COLLOQUIA

Oralità e scrittura: i due volti delle parole

a cura di
Teresa Cancro, Chiara De Paoli,
Francesco Roncen, Valeria Russo

PADOVA UP
PADOVA UNIVERSITY PRESS

Prima edizione 2019, Padova University Press
Titolo originale *Oralità e scrittura: i due volti delle parole*

© 2019 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

In copertina: *Texture*, disegno di Davide Scek Osman

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-172-0

This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (https://creativecommons.org/licenses/)

Oralità e scrittura: i due volti delle parole

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE
Università degli Studi di Padova, 11-12 gennaio 2018

a cura di
Teresa Cancro, Chiara De Paoli, Francesco Roncen, Valeria Russo

PADOVA UP

Indice

Prefazione 7

Introduzione 9

Su oralità e scrittura poetica. Questioni teoriche, modalità espressive e il caso di Pascal D'Angelo 15
Luigi Fontanella

L'oralità di Luigi Di Ruscio: ribellione e sberleffo dello scrittore operaio 25
Emanuele Zinato

Umane Lettere: dalla ὑπόκρισις alla *fictio personae* 39
Francesco Buè

Oralità e scrittura nel *Contro Apione* di Flavio Giuseppe 53
Maurizio Ravallese

Ripetere nell'orizzonte della scrittura: il caso delle trasposizioni di versi nella sezione escatologica del quinto libro di Lucrezio (*De rerum natura*, 5, 128-141; 351-363) 65
Manuel Galzerano

Gli inizi dell'uso scritto del siriaco. Dinamiche tra scrittura e oralità e la nascita di una nuova cultura letteraria 79
Emanuele Zimbardi

Rotte peregrinarie ed epica carolingia: un continuo interscambio tra oralità e scrittura 91
Andrea D'Apruzzo

Nanum in petra persequitur nec redisse dicitur. *Il motivo del bergtagning tra poesia, letteratura e folklore* 103
Francesco D'Angelo

Tra *confabulatio* e riscrittura. Note sulle *Facetiae* di Poggio Bracciolini 121
Tiziana Paparella

Movenze colloquiali e sintassi del parlato nelle *Lettere* di Ludovico Ariosto 131
Sara Giovine

Pour l'oreille o pour l'œil. Il verso libero di Laforgue e Claudel 143
Elena Coppo

La parola teatrale: voce, *performance* ed epica negli esordi poetici di Edoardo Sanguineti e Amelia Rosselli 155
Francesca Zambon

Figure dell'oralità: sulla *Poesia ad alta voce* di Franco Fortini 167
Andrea Agliozzo

Tradurre a orecchio. Forme di auscultazione céliniana ne *Il Ponte di Londra* tradotto da Gianni Celati e Lino Gabellone 181
Giacomo Micheletti

Influenze della tradizione orale somala nel romanzo *Il latte è buono* di Garane: una nuova possibile prospettiva di analisi 195
Marco Medugno

Nanum in petra persequitur nec redisse dicitur. *Il motivo del bergtagning tra poesia, letteratura e folklore.*

Francesco D'Angelo

Sapienza Università di Roma

Nel folklore scandinavo moderno uno dei motivi più diffusi e caratteristici è quello del *bergtagning* (letteralmente "rapimento nel monte"), in cui una persona è attirata da esseri soprannaturali all'interno di un colle o una montagna, da cui non riuscirà a venir fuori se non con difficoltà e riportando spesso menomazioni psico-fisiche. Registrato dai folkloristi nella prima metà dell'Ottocento, la sua antichità è però attestata da diverse fonti medievali; nelle pagine seguenti, pertanto, se ne analizzerà l'evoluzione mettendo in evidenza l'intreccio esistente sin dalle origini tra tradizione orale e letteratura.

Folklore; saghe islandesi; Scandinavia; tradizione orale

Introduzione: folklore e continuità della tradizione orale

Il folklore, termine di per sé sfuggevole, nell'accezione oggi più comune è un insieme di credenze, usanze e rituali che, quali vestigia di una cultura antica, si sarebbe tramandato oralmente presso gli strati più umili o popolari di una società, rimanendo quasi inalterato nel tempo[1]. Tale interpretazione è in gran parte figlia del Romanticismo ottocentesco, che vide nella persistenza delle tradizioni popolari la prova dell'esistenza di una coscienza o una identità nazionale

[1] Sulla definizione di folklore cfr. M. Baker, *Folklore and customs of rural England*, David & Charles, Newton Abbot 1974, pp. 9-13; P. Boglioni, *Agiografia, liturgia e folklore. Appunti di metodo, in Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento.* Atti del IV Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Firenze, 26-28 ottobre 2000), a cura di A. Benvenuti, M. Garzaniti, Viella, Roma 2005, pp. 453-480: 459-460.

precedente alla nascita delle nazioni stesse[2]. Le generazioni successive di studiosi, tuttavia, hanno radicalmente messo in discussione il carattere primitivo del folklore e la sua presunta continuità e stabilità, sottolineandone invece la dinamicità e la costante evoluzione[3]. In particolare il confine tra folklore e letteratura, e quindi tra oralità e scrittura, si è rivelato sempre assai permeabile, consentendo influssi reciproci: in questo modo forme, materie ed elementi letterari sono stati selezionati, rielaborati e reinterpretati – di fatto ri-creati – dalla tradizione popolare, che li ha risemantizzati e inseriti in un altro contesto come elementi vivi e non semplici fossili[4].

Alla luce di queste considerazioni generali, il motivo del *bergtagning* (lett. "rapimento nel monte"), tipico del folklore scandinavo, sarà qui analizzato nella sua evoluzione storica. Come suggerisce il nome, l'elemento centrale delle storie di *bergtagning* è il rapimento di una persona da parte di creature soprannaturali, che la attirano o la conducono all'interno di un colle o una montagna da cui difficilmente riuscirà poi ad uscire. Per quanto arcaico, tale motivo ebbe una straordinaria fortuna soprattutto in età moderna ed è ben attestato sia da ballate che da racconti popolari, due forme di espressione folkloriche non solamente nordiche.

Il *bergtagning* nelle ballate popolari

La ballata popolare scandinava è una canzone trasmessa oralmente ed esistente in numerose varianti: essa si caratterizza per la struttura (distici con uno o due ritornelli oppure quartine con un ritornello), per il contenuto (tematiche eroiche, cavalleresche e soprannaturali) e per lo stile oggettivo con frequente ricorso a espressioni formulaiche e luoghi comuni[5]. La natura esclusivamente orale di questa tradizione, tuttavia, è solo apparente: per la Scandinavia, infatti, l'origine della ballata sembra si debba localizzare in Norvegia al tempo di re Hákon Hákonarson (1217-1263) e soprattutto di suo nipote Hákon Magnússon (1299-1319). Allora furono tradotti per la prima volta in norreno poemi e roman-

[2] A. Dundes, *Interpreting Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1980, pp. 1-9.

[3] B. Toelken, *The dynamics of Folklore*, Utah State University Press, Logan 1996, pp. 19-54; S. Mitchell, *Continuity: folklore's problem child?*, in *Folklore in Old Norse - Old Norse in folklore*, a cura di D. Savbörg, K. Bek-Pedersen, University of Tartu Press, Tartu 2014 («Nordistica Tartuensia», 20), pp. 41-58.

[4] Sul processo di ri-creazione nel folklore cfr. P. Bogatyrëv, R. Jakobson, *Il folclore come forma di creazione autonoma*, in *Etnosemiotica. Questioni di metodo*, a cura di M. Del Ninno, Meltemi, Roma 2006², pp. 59-68.

