



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ
DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI PAVIA
83

DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE MODERNE

MARINA BUZZONI

IL "GENERE" INCANTESIMO NELLA
TRADIZIONE ANGLOSASSONE:
ASPETTI SEMANTICO-PRAGMATICI
E SVILUPPO DIACRONICO

LA NUOVA ITALIA EDITRICE

MARINA BUZZONI

IL "GENERE" INCANTESIMO NELLA
TRADIZIONE ANGLOSASSONE:
ASPETTI SEMANTICO-PRAGMATICI E SVILUPPO DIACRONICO

LA NUOVA ITALIA EDITRICE

ISBN 88-221-1802-2



9 788822 118028

685657N

L. 60.000
(IVA compresa)



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ
DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI PAVIA
83

DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE MODERNE

MARINA BUZZONI

IL "GENERE" INCANTESIMO NELLA
TRADIZIONE ANGLOSASSONE:
ASPETTI SEMANTICO-PRAGMATICI
E SVILUPPO DIACRONICO

LA NUOVA ITALIA EDITRICE

Buzzoni, Marina

Il "genere" Incantesimo nella tradizione anglosassone: aspetti semantico-pragmatici e sviluppo diacronico. – (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia. 83. Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne) –

ISBN 88-221-1802-2

1. Anglosassone - Aspetti semantici

2. Lingua inglese antica - Aspetti semantici

I. Tit.

429

Questo studio è pubblicato su proposta di una commissione formata dai professori M. G. Saibene, M.-E. Conte, G. Caravaggi

Proprietà letteraria riservata
Printed in Italy

© Copyright 1996 by «La Nuova Italia» Editrice, Firenze
1ª edizione: ottobre 1996

Ai miei genitori e alle mie nonne

INDICE

INTRODUZIONE	p.	9
ABBREVIAZIONI		13
CAP. 1: LA PROSPETTIVA DELLA RICERCA		
1.1 Il problema metodologico		17
1.2 L'approccio prescelto		19
1.3 Definizione del campo d'indagine		
1.3.1 Osservazioni sull'uso magico del segno linguistico		21
1.3.2 La (pseudo)medicina primitiva come sistema semiotico		26
1.3.3 La poetica della magia		27
1.3.4 Natura dell'atto magico-rituale		30
1.3.5 Mito raccontato e mito ritualizzato		32
1.4 Definizione dell'oggetto e classificazione		34
CAP. 2: LA PAROLA MAGICA PAGANA		
2.1 Pagano, germanico, cristiano: termini a confronto		43
2.2 Wið ymbe		44
2.3 Wið cyrnæl		51
2.4 Wið wennum		56
2.5 Testi a confronto		59
CAP. 3: LA PAROLA MAGICA TRA PAGANESIMO E CRISTIANESIMO		
3.1 Alcune premesse		65
3.2 Magia e Religione nelle loro realizzazioni testuali		
3.2.1 Incantesimo e Preghiera: uso magico vs. uso religioso del linguaggio		66
3.2.2 La (macro)struttura pragmatica dell'Incantesimo tra paganesimo e cristianesimo: riflessioni e problemi		68
3.3 Wið ceapes lyre		71
3.4 Wið gestice		77
3.5 Wið þeofþe		82
3.6 Testi a confronto		86
CAP. 4: LA MODALITÀ NEGLI INCANTESIMI. ASPETTI E PROBLEMI		
4.1 Modalità, modo o modalizzazione?		91
4.2 Alcune riflessioni sulle categorie descrittive della modalità		92

