserkir*, en effet, sont les 'jeunes'; ils assument dans la vie des sociétés germaniques cette fonction de fantasie, de tumulte et de violence qui n'est pas moins nécessaire à l'équilibre collectif que la fonction conservatrice (...). Les considérations qui précèdent expliquent peut-être en partie certains phénomènes sociaux, parmi les plus récents, de l'Allemagne: le développement, le succès des corps paramilitaires, la *dura virtus* et les droits des Sections d'Assaut, les formes particulières de police qu'à parfois été tenté d'exercer une jeunesse en uniforme»<sup>58</sup>. Vent'anni dopo Dumézil rielaborava poi quella sua prima opera (*Les dieux des Germains*, 1959), dalla quale faceva scomparire l'elemento della «continuità inconsapevole tra miti germanici e aspetti

*strutture instabili*, in ID., *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, Torino, Einaudi, 1993, p. 15 sgg.

<sup>54</sup> A. D'ONOFRIO, *Ruralismo e storia nel Terzo Reich. Il caso «Odal»*, Napoli, Liguori, 1997, p. 251.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>56</sup> GINZBURG, *Mitologia germanica*, cit., p. 872.

<sup>57</sup> «La propagande 'neo-païenne' dans l'Allemagne nouvelle est certes un phénomène intéressant pour l'historien des religions: mais elle est volontaire, à quelque degré artificielle. Beaucoup plus intéressant (...) est le *mouvement spontané* par lequel les chefs et la masse allemande, après avoir éliminé les architectures étrangères, ont coulé *naturellement* leur action et leur réactions dans des moules sociaux et mystiques dont ils ne savaient pas toujours la conformité avec les plus anciennes organisations, les plus anciennes mythologies des Germains»: cit. *ivi*, p. 860 (corsivi miei).

<sup>58</sup> Cit. *ivi*, p. 860 s.

della Germania nazista», sottolineando invece la «continuità cosciente di quella che ha finito col chiamare “ideologia” indoeuropea delle tre funzioni»<sup>59</sup>.

In tutti questi passaggi certo non meramente storiografici erano tuttavia andate perse a proposito dei guerrieri-belva delle suggestioni che aveva invece introdotto Lily Weiser. Seguiamo ancora Ginzburg: «in primo luogo, la Weiser aveva accostato l'estasi degli sciamani eurasiatici alla scatenata frenesia guerriera (*Raserei*) dei *berserkir*. In secondo luogo, aveva segnalato la presenza di divinità femminili alla testa della “caccia selvaggia”, interrogandosi sul rapporto tra la germanica Perchta e la mediterranea Artemide. Al primo punto andava fatta risalire verosimilmente l'ipotesi cautamente avanzata che il complesso mitico-rurale analizzato avesse radici non solo indoeuropee ma addirittura pre-indoeuropee. Al secondo punto gli accenni alle connessioni con i temi della fertilità. Dietro le associazioni guerriere germaniche s'intravedeva qualcosa di più vasto e complicato non specificamente guerriero né specificamente germanico»<sup>60</sup>. Sappiamo che Ginzburg ha poi recuperato e sviluppato quelle lontane suggestioni di Weiser: anche solo la storia del vecchio lupo-mannaro della Livonia che, interrogato dai giudici, affermava di trasformarsi per combattere, pure con donne, contro diavoli e stregoni e favorire così raccolti abbondanti – una storia che già aveva imbarazzato Höfler – scompagina l'idea dell'esistenza di un insieme mitico-rituale maschile e germanico votato esclusivamente alla guerra e alla morte<sup>61</sup>.

Avere per sommi capi ricostruito le movenze soprattutto storiografiche del tema *berserkir* mostra che la questione è tutt'altro che chiusa. Ma in qualche modo si può concludere qui il nostro viaggio: Carlo Donà ha scritto che «l'altro mondo non è un posto, ma la negazione mitica delle nostre coordinate spazio-temporali (...). Ciò vuol dire che l'altro mondo può trovarsi addirittura nel bel mezzo del mondo degli uomini, differenziandosi da esso solo per la sua qualità ontologica»<sup>62</sup>. Gli orsi e le orse che abbiamo incontrato sono stati, ontologicamente e nello stesso tempo, vicini e lontani rispetto a uomini e donne e hanno rappresentato a volte un modo per “passare”

<sup>59</sup> «Anche questa tacita revisione autocritica su un punto teoricamente centrale indica che dopo *Mythes et dieux des Germains* Dumézil ha voltato pagina»: *ivi*, p. 877.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 869 s.

<sup>61</sup> Su ciò si veda in particolare il capitolo *Combattere in estasi* in GINZBURG, *Storia notturna*, cit., pp. 130-160.

<sup>62</sup> DONÀ, *Per le vie*, cit., p. 174.



nell'altro mondo o per avere rapporti con esso: forse anche per questo conservano ancora qualche eco di antiche tonalità affettive.

GERMANA GANDINO

*Abstract*

Nonostante molto sia stato scritto sul tema dell'orso (si veda il grande libro di Michel Pastoureau, *L'ours. Histoire d'un roi dechu*, Paris, Editions du Seuil, 2007), molti aspetti meritano ancora ulteriori ricerche. Questo studio esamina il ruolo dell'orso in culti e mitologie antiche e medievali, mostrando l'inadeguatezza di interpretazioni semplicistiche. In particolare, non si può parlare di "tipiche" tradizioni celtiche e germaniche a proposito delle relazioni simboliche tra uomini e orsi né si può affermare che l'orso fosse – prima dell'età di Carlo Magno e in ambiente "germanico" – il modello assoluto di regalità.

Although much has been written on the theme of the bear (see Michel Pastoureau's excellent *L'ours. Histoire d'un roi dechu*, Paris, Editions du Seuil, 2007), many aspects still deserve further research. This study examines the role of the bear in ancient and medieval worships and mythologies, showing the inadequacy of simplistic interpretations. In particular, it is inappropriate to speak of "typical" Celtic or German traditions regarding symbolic connections between men and bears, nor can it be said that the bear was – before Carolingian times and in a "Germanic" context – the absolute model of kingship.