[5] O. Solberg, *The Scandinavian medieval ballad: from oral tradition to written texts and back again*, in *Oral art forms and their passage into writing*, a cura di E. Mundal, J. Wellendorf, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 2008, pp. 121-133: 121-122.

zi cavallereschi francesi e videro la luce le cosiddette *riddarasögur* ("saghe dei cavalieri") e *fornaldarsögur* ("saghe del tempo antico"): le prime – insieme alle più antiche *konungasögur* ("saghe dei re") – avrebbero ispirato le ballate di argomento eroico-cavalleresco, le seconde avrebbero fornito materiale per quelle di argomento magico-soprannaturale[6]. La ballata, dunque, nacque in un contesto aristocratico e acquisì il suo carattere popolare solo in seguito[7]; la natura composita della corte regia norvegese, soprattutto di quella di Hákon Magnússon (frequentata anche da danesi, svedesi e islandesi) potrebbe poi spiegare lo sviluppo e l'ampia diffusione geografica di questo nuovo genere poetico[8]. Dopo circa due secoli in cui la trasmissione delle ballate sembra essere stata affidata esclusivamente all'oralità, dalla fine del XVI secolo compaiono le prime raccolte a stampa in Danimarca e Svezia, pubblicate poi con una certa frequenza fino alla fine del XVIII secolo, quando risultano essere ampiamente disponibili nei tre paesi scandinavi, in Islanda e nelle isole Fær Øer[9]. In questo lungo arco di tempo il testo scritto torna quindi a esercitare la sua influenza sulla tradizione orale, alimentandola ma, di fatto, facendo della ballatistica un genere letterario vero e proprio: le antiche canzoni vengono infatti pubblicate, rielaborate e modificate, e ne vengono composte di nuove[10].

All'interno del *corpus* ballatistico scandinavo, il motivo del *bergtagning* compare abbastanza precocemente: esso è il motivo portante di *Liti Kjersti og Bergekongen* (*Liti Kjersti e il re della montagna*), inclusa dal danese Peder Syv nella raccolta *Tohundrede Danske Viser* (*Duecento ballate danesi*), pubblicata nel 1695 e ristampata più volte fino al 1787[11]. Benché Syv la ritenesse danese, essa è

[6] B.R. Jonsson, *Oral literature, written literature: the ballad and Old Norse genres*, in *The ballad and oral literature*, a cura di J. Harris, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1991 («Harvard English Studies», 17), pp. 139-170: 147-159. In effetti nel medioevo la lettura ad alta voce (di cui spesso fruiva anche un pubblico illetterato) era la norma ed è facile immaginare che, alla corte dei re norvegesi, l'ascolto di saghe e romanzi cortesi possa aver favorito la trasposizione in versi di temi e motivi letterari, in una simbiosi tra poesia orale e letteratura scritta: V. Ólason, *Literary backgrounds of the Scandinavian ballads*, in ibid., pp. 116-138: 136-138; sui rapporti tra le ballate popolari scandinave e la letteratura norrena medievale cfr. anche Solberg, *The Scandinavian medieval ballad*, cit., pp. 121-126; D. Colbert, *The birth of the ballad: the Scandinavian medieval ballad genre*, Svenskt Visarkiv, Stockholm 1989 («Skrifter utgivna av svenskt visakiv», 10).
[7] Jonsson, Oral literature, cit., p. 159.
[8] Ibid.
[9] Ibid., p. 141.
[10] Ibid., pp. 141-147.
[11] *Liti Kjersti*, in Å. Gjøstein Blom, O. Bø (a cura di), *Norske balladar i oppskrifter frå 1800-talet*, Det Norske Samlaget, Oslo 1981, pp. 54-56. Il *bergtagning* compare anche nella ballata norvegese *Åsmund Frægdegjæva*, pubblicata per la prima volta nel 1853, che pur avendo probabili radici medievali ha subito un evidente influsso fiabesco: il motivo portante, infatti, è quello dell'eroe che deve salvare la figlia di un re, detenuta dai troll all'interno di una montagna: si veda L. Taglianetti, *Introduzione*, in Åsmund Frægdegjæva. *Una ballata medievale norvegese*, a cura di L. Taglianetti, Carocci, Roma 2016 («Biblioteca medievale», 151), pp. 11-37: 31-32.

in realtà la versione norvegese di una ballata più tardi registrata anche in Danimarca come *Jomfruen og Dvaergekongen* (*La vergine e il re dei nani*)[12] e in Svezia come *Den bergtagna* (*La prigioniera nel monte*)[13]. Di ciascuna versione esistono numerose varianti locali, ma il nucleo della storia vede una ragazza, una vergine, lasciare la propria famiglia per recarsi dal re della montagna (*bergakung*), di cui diventa sposa e dal quale ha dei figli. Trascorsi alcuni anni, la donna ottiene il permesso di visitare sua madre a patto di non rivelare l'esistenza dei figli: appena arrivata a casa, però, la promessa è subito infranta e la giovane viene quindi riportata dal *bergakung* nella montagna, dove berrà dell'idromele (*mjöd*) che in alcune varianti le farà dimenticare completamente sua madre e la sua famiglia, in altre la porterà alla morte.

L'interpretazione più condivisa di questa ballata vede nel *bergtagning* una metafora del viaggio nell'Altro Mondo, cui si accedeva entrando nelle viscere dei monti: qui si credeva vivessero creature soprannaturali, indicate spesso con il nome collettivo di *bergfolk* ("popolo del monte") o, specialmente in Islanda, *huldufólk* ("popolo nascosto"), altre volte identificate più specificamente come elfi, nani o troll[14]. Da questa lettura deriva anche quella in chiave esoterico–iniziatica avanzata da Massimo Panza, secondo il quale il re della montagna (in alcune versioni chiamato anche *alvekung*, "re degli Elfi") corrisponderebbe alla figura dello stregone–iniziatore, colui che si è ritirato nei boschi come un lupo – animale selvatico il cui legame con la magia e il mondo dei troll è attestato sin dal Medioevo – e ha viaggiato nell'Altro Mondo per acquisire una conoscenza superiore[15]. La natura lupesca, il possesso di un sapere magico e l'associazione con il monte o il colle avvicinano il *bergakung* al dio Odino dell'antica mitologia pagana e farebbero di lui l'iniziatore della sua giovane vittima, che viene istruita nello stesso momento in cui viene resa schiava: grazie all'oblio misterico provocato dal *mjöd*, la ragazza scorda la sua vecchia identità e può acquisirne una nuova, passando dalla pubertà all'età adulta, dalla verginità alla maternità[16]. Nelle ballate, dunque, dietro il *bergtagning* si celerebbe un rito di passaggio espresso mediante il «linguaggio misterico–iniziatico di qualsiasi genere di

[12] *Jomfruen og Dvaergekongen*, in *Danmarks gamle folkeviser*, II, a cura di S. Grundtvig, Forlagt af Samfundet til den Danske Literaturs Fremme, Köbenhavn 1856, n° 37, pp. 37-48.
[13] *Den bergtagna*, in *Sveriges Medeltida Ballader*, I, a cura di B. af Klintberg, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1983, n° 24, pp. 331-360.
[14] Si veda però l'interpretazione di Hanne Weisser, secondo cui la fuga nella montagna, perlomeno in alcune varianti, potrebbe alludere a una gravidanza segreta culminata con un infanticidio, problema sociale molto grave nella Scandinavia dei secoli XVII-XIX. H. Weisser, B*arsel i berget. Balladen om Liti Kjersti og Bergekongen belyst i en sosialhistorisk kontekst, med særlig blikk på en dølgsmålssak i Telemark*, «Tidsskrift for kulturforskning», 2016, XV, pp. 103-121.
[15] M. Panza, *«Il viaggio del lupo»: l'identità lupesca come insegna rituale nelle visor*, «Studi nordici», 1995, II, pp. 35-68.
[16] Ibid., pp. 48, 57-62.

viaggio verso una conoscenza superiore, *esilio* tabuizzato che culmina in una prova per sciogliersi in *integrazione* nel cerchio degli adepti»[17], cioè nell'integrazione dell'adulto nella società.