4.3 Modalità epistemica e modalità deontica negli incantesimi	95
4.3.1 Modalità aletica e modalità dinamica negli incantesimi	97
4.4 Modalità e performatività	98
4.5 Per una nuova categoria modale	101
CAP. 5: RISULTATI E DISCUSSIONE	
5.1 L'uso magico del segno linguistico	107
5.2 Osservazioni tipologiche	108
5.3 Osservazioni pragmatico-strutturali	
5.3.1 Framework comunicativo e tipi di atti linguistici	109
5.3.2 Uso magico del linguaggio e modalità	110
5.4 Osservazioni pragmatico-funzionali	
5.4.1 I partecipanti alla situazione comunicativa: lo status del performer rispetto all'interlocutore	111
5.4.2 I partecipanti alla situazione comunicativa: il "pubblico"	112
5.4.3 Coordinate spazio-temporali	112
5.4.4 Condizioni di felicità degli atti linguistici	115
5.5 L'Incantesimo: caratteristiche testuali	118
5.6 Dal polo [+magico] al polo [-magico]	124
5.7 I limiti e gli sviluppi della ricerca	124
ULTIME RIFLESSIONI	127
APPENDICE I. <i>Acerbot</i> e <i>Wið færstice</i> : testi e traduzione	129
APPENDICE II. Le preghiere latine riportate da Storms: breve analisi strutturale	137
INDICE ANALITICO	147
INDICE DEI NOMI PROPRI	151
INDICE DEI TERMINI GRECI CITATI	152
INDICE DELLE FIGURE	153
BIBLIOGRAFIA	155

INTRODUZIONE

...and sing þis gealdor...

Formule magiche, incantesimi, scongiuri, rimedi: un mondo di "avventure" testuali apparentemente senza frontiere. Un mondo in cui l'immanente trascolora nel trascendente, il concreto nell'astratto, il reale nell'immaginario...

Gran parte della letteratura riguardante testi magici appartenenti alla tradizione anglosassone (ma non solo) è inficiata da suggestioni "mistiche" di questo tipo, che rischiano di compromettere i risultati di ricerche condotte con propositi di scientificità. Farò qui riferimento a tre ambiti in cui emergono le principali fallacie metodologiche.

1) In molti studi, anche recenti, si riscontrano aspecificità e vaghezza terminologica. Accanto a lessemi tecnici, tratti in massima parte dal vocabolario delle scienze del linguaggio, compaiono termini ed espressioni quali "preternatural", "supernatural" (Vaughan-Sterling, 1983:188ss.), "occult influence", "supernatural beings" (Nelson, 1989:49ss.) che possono risultare ingannevoli e persino devianti per il lettore¹. Il largo uso (ed abuso) del termine "soprannaturale" è riconducibile alla definizione di magia proposta da Storms (Storms, 1948:36)² ed ulteriormente sviluppata da Grattan e Singer (Grattan & Singer, 1952:18ss)³, curatori di due tra le prime edizioni critiche di testi magici antico inglesi.

Non si intende sminuire il valore di tali opere (ormai diventate un indispensabile strumento di ricerca soprattutto per il numero e la varietà dei testi presentati), affermando che uno studio sistematico della magia deve affrancarsi da nozioni ambigue come quelle di "mistico" e "soprannaturale".

¹ Se si considera, ad esempio, l'albero cosmico della mitologia nordica (per un tentativo di ricostruzione vd. SCARDIGLI, P. (a cura di), *Il canzoniere eddico*, Milano, 1982, p. 343) è difficile tracciare una separazione netta tra "naturale" e "soprannaturale". Ciò che emerge è, piuttosto, una visione "naturale" del cosmo, in cui Asi, Vani, Elfi e Giganti (tutti antropomorfizzati, così come gli dèi della mitologia greca) risiedono in mondi differenti, ma senza dubbio concreti, oltre che reali. Non solo: il "mondo" degli uomini è definito come *miðgarðr* (got. *midjun-gards*, ags. *middan-geard*, aat. *mittin-gart*, as. *middel-gard*), cioè "mondo di mezzo", una indicazione, almeno nella sua accezione originaria, fisico-topologica, scevra da richiami soprannaturali. Un'osservazione di carattere antropologico: sottolineando l'aspetto concreto del sapere e della conoscenza presso i popoli primitivi, Lévi-Strauss cita l'esempio degli indiani Ojibwa, per i quali gli esseri che noi definiremmo "soprannaturali" appartengono all'ordine naturale dell'universo, proprio come l'uomo. (LÉVI-STRAUSS, C., *Il pensiero selvaggio*, trad. it., Milano, 1964, p. 50).