Il *bergtagning* nelle leggende popolari

Nei primi decenni dell'Ottocento, in Scandinavia come altrove in Europa, la diffusione degli ideali romantici aveva risvegliato «l'interesse per il passato e per la propria tradizione culturale, a cui si accompagn[ò] la riscoperta di leggende e racconti trasmessi per secoli oralmente»[18]. Le più antiche testimonianze sul *bergtagning*, però, precedono questo "risveglio romantico" e sono in forma di *memorat*, cioè esperienza e ricordo personale dell'incontro con il soprannaturale[19]. Dal ricordo soggettivo alla tradizione, tuttavia, il passo può essere breve: difatti quando altre persone ritengono un *memorat* abbastanza interessante da essere raccontato, esso può diventare tradizione – cioè materiale orale ripetuto da un tradente – e subire facilmente sia cambiamenti stilistici che alterazione del contenuto mediante omissione o aggiunta di particolari[20]. Per il *bergtagning* una simile trasformazione, forse favorita anche dalla grande diffusione delle raccolte di ballate, deve essere avvenuta gradualmente tra Sette e Ottocento; a conferma della sua fortuna in tutta l'area nordica, esso fu classificato come motivo folklorico a sé stante dapprima da Jakob Grimm (1835) e poi da Benjamin Thorpe (1851)[21]. In effetti, storie o racconti di *bergtagning* figurano in tutte le raccolte pubblicate nel corso dell'Ottocento[22] e la loro popolarità fu tale da ispi-

[17] Ibid., p. 64, corsivi dell'autore.

[18] A. Meregalli, *Prefazione*, in A. Faye, *Leggende popolari norvegesi*, trad. e cura di L. Taglianetti, Aracne, Roma 2014 («Lingon», 2), pp. 17-22: 17. Sulle raccolte di racconti e leggende popolari scandinave dal Settecento a oggi si veda R. Kvideland, H.K. Sehmsdorf (a cura di), *Scandinavian folk belief and legend*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1988 («The nordic series», 15), pp. 23-29.

[19] Cfr. la testimonianza di Astrid Olsdatter risalente al 1720: E.H. Edvardsen (a cura di), *Gammelt nytt i våre tidligste ukeblader, Aschehoug*, Oslo 1997 («Norsk Folkeminnelags skrifter», 143), pp. 172-178. Sulla definizione di memorat si veda L. Taglianetti, *Ibsen e le Norske sagn*, «A.I.O.N. - Sezione germanica», 2015, XXV, pp. 27-42: 36 e nota 39.

[20] C.W. von Sydow, *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*, in Id., *Selected papers on folklore published on the occasion of his 70th birthday*, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1948, pp. 60-88: 73-74.

[21] J. Grimm, *Deutsche mythologie, II*, Dieterichsche Buchhandlung, Göttingen 1876[4], pp. 795-796; B. Thorpe, *Northern mythology. Scandinavian popular traditions and superstitions, II*, Edward Lumley, London 1851, pp. 67-68.

[22] In Norvegia li troviamo nelle raccolte di Andreas Faye (1833-1844): Faye, *Leggende popolari*, cit., p. 86, e di Peter C. Asbjørnsen (1845-1848): P.C. Asbjørnsen, *Racconti e leggende popolari norvegesi*, cura e trad. di L. Taglianetti, Controluce, Nardò 2012 («Scritture dal mondo», 11): in Islanda nei *Racconti popolari e fiabe islandesi* di Jón Árnason: J. Árnason (a cura di), Íslenzkar Þjóðsögur og Æfintýri, I, J.C. Hinrichs, Leipzig 1862, pp. 45-59; in Danimarca nelle *Leggende danesi* di Evald T. Kristensen: E.T. Kristensen (a cura di), *Danske sagn, som de har lydt i folkemunde, I*, Århus 1892,

rare persino due scrittori e drammaturghi scandinavi, il norvegese Henrik Ibsen (1828–1906) e la svedese Victoria Benedictsson (1850–1888)[23].

Nonostante i folkloristi abbiano adottato soluzioni differenti per presentare il materiale raccolto[24], il *bergtagning* si ripete ovunque con schemi assai simili ed elementi pressoché costanti, tra cui: il desiderio degli esseri sotterranei di sposare esseri umani; le menomazioni psico-fisiche quali conseguenze, spesso permanenti, del soggiorno prolungato nell'Altro Mondo; la credenza nel potere magico delle bevande prodotte dal *bergfolk*, che annullavano la volontà di chi ne beveva; le musiche e i canti provenienti dai monti; il ricorso a gesti e preghiere cristiane per rompere l'incantesimo e fuggire dalla montagna[25]. Ma quali sono le origini e il significato del *bergtagning*? Su un piano generale, le storie sugli esseri sotterranei potrebbero essere derivate da forme di culto anticamente tributate ai defunti[26], influenzate in seguito anche dalle tradizioni irlandesi sul *sidhe* o popolo delle colline[27]. Nello specifico il *bergtagning* serviva verosimilmente

pp. 228-266; in Svezia, infine, in diverse opere pubblicate tra XIX e XX secolo: J. Lindow, *Swedish legends and folktales*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 96-99, n° 30-32. Altri esempi di *bergtagning* sono stati identificati anche nel folklore sami: C. Cocq, *Revoicing Sámi narratives. North Sámi storytelling at the turn of the 20th century*, PhD. Diss., Umeå University, Umeå 2008, pp. 175-176.

[23] Il primo impiegò il motivo del *bergtagning* in *Olaf Liljekrans* (1856), uno dei suoi drammi minori, e nel ben più celebre *Peer Gynt* (1867); la seconda compose l'opera *Den bergtagna* (*La prigioniera nel monte*, 1888), pervenutaci nella duplice forma di novella e di dramma: H. Clurman, *Ibsen*, Macmillan, London 1977, pp. 43-45, 79-90; cfr. anche R. Langen Moen, *Peer Gynt e il folclore. Analisi del primo atto*, «Quaderni di Filologia Germanica», 1982, II, pp. 115-131; F. Toudoire-Surlapierre, *Troll, nøkken, bergtagen: Peer Gynt ou l'irrationnel folklorique de l'imaginaire nordique*, in *Irrationnel et création aux XIXe-XXe siècles: son art est le chant conscient de l'irrationnel*, a cura di P. Vacher, Editions universitaires de Dijon, Dijon 2008, pp. 37-48. Su Victoria Benedictsson cfr. B. Thompson, *Folklore and myth in Victoria Benedictsson's story* Den bergtagna, in *Essays in Germanic studies. Carl Lofmark memorial volume*, a cura di A. Bushell, Trivium, Lampeter 1993, pp. 139-153.

[24] Alcuni, come Faye, si impegnarono a trasmettere le leggende così come le avevano ricevute, senza interventi editoriali; altri, come Asbjørnsen, ne modificarono la lingua, e talvolta anche il contenuto, per venire incontro ai gusti letterari del tempo: L. Taglianetti, «En vakker lørdag i november 1836 kom jeg». *Fiction and historicity in the autobiographical frame stories of Peter Christen Asbjørnsen's Norske huldreeventyr og folkesagn*, in *Forme di narrazione autobiografica nelle letterature scandinave*, a cura di M. Ciaravolo et al., Firenze University Press, Firenze 2015 («Biblioteca di studi di filologia moderna», 26), pp. 115-126.

[25] Lo studio più completo in merito resta H.F. Feilberg, *Bjærgtagen. En studie over en gruppe træk fra nordisk alfetro*, Det Schønbergske Forlag, Copenhagen 1910 («Danmarks Folkeminder», 5).

[26] Kvideland - Sehmsdorf, *Scandinavian folk belief*, cit., p. 31.

[27] Feilberg, *Bjærgtagen*, cit., pp. 11-27. Tali influenze risalgono probabilmente all'epoca dei primi contatti tra Scandinavi e Irlandesi (IX-X secolo) e contribuirono anche alla graduale trasformazioni degli elfi della mitologia e del folklore nordico da divinità minori a spiriti della natura: T. Gunnell, *How elfish were the* Álfar*?*, in *Constructing nations, reconstructing myth. Essays in honour of T.A. Shippey*, a cura di A. Wawn, G. Johnson, J. Walter, Brepols, Turnhout 2007 («Making the Middle Ages», 9), pp. 111-130; Á. Jakobsson, *Beware of the Elf! A note on the evolving meaning of* Álfar, «Folklore», 2015, CXXVI, pp. 215-223.

a spiegare sparizioni (apparentemente) misteriose avvenute in montagna o nei boschi, che non dovevano essere così rare in una popolazione rurale che viveva in insediamenti prevalentemente piccoli e sparsi; quando poi la sparizione si rivelava permanente, essa di fatto equivaleva a una dipartita irreversibile dal mondo dei vivi, seppure in una forma non ritualizzata perché non seguita da un funerale appropriato[28]. Dal canto suo la vittima, vagando affamata e spaventata in un territorio ignoto, sperimentava una sorta di stress psichico che poteva eventualmente condurre a una esperienza soprannaturale, magari favorita da sogni, allucinazioni o visioni. Nel frattempo, chi era rimasto a casa avrebbe incolpato il *bergfolk* per il ritardo del viandante e avrebbe fatto appello all'unica difesa considerata efficace contro simili nemici, il cristianesimo. In particolare il suono delle campane, che si credeva infastidisse gli esseri sotterranei e ne rompesse l'incantesimo, in realtà avrebbe aiutato il disperso – se fosse stato a portata d'orecchio – a orientarsi e a ritrovare la via di casa. Quest'ultimo, una volta ritornato, con il suo racconto avrebbe fornito un'ulteriore prova della realtà del *bergtagning*, mentre qualsiasi infermità (fisica o mentale) permanente sarebbe stata attribuita agli esseri sotterranei. Infine, oltre a spiegare sparizioni misteriose, le storie di rapimenti sarebbero altresì servite da monito per bambini e giovani (sia ragazzi che ragazze), mettendoli in guardia dal restare fuori casa più del necessario[29].

Per quanto riguarda le vittime di *bergtagning*, dai racconti emerge un profilo abbastanza preciso: poiché il rapimento avveniva solitamente all'esterno, le persone maggiormente a rischio erano viandanti, nonché coloro che svolgevano lavori all'aperto o in alta montagna, come taglialegna, mandriani o mungitrici[30]; anche donne e bambini, gli individui più vulnerabili della società, erano particolarmente esposti a questo pericolo. I protagonisti di molte storie, inoltre, vengono portati via quando sono in procinto di affrontare un momento delicato della propria vita, come il battesimo, il matrimonio oppure (per le donne) il ritorno in chiesa dopo il parto[31]; in altre occasioni, invece, il rapimento avvie-

[28] J. Lindow, *Rites of passage in Scandinavian legends*, «Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung», 1978, XIX, pp. 40-61: 48-49.

[29] Sulle spiegazioni psicologiche del *bergtagning* cfr. Feilberg, *Bjærgtagen*, cit., pp. 110-112; Lindow, *Swedish legends*, cit., pp. 34-35.

[30] Per quanto minoritari, vi sono comunque casi di persone portate via dall'interno delle loro abitazioni: Lindow, *Rites of passage*, cit., pp. 45-46.

[31] Dopo il parto la puerpera era vulnerabile sia perché debole fisicamente sia perché considerata "fuori" dalla comunità cristiana, in cui veniva successivamente riammessa con il rito del *kyrkotagning* («portare in chiesa»): ibid., pp. 50-51. Per quanto concerne le storie di nozze (sventate o celebrate) tra umani e esseri sotterranei, secondo John Lindow la loro ricorrenza si spiega, da una parte, con il modello - molto popolare - proveniente dalle fiabe, i cui protagonisti sono regolarmente in età da matrimonio; dall'altra, con la rilevanza sociale del matrimonio, che garantiva la sopravvivenza della società. Pertanto un matrimonio improprio, come era quello con creature ultramondane, metteva in pericolo l'intera comunità; nelle leggende tali unioni vengono

ne alla vigilia delle feste cristiane annuali, specialmente Natale e Pasqua[32]. Si tratta di momenti di transizione – alcuni individuali, altri collettivi – in cui una persona ha abbandonato uno *status* ma non ne ha ancora acquisito un altro: in questa condizione liminale, che la rende particolarmente vulnerabile agli attacchi soprannaturali, la sua protezione è garantita dai sacramenti cristiani, che in questo sostituiscono gli antichi riti di passaggio pagani[33].

Le radici medievali del *bergtagning*

Se per le ballate e le leggende popolari moderne l'influenza del testo stampato, talvolta unito all'intervento invasivo dei collettori, ha definitivamente sfatato il mito di un patrimonio orale rimasto immutato per secoli, nel caso delle fonti medievali lo studio di tale tradizione è reso ulteriormente difficile dal carattere recenziore delle redazioni scritte rispetto alle versioni orali su cui esse sarebbero basate. Difatti in Scandinavia una letteratura locale emerse soltanto nel corso del XII secolo e fu il frutto di una trasformazione della società nordica, che con la conversione al cristianesimo (X-XI secolo) adottò l'uso della scrittura[34]. Le prime opere furono composte da scrittori di estrazione clericale, perfettamente inseriti nel *milieu* religioso–letterario del loro tempo, e il loro apporto, pur non essendo certamente neutro, fu comunque decisivo per l'elaborazione e la codificazione delle antiche tradizioni, trasmesse fino a quel momento oralmente[35].

Tali premesse sono necessarie quando si esamina il materiale mitologico contenuto in opere come l'*Edda poetica* (una raccolta di carmi mitico-eroici tràdita in manoscritti dei secoli XIII–XIV) e l'*Edda in prosa* dell'islandese Snorri Sturluson (c. 1220), in cui gli esseri associati al mondo sotterraneo sono soprattutto i giganti (*jötunn*, pl. *jötnar*) e i nani (*dvergr*, pl. *dvergar*): gli uni sono «i primi abitatori del mondo, le forze del caos e dell'oscurità, i nemici degli dèi e al contempo i loro progenitori, i possessori di una saggezza antica e profonda»[36]; gli altri, che ai primordi spuntarono nella terra, abitano nel sottosuolo e nelle

di solito sventate, mentre nelle fiabe e nella ballate, meno realistiche, non è raro trovare racconti di umani sposati con creature soprannaturali: ibid., p. 54.

[32] Sul motivo degli attacchi di creature soprannaturali durante il periodo natalizio si veda R. Christiansen, *The dead and the living*, Aschehoug, Oslo 1946 («Studia Norvegica», 2), pp. 72-94; T. Gunnell, *The coming of the Christmas visitors… Folk legends concerning the attacks on Icelandic farmhouses made by spirits at Christmas*, «Northern studies», 2004, XXXVIII, pp. 51-75.

[33] Lindow, *Rites of passage*, cit., pp. 50-61.

[34] Cfr. A. Nedkvitne, *The social consequences of literacy in medieval Scandinavia*, Brepols, Turnhout 2004 («Utrecht studies in medieval literacy», 11).

[35] Sull'esistenza di tradizioni orali alla base delle saghe norrene si veda M. Gabrieli, *Le letterature della Scandinavia*, Sansoni, Firenze-Milano 1969, pp. 86-107.

[36] G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, Longanesi, Milano 2014[9], p. 317.

rocce[37]. Come nel folklore moderno, anche nella mitologia la connessione di questi esseri con tumuli, rocce e montagne – cui alludono epiteti quali *bergrísar* ("giganti delle montagne") e *bergbúi* ("abitatore della montagna") per i giganti e *veggbergs vísir* ("esperti delle pareti rocciose") per i nani – li mette in relazione con l'aldilà[38]. Nei poemi eddici e nell'opera di Snorri, inoltre, troviamo alcuni racconti che potremmo forse considerare i precursori mitici del *bergtagning*[39], perché i giganti non solo cercano, invano, di catturare o avere in sposa la dea Freyja[40], ma riescono effettivamente a rapire la dea Iðunn, che verrà poi comunque liberata[41]. Nell'ambito dei rapporti tra dèi e giganti, comunque, simili storie sono rare, forse perché la sottomissione di una dea, specialmente Freyja (patrona della fertilità), ai giganti (associati al freddo e alla sterilità) non era ritenuta ammissibile. Al contrario, le unioni tra divinità maschili (o loro ipostasi umane) e gigantesse sono più frequenti: in tal modo il principio maschile, razionale, può contrastare o controllare quello femminile, irrazionale, e le forze distruttive della natura a esso legate[42]. Ne è un esempio il mito del furto dell'idromele (*mjöðr*) della poesia, custodito dal gigante Suttungr proprio nelle profondità di un monte, Hnitbjörg: Odino, infatti, riuscì a trafugare la preziosa bevanda dopo aver giaciuto per tre notti nel monte con Gunnlöð, figlia di Suttungr[43].