² Cfr. 1.3.1.

³ Cfr. 1.4.

2) L'esigenza di raggruppare in classi il vasto materiale "magico" si è manifestata già a partire dalle prime edizioni critiche (Grendon, 1909; Storms, 1948; Grattan & Singer, 1952)⁴, in cui predomina un approccio tassonomico di tipo cronologico-contenutistico. I criteri di classificazione si sono via via evoluti parallelamente all'elaborazione di nuovi modelli teorici in campo linguistico (Ramat, 1974; Nöth, 1977; Nelson, 1984). Tuttavia, il numero dei lavori che mirano a delimitare il campo d'indagine e ad individuare l'oggetto di ricerca seguendo criteri non arbitrari, ma scientifici, è ancora limitato. Molti ricercatori accettano come dominio di studio i dodici *Metrical Charms* proposti da Dobbie (Dobbie, 1942:cxxxii), di volta in volta selezionando da tale *corpus* i testi da analizzare (Nelson, 1984; Nelson, 1989:49). Non sempre, inoltre, vengono specificati con sufficiente chiarezza i motivi delle scelte e/o distinzioni operate.

3) Un altro aspetto particolarmente problematico riguarda l'insieme delle interpretazioni di tipo socio-culturale inferibili da elementi linguistico-testuali. La fallacia metodologica principale consiste nel proiettare il nostro atteggiamento nei confronti della magia (e, come si vedrà in seguito, anche del linguaggio) nel mondo anglosassone, facendo appello a credenze attuali, magiche o meno, oppure a nozioni quali la "superstizione" (Grattan & Singer, 1952:Part I). La consapevolezza del fatto che il lettore moderno usa un codice diverso rispetto a quello in base al quale il messaggio è stato formulato (da cui non può prescindere totalmente nella decodifica), non autorizza a considerare l'attuale competenza linguistica ed extralinguistica un adeguato punto di partenza per l'elaborazione di principi interpretativi. Porsi, ad esempio, la domanda se gli incantesimi fossero veramente efficaci o no, chiamando eventualmente in causa un possibile effetto placebo (Cameron, 1988:213), è improduttivo dal punto di vista metodologico perché il risultato non è dirimente: qualunque sia la risposta, dobbiamo pur sempre rendere conto della natura dei testi contenuti nei manoscritti. In altri termini: l'efficacia delle formule (o la loro inefficacia) non è condizione né necessaria, né sufficiente per stabilire un criterio di analisi (o meno) delle formule stesse⁵.

Le informazioni "dirette" riguardanti le pratiche magiche diffuse nella società anglosassone sono contenute (o meglio: codificate tramite la lingua⁶) nei testi magici stessi, sulla base dei quali è possibile stabilire:

- a) in che modo si realizza l'uso magico del segno linguistico;
- b) che tipo di interazione si instaura tra sistema magico, da una parte, e sistema linguistico, dall'altra.

Tali tematiche verranno sviluppate nei paragrafi seguenti alla luce di una precisa prospettiva metodologica. La scelta del tipo di approccio risulta particolarmente importante al fine di rendere più sistematico un ambito, quello dei testi magici appunto, in cui la confusione terminologica e concettuale può pericolosamente condurre ad incomprensioni o errori. All'analisi tipologico-

⁴ Per una discussione più approfondita cfr. 1.4.

⁵ Non è l'efficacia effettiva dei testi ad essere interessante ai fini di un'analisi semiotico-filologica, bensì altri parametri quali, ad esempio, le "condizioni di felicità" degli