Dinanzi a simili racconti mitici, non sorprende allora che proprio a un nano sia attribuita la responsabilità per la sparizione della «prima vittima registrata di *bergtagning*»[44], il semi-leggendario re svedese Sveigðir. Questo, almeno, si

[37] Ibid., p. 331.

[38] *Bergrísar* ricorre più volte nell'*Edda* di Snorri; per *bergbúi* cfr. *Hymiskviða* (*Il carme di Hymir*) 2, in *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, I, a cura di G. Neckel, Carl Winter, Heidelberg 1962, p. 88; per *veggbergs vísir* cfr. *Voluspá* (*La profezia della veggente*) 48, in ibid., p. 12. Un *bergbúi* è inoltre protagonista del trecentesco *Bergbúa þáttr* (*Racconto dell'abitatore della montagna*): M. Mayburd, *The hills have eyes: post-mortem mountain dwelling and the (super) natural landscape in the* Íslendingasögur, «Viking and Medieval Scandinavia», 2014, X, pp. 129-154: 140-144. Sulle analogie tra i giganti del foklore e quelli della mitologia cfr. L. Motz, *Giants in folklore and mythology: a new approach*, «Folklore», 1982, XCIII, pp. 70-84. Più in generale sulla connessione tra i mondi dei giganti e dei nani e l'aldilà si veda Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, cit., pp. 325, 331-332.

[39] È opportuno precisare che il termine *bergtagning* non compare mai nelle fonti medievali.

[40] Cfr. Voluspá 25-26, in *Edda*, cit., p. 6.

[41] Snorri Sturluson, *Edda. Skáldskaparmál*, I, a cura di A. Faulkes, University college, London 1998, pp. 1-2. Nel caso di Iðunn, però, il reale obiettivo dei giganti sono le mele dell'eterna giovinezza, da lei custodite, che consentono agli dèi di non invecchiare mai: J. McKinnell, *Meeting the Other in Norse myth and legend*, D.S. Brewer, Cambridge 2005, p. 5.

[42] Questo perché i miti erano espressione di una società patriarcale, in cui la donna aveva normalmente un ruolo subordinato rispetto all'uomo; pertanto non era tollerabile che un gigante esercitasse un simile controllo su una dea. La relazione opposta era invece ammissibile, tanto più che le gigantesse rappresentavano le forze della natura e la terra stessa, che dovevano essere controllate e sottomesse dagli dèi (e quindi dagli uomini): ibid., pp. 5, 7-8.

[43] Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál*, cit., pp. 3-5.

[44] J. Lindow, *Supernatural Others and Ethnic Others: a millennium of world view*, «Scandinavian

desume da una stanza del poema *Ynglingatal* (Catalogo degli Ynglingar), composto dallo scaldo norvegese Þjóðólfr da Hvínir attorno all'890: esso rintraccia la discendenza di Rögnvaldr (re del Vestfold, nella Norvegia sud–orientale) dalla stirpe reale svedese degli Ynglingar, che si credeva fondata dal dio Yngvi–Freyr, ed è citato per intero nella *Ynglinga saga*, con cui Snorri Sturluson apre la sua *Heimskringla*, una raccolta di saghe dei re di Norvegia (c. 1230). Nonostante sia stato trascritto solo in epoca tarda, l'*Ynglingatal* ci è giunto in una forma probabilmente molto vicina a quella originaria e potrebbe essere basato su antiche tradizioni orali svedesi[45]. La stanza 2, in particolare, descrive la sorte di Sveigðir:

> En dagskjarr / Dúrnis niðja / Salvǫrðuðr / Sveigði vélti, / ás í stein / enn stórgeði / Dusla konr / ept dvergi hljóp, / ok salr bjartr / þeira Sǫkmímis / jǫtunbyggðr / við jǫfri / gein[46].

Benché apparentemente bizzarro, l'accostamento tra nani e giganti non è insolito nella letteratura norrena e poggia sul loro legame con il sottosuolo e l'aldilà[47]. Il significato di questa stanza resta comunque enigmatico, né fa molta chiarezza lo scettico commento dell'anonimo autore della *Historia Norwegie* (c. 1160/1175): «Swegthir nanum in petram persequitur nec redisse dicitur, quod pro certo fabulosum creditur»[48]. Snorri, dal canto suo, scrive che Sveigðir aveva fatto voto di cercare *Goðheimr* ("paese degli dèi") e Odino: per questo aveva viaggiato fino in Russia e, al ritorno, si era fermato nella Svezia orientale presso una fattoria chiamata *at Steinn* («alla pietra») dove una sera, dopo aver bevuto molto, vide un nano seduto ai piedi di una grande roccia. Il nano, che stava davanti a un'apertura nella pietra, invitò il re a entrare se voleva incontrare Odino: Sveigðir corse allora dentro il masso, che si richiuse dietro di lui per sempre[49]. Come se non bastasse la connessione di nani e giganti con l'aldilà,

---

Studies», 1995, LXVII, pp. 8-31: 8.

[45] O. Sundqvist, *Aspects of rulership ideology in Early Scandinavia - with particular references to the skaldic poem* Ynglingatal, in *Das frühmittelalterliche Königtum: ideelle und religiöse Grundlagen*, a cura di F.-R. Erkens, de Gruyter, Berlin 2005 («Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde», 49), pp. 87-124: 94-97.

[46] «Per quanto guardingo del giorno, il guardiano della sala dei figli di Dúrnir [scil. nano] illuse Sveigðir, quando il magnanimo nipote di Dusli [scil. Sveigðir] balzò nel macigno seguendo il nano, e la fulgida sala di quelli di Sökmímir, abitata da giganti [scil. roccia], ingoiò il principe»: *Ynglingatal* 2, a cura di E. Marold, in *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, a cura di D. Whaley, Brepols, Turnhout 2012 («Skaldic poetry of the Scandinavian Middle Ages», 2), pp. 3-60: 10 (trad. it. in L. Koch, *Gli scaldi. Poesia cortese d'epoca vichinga*, Einaudi, Torino 1984, p. 79).

[47] Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, cit., pp. 332-333.

[48] «Si racconta che Sveigðir inseguì un nano in una roccia e non ne uscì più fuori, ma questo si deve ritenere certamente una leggenda»: *Historia Norwegie*, a cura di I. Ekrem - L.B. Mortensen, trad. di P. Fisher, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 2003, cap. IX, p. 74.

[49] *Ynglinga saga*, cap. 12, in Snorri Sturluson, *Heimskringla*, I, a cura di Bjarni Adalbjarnarson, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík 2002³ («Íslenzk Fornrít», 26), pp. 27 e sgg.

l'incontro con Odino (il dio dei caduti in battaglia) è chiaramente una metafora della morte, che coglie Sveigðir lontano da casa, là dove le forze soprannaturali agiscono incontrollate[50].

Stando alle "saghe degli Islandesi" (Íslendingasögur), scritte a partire dal XIII secolo, in epoca pagana si credeva che nelle colline e nelle montagne dimorassero anche numi tutelari e spiriti dei defunti[51]. Nella *Saga degli uomini di Eyr* (c. 1220/1265) leggiamo ad esempio di un certo Þorólfr, in Islanda, che aveva una grande venerazione per un monte da lui chiamato Helgafell ("Montesacro"), «ok trúði at hann mundi þangat fara þá er hann dœi ok allir á nesinu hans frændr»[52]. Un altro brano nella medesima saga richiama invece alla mente quelle leggende popolari moderne in cui un essere umano assiste a feste che si svolgono all'interno del monte; in questo caso lo spettatore è un pastore che una sera aveva condotto il suo gregge vicino Helgafell:

> «Hann sá, at fjallit lauksk upp norðan; hann sá inn í fjallit elda stóra ok heyrði þangat mikinn glaum ok hornaskvöl; ok er hann hlýddi ef hann næmi nökkur orðaskil, heyrði hann, at þar var heilsat Þorsteini þorskabít ok förunautum hans ok mælt, at hann skal sitja í öndvegi gegnt feðr sínum»[53].

Si tratta chiaramente di un presagio infausto e in effetti, il giorno dopo, giunse la notizia che Þorsteinn era annegato durante la pesca[54]. Una storia simile ricorre altresì nella *Njáls saga* (Saga di Njáll, c. 1280), ugualmente ambientata in Islanda, in cui la vittima è ancora una volta un pescatore, Svanr, che aveva trovato la morte in mare nel corso di una burrasca: «Fiskimenn þeir, er váru í Kaldbak, þóttusk sjá Svan ganga inn í fjallit Kaldbakshorn, ok var honum vel þar fagnat»[55]. Non tutti, però, concordavano con questa versione dei fatti: «en þat vissu allir, at hann fannsk hvárki lífs né dauðr»[56]. In entrambi i casi la sparizione nel monte spiega la morte di uomini annegati in mare, i cui corpi, verosimil-

---

[50] Lindow, *Supernatural Others*, cit., p. 11.

[51] Mayburd, *The hills have eyes*, cit., pp. 131-135.

[52] «E riteneva che su questo monte sarebbe dovuto comparire, dopo essere morto, e così tutti i suoi parenti»: *Eyrbyggja saga*, cap. IV, in *Eyrbyggja saga, Brands þáttr Örva, Eiríks saga Rauða, Grœnlendinga saga, Grœnlendinga þáttr*, a cura di E.Ó. Sveinsson, M. Þórðarson, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík 1935 («**Íslenzk Fornrít**», 4), p. 9. Per altri esempi di questo tipo cfr. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, cit., pp. 488-489.

[53] «Egli vide che il monte si era aperto verso nord; scorse sul monte grandi fuochi e udì venire di là grandi clamori e squilli di corno; come ebbe teso l'orecchio, per tentare di cogliere qualche parola, udì che là si salutava Þorsteinn þorskabít e i suoi compagni e che si annunziava che quello tra poco si sarebbe assiso sul seggio di fronte a suo padre»: *Eyrbyggja saga*, cit., cap. XI, pp. 19.

[54] Ibid.

[55] «I pescatori di Kaldbakr credettero di aver visto Svanr entrare nelle viscere del picco di Kaldbakr, dove sarebbe stato accolto con tutti gli onori»: *Brennu-Njáls saga*, cap. XIV, a cura di E.Ó. Sveinsson, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík 1954 («**Íslenzk Fornrít**», 12), p. 46.

[56] «L'unica cosa evidente è che Svanr non venne mai trovato in nessun luogo, né vivo né morto»: ibid.

mente, non furono mai ritrovati. Più in generale, l'idea che i defunti entrassero nelle montagne potrebbe essere legata a una qualche sorta di culto anticamente connesso con le alture[57]: in termini mitici, la montagna avrebbe rappresentato un asse cosmico, un *axis mundi* capace di unire il mondo celeste, quello terreno e quello sotterraneo[58]. Tale concezione ispirò molto probabilmente la pratica delle sepolture a tumulo o a massi, entrambe diffuse in Scandinavia in epoca pagana e probabilmente «una forma di rappresentazione micro–cosmica della Montagna Cosmica»[59]: i monumenti funebri di questo tipo sono dunque delle soglie o portali verso l'Altro Mondo, che il defunto doveva attraversare per iniziare il viaggio verso la terra dei morti[60]. Da qui l'usanza di sedere sui tumuli per evocare o comunicare con i defunti, così da ottenere da loro aiuto o conoscenza[61], ma anche la credenza che alcuni morti, gli *haugbúar* ("abitanti dei tumuli", sing. *haugbúi*), continuassero a vivere nelle loro tombe e le difendessero da intrusioni indesiderate[62].

Oltre a storie di uomini accolti nei monti dopo la loro morte, nelle saghe ve ne sono altre relative a veri e propri rapimenti compiuti da esseri sotterranei, specialmente troll e giganti. Un esempio è la *Saga di Egill il monco e di Ásmundr uccisore di berserkir* (*Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*), dell'inizio del XIV secolo, una delle cosiddette "saghe del tempo antico". Fiorite dalla fine del XIII secolo, queste saghe si caratterizzano, da un lato, per l'ampio spazio dato al soprannaturale e a elementi provenienti da tradizioni orali verosimilmente antiche; dall'altro, per la presenza di motivi internazionali e formule derivate dal romanzo cortese, un genere che aveva iniziato a essere tradotto in norreno proprio in quel periodo in Norvegia[63]. Ad aprire la *Saga di Egill il Monco* è il rapimento di due principesse, figlie di un re di Russia, uno dei quali avvenuto durante *Jól*, la festività pagana invernale che avrebbe poi lasciato il posto al Natale cristiano; addolorato, il re promette la mano di una delle figlie e un terzo del

[57] H.R. Ellis, *The road to Hel. A study of the conception of the Dead in Old Norse literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1943, pp. 87-96, 100-105.
[58] A. Nordberg, *The grave as a doorway to the Other World: architectural religious symbolism in Iron Age graves in Scandinavia*, «Temenos», 2009, XLV, pp. 35-63: 39-42.
[59] Ibid., p. 44.
[60] Ibid., pp. 35-37. Cfr. H. Aspeborg, *The dead in the hills: reflections on the cult of the dead in the Late Bronze Age and Early Iron Age of Uppland*, in *Dealing with the dead: archaeological perspectives on prehistoric Scandinavian burial ritual*, a cura di T. Artelius, F. Svanberg, National Heritage Board, Stockholm 2005, pp. 201-220.
[61] Nordberg, *The grave as a doorway*, cit., pp. 36-38; Ellis, *The road to Hel*, cit., pp. 105-111.
[62] L. Gardela, *Dead or alive? "Chamber graves" and their inhabitants in the Old Norse literature and Viking-age archaeology*, in *Scandinavian culture in medieval Poland*, a cura di S. Moździoch, B. Stanisławski, P. Wiszewski, Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences, Wrocław 2013, pp. 374-393: 375-380.
[63] F. Ferrari, *Introduzione*, in *Saga di Egill il monco*, a cura di F. Ferrari, Iperborea, Milano 2003², pp. 7-25: 8-11.

suo regno a chiunque le ritrovasse[64]. La trama, quindi, ha in parte i tratti di una "cerca nuziale", motivo letterario proveniente dai romanzi francesi e diffusosi anche in Islanda tra XIII e XIV secolo[65], e ha quali protagonisti principali gli eroi Egill e Ásmundr. Il primo, in particolare, nel corso delle sue avventure viene catturato da un gigante e tenuto prigioniero per sette anni in una grotta, da cui riesce infine a scappare dopo aver accecato il mostro ed essersi camuffato con una pelle di pecora[66]. Più avanti Egill, che aveva perso una mano in seguito a un combattimento con un altro gigante, dona un anello al bambino di un nano; il padre, per ricompensarlo della generosità, lo invita a seguirlo nella pietra, dove forgia per lui una spada con una impugnatura che si adatta perfettamente al suo moncherino[67]. Proseguendo nella narrazione si viene infine a scoprire che le principesse rapite stanno per andare in sposa a due troll, ma Egill e Ásmundr si introducono nelle caverne abitate da quelle creature, le uccidono e portano in salvo le principesse, che diventeranno quindi le loro spose[68]. Benché di primo acchito si potrebbe avere la tentazione di ascrivere questi episodi a una qualche tradizione orale islandese (o genericamente scandinava), in realtà sono tutti riconducibili a fonti o modelli letterari ben precisi[69].

Diversamente dai rapimenti nel monte veri e propri, talune storie potrebbero essere considerate quasi dei *bergtagning* "volontari" perché il protagonista, un giovane di nobili natali, si reca da un gigante (o da una gigantessa) presso il quale trascorrerà diversi anni come figlio adottivo. Il rapporto tra i due ha tutte le caratteristiche del *fosterage*, usanza molto diffusa nella Scandinavia medievale: essa stabiliva forti legami di amicizia tra padre adottivo e figlioccio, che si affiancavano a (o in alcuni casi sostituivano) quelli di parentela biologica. Durante questo periodo tra i giganti, dunque, l'eroe riceve una educazione e una istruzione che, una volta tornato tra gli uomini, risulteranno determinanti per la

[64] *Saga di Egill il monco*, cit., capp. I-II, pp. 33-35.
[65] M. Kalinke, *Bridal-quest romance in medieval Iceland*, Cornell University Press, London 1990 («Islandica», 46).
[66] *Saga di Egill il monco*, cit., capp. IX-X, pp. 56-61.
[67] Ibid., cap. XI, p. 63.
[68] Ibid., capp. XV-XVI, pp. 73-79.
[69] In particolare l'episodio della prigionia di Egill, inizialmente ritenuto di derivazione popolare per via della somiglianza con una fiaba registrata alla fine dell'Ottocento nella Norvegia sud–occidentale, ha invece significative analogie con un testo latino del XII secolo, il *Dolopathos* di Giovanni di Alta Selva: esso dipende quindi dalla letteratura erudita d'origine straniera e nel corso del XIV secolo, quando le relazioni tra Islanda e Norvegia erano stabili e frequenti, dall'isola potrebbe essere stato portato sulla terraferma, magari da qualcuno che aveva assistito alla lettura o al racconto della saga. L'ultimo episodio, infine, presenta il motivo internazionale della "principessa in pericolo" adeguatamente rielaborato per adattarsi a un contesto letterario locale, di cui il *bergtagning* era parte integrante. Su questi episodi cfr. Ferrari, *Introduzione*, cit., pp. 18-19.

sua affermazione personale[70]. In queste storie i giganti svolgono dunque il ruolo di iniziatori nei confronti di giovani destinati a governare, mentre per i protagonisti il lungo soggiorno nella montagna o nella caverna segna il passaggio all'età adulta[71]. Dietro tale motivo, derivato verosimilmente dall'antica credenza che i giganti fossero depositari di una straordinaria conoscenza, sopravvive quindi una tradizione orale che, in queste opere tarde, si presenta comunque contaminata o integrata da altri elementi di origine invece letteraria; gli autori, soprattutto, mostrano di modificare a loro piacimento i modelli ereditati dalla tradizione per soddisfare le proprie esigenze narrative.

Gli ultimi casi di *bergtagning* che prenderemo in esame provengono dalla *Saga di Guðmundr Arason* (versione D), composta dall'islandese Arngrímr Brandsson attorno al 1350 per perorare la causa della santità di Guðmundr Arason (†1237), vescovo di Hólar in Islanda. Secondo la saga, nell'autunno del 1200, quindi dell'ordinazione vescovile di Guðmundr, un certo Snorri di Skálavík si stava recando a messa da solo nella notte tra sabato e domenica quando fu attaccato da «einn fjandi í flagðkonu mynd»[72], che lo assalì incessantemente cercando di trascinarlo su una montagna. Snorri invocò allora l'aiuto di Guðmundr e subito gli apparve una figura maschile circonfusa di luce, che indossava paramenti sacerdotali e aveva con sé un aspersorio con acqua santa: non appena il prete asperse il mostro, questi scomparve immediatamente[73]. In un'altra occasione Guðmundr fu mandato a chiamare da un certo Kolbeinn Tumason, preoccupato per la sorte di sua moglie Gyðríðr: la donna, rimasta sola in tenda mentre il marito era a caccia, era infatti scomparsa senza lasciare traccia. All'arrivo di Guðmundr, Kolbeinn gli chiese di ritrovare le spoglie di Gyðríðr per potergli dare una sepoltura cristiana; il sacerdote entrò nella tenda e vi rimase in preghiera da solo per tre ore, quindi chiamò Kolbeinn: dentro, in condizioni miserevoli, c'era il corpo di sua moglie steso su un telo. Kolbeinn, a questo punto, implorò il sacerdote affinché resuscitasse Gyðríðr: dopo un iniziale rifiuto, Guðmundr cedette alle suppliche e si fece lasciare nuovamente da solo nella tenda. Alcune ore più tardi, quando Kolbeinn fu richiamato all'interno, il miracolo

[70] A questo sottogruppo appartengono, per es., le storie di Hadingus, raccontata nei *Gesta Danorum* (c. 1200) del danese Saxo Grammaticus; di Bárðr, eroe della *Saga di Bárðr spirito dello Snæfell* (c. 1350/1380); e del re norvegese Haraldr "chiomabella", protagonista del *Racconto di Hálfdan il Nero* nel manoscritto islandese *Flateyjarbók* (1387/1394). cfr. H.R. Ellis, *Fostering by giants in Old Norse saga literature*, «Medium Aevum», 1941, X, pp. 70-85; L. Lozzi Gallo, *The giantess as fostermother in Old Norse literature*, «Scandinavian studies», 2006, LXXVIII, pp. 1-20.

[71] Su questo tema cfr. anche L. Motz, *Kingship and the giants*, «Arkiv för nordisk filologi», 1996, CXI, pp. 73-88.

[72] «Un diavolo con le sembianze di un'orchessa»: *Saga Guðmundar Arasonar Hólabiskups eptir Arngrím ábóta (Guðmundar saga D)*, in *Biskupa sögur* II, a cura di Hið Íslenzka Fornitafèlag, S.L. Möllers, Kaupmannahöfn 1878, cap. XVI, p. 26.

[73] Ibid.

si era compiuto: il corpo di Gyðríðr era stato ricomposto e la donna era tornata in vita, anche se estremamente debole e stanca[74]. Nei due racconti, che hanno le caratteristiche tipiche delle storie di *bergtagning*, il folklore locale viene cristianizzato e utilizzato a fini agiografici: l'equiparazione dei troll ai diavoli fa di questi miracoli degli esorcismi, che mostrano i poteri di Guðmundr sugli spiriti maligni e contribuiscono a provare la sua santità[75]. Servendosi di motivi folklorici, inoltre, l'agiografo presenta Guðmundr nella veste tradizionale dell'eroe che libera l'umanità dai mostri. A differenza dei suoi predecessori pagani, però, le sue imprese non si compiono più nella caverna del troll bensì (nel secondo miracolo) in una tenda trasformata per l'occasione in cappella, e la forza fisica dell'eroe è soppiantata da quella spirituale di Dio, che agisce tramite i riti della Chiesa. Guðmundr, dunque, non è soltanto l'erede degli eroi tradizionali, ma è anche superiore a loro perché può contare su un potere più grande, quello del Dio cristiano[76].

Conclusioni

Dalla poesia scaldica al teatro moderno, le vicissitudini letterarie del *bergtagning* ne testimoniano la vitalità e la popolarità in tutta la Scandinavia ma, al contempo, mostrano come, nella transizione dall'oralità alla scrittura, esso abbia subìto l'influenza di fattori quali il contesto storico, la forma espressiva utilizzata dagli autori/narratori e il loro personale punto di vista. Con ogni probabilità le radici del *bergtagning* possono essere individuate nella credenza pagana secondo cui le alture non solo ospitavano gli spiriti dei morti ma, essendo rappresentazioni dell'*axis mundi*, permettevano altresì ai vivi di viaggiare attraverso i vari mondi[77]. Da qui la possibilità (riservata a personaggi straordinari e sempre maschili) di recarsi nel monte volontariamente per acquisire dai defunti – op-

[74] Ibid., cap. XVII, pp. 31-35.

[75] J.A. Skórzewska, *Constructing a cult. The life and veneration of Guðmundr Arason (1161-1237) in Icelandic written sources*, Brill, Leiden-Boston 2011 («The Northern World», 51), pp. 92-94; M. Ciklamini, *Folklore and hagiography in Arngrímr's Guðmundar saga Arasonar*, «Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung», 2008, XLIX, pp. 1-18: 1-2.

[76] Ibid., pp. 1-2, 17. In Scandinavia come altrove, il processo di acculturazione del cristianesimo passò anche mediante l'assimilazione di tradizioni e credenze locali, riformulate in modo da adattarsi alle concezioni proprie della nuova religione. A tale scopo l'agiografia fu fondamentale non soltanto per suscitare la devozione della popolazione mediante il culto dei santi, ma anche per poter interpretare – e far percepire – le azioni (e i miracoli) dei santi secondo categorie e schemi tipici della cultura locale: P. Boglioni, *Hagiographie et folklore. Quelques coordonnées de leur rapport*, «Florilegium», 2005, XXII, pp. 1-24: 16-17.

[77] Bisogna comunque precisare che nei racconti di viaggi nell'Altro Mondo, tipici soprattutto delle fornaldarsögur, l'attraversamento dei tumuli era solo uno dei modi per varcare il confine tra i mondi: H.F. Leslie, *Border crossings: landscapes and the Other World in the* Fornaldarsögur, «Scripta Islandica», 2009, LX, pp. 119-135.

pure da creature ultramondane – una conoscenza superiore o per essere iniziati all'età adulta: la discesa dentro i monti è quindi una iniziazione simile all'«esilio tabuizzato» delle ballate popolari (che hanno invece protagoniste femminili). Più frequentemente, però, il *bergtagning* doveva spiegare sparizioni misteriose o morti irrituali, come quella dei pescatori scomparsi in mare; proprio come nel folklore moderno, i rapimenti potevano quindi avvenire tanto all'esterno quanto all'interno delle abitazioni. Tuttavia su questo strato più antico, basato verosimilmente su tradizioni orali native, già nel medioevo si inserirono elementi estranei derivati da due fenomeni storico-religiosi e culturali precisi: la conversione al cristianesimo e la diffusione della letteratura europea (e cortese in particolare). Da una parte, la nuova religione equiparò gli esseri soprannaturali ai diavoli, dai cui attacchi ci si poteva difendere efficacemente solo con la fede e i riti cristiani. Dall'altra, l'integrazione dei paesi scandinavi nella *koinè* culturale europea favorì l'introduzione di modelli letterari stranieri, che si innestarono su quelli locali: è il caso del fortunato motivo della "principessa in pericolo", tratto dai romanzi cavallereschi e impiegato sia nelle *riddarasögur* che nelle *fornaldarsögur*. Non bisogna infine scartare a priori la possibilità di influenze reciproche tra le varie saghe islandesi, magari mediante la lettura in pubblico e la circolazione dei manoscritti in Islanda o tra l'isola e il continente.

A questo punto bisogna interrogarsi sulla relazione esistente tra il folklore moderno e le antiche credenze, e su quanto il testo scritto abbia influito sulla trasmissione della tradizione orale. Alcuni studiosi tendono a escludere un rapporto di filiazione diretta tra le saghe e il folklore contemporaneo, preferendo spiegare le somiglianze in termini di variazioni su temi comuni, appartenenti a un'unica tradizione tramandatasi oralmente per secoli[78]. D'altro canto l'influenza del testo scritto (nella fattispecie i romanzi cavallereschi tradotti in norreno e letti in pubblico) fu determinante dapprima per la stesura di nuove saghe e poi per la genesi della ballata come genere, mentre in età moderna la diffusione del libro stampato (le raccolte di ballate e di leggende popolari) potrebbe aver contribuito ad alimentare il folklore. Nello stesso periodo vari testi norreni furono pubblicati al di fuori dell'Islanda e tradotti in altre lingue[79]: non

[78] D. Savbörg, *Scandinavian folk legends and Icelandic sagas*, in *New focus on retrospective methods. Resuming methodological discussions: case studies from Northern Europe*, a cura di E. Heide, K. Bek-Pedersen, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 2014 («FF communications», 307), pp. 76-88.

[79] Ad esempio la *Heimskringla* fu tradotta in danese nel 1633 e in svedese nel 1670: D. Whaley, *Heimskringla. An introduction*, University College, London 1991 («Viking Society for Northern Research. Text series», 8), pp. 47-49. L'*Edda in prosa* fu tradotta in varie lingue tra XVII e XVIII secolo: A. Cipolla, *Editing and translating Snorra Edda: some observations on the editorial history of Snorri's* Ars poetica, in *Studies in the transmission and reception of Old Norse literature. The Hyperborean Muse in European culture*, a cura di J. Quinn, A. Cipolla, Brepols, Turnhout 2016 («Acta Scandinavica. Aberdeen studies in the Scandinavian world», 6), pp. 21-45: 22-23. Al 1693 risale la prima edizione della Saga di Egill il monco, corredata di traduzione in latino e in svedese:

possiamo pertanto escludere che la loro conoscenza in Scandinavia possa aver fornito, magari in minima parte, materiale per racconti e leggende.

Nonostante sia complicato separare con precisione la componente orale da quella letteraria e i temi indigeni da quelli stranieri, una qualche forma di continuità nel folklore nordico è certamente presente. Ne è un esempio la credenza che i monti di Dovre (*Dovrefjell*), nella Norvegia centrale, fossero infestati da troll e giganti: nelle saghe medievali è proprio un gigante, Dofri, a dare il nome alla catena montuosa, mentre i troll compaiono nella fiaba *Kjetten paa Dovre* (*Il gatto di Dovre*) e nelle leggende da essa derivate[80]; infine è proprio dentro questo monte, altrove indicato come luogo di riunione delle streghe[81], che il Peer Gynt ibseniano viene portato per incontrare il re dei troll, chiamato appunto *Dovregubben* ("il Vecchio di Dovre"). Al tempo stesso, però, l'evoluzione del *bergtagning* dimostra che questa continuità della tradizione non è un concetto statico e immutato, bensì in costante divenire[82]. In Scandinavia, in particolare, la transizione dall'oralità alla scrittura comportò un graduale ma inesorabile intreccio tra la tradizione orale e quella letteraria. Lungi dal rappresentare un problema, però, questo intreccio ha invece arricchito la cultura popolare, fornendole un ampio e variegato bacino da cui selezionare quei motivi, antichi o recenti, destinati poi a sopravvivere nel tempo: è stato proprio grazie alla continua rielaborazione e ricontestualizzazione, infatti, che motivi come il *bergtagning* si sono mantenuti vivi fino a oggi.

Ferrari, *Introduzione*, cit., pp. 24-25.

[80] La fiaba e le leggende ruotano attorno al motivo di un domatore d'orso che, alla vigilia di Natale, scaccia via i troll da una fattoria a Dovre. Il titolo deriva dal fatto che i troll scambiano l'orso per un gatto: R. Christiansen, *The Dead*, cit., pp. 72-94; C. Cucina, *Auðun e l'orso. Un racconto medievale islandese*, EUM, Macerata 2017, pp. 126-132. Cfr. una variante svedese in Kvideland, Sehmsdorf, *Scandinavian folk belief*, cit., pp. 237-238.

[81] Asbjørnsen, Racconti e leggende, cit., pp. 342-343.

[82] Sulla questione della continuità nel folklore scandinavo cfr. J. Lindow, *Continuity in Swedish legends*, «Scandinavian Studies», 1989, LXI, pp. 375-403; T.R. Tangherlini, *From trolls to Turks: continuity and change in Danish legend tradition*, «Scandinavian studies», 1995, LXVII, pp. 32-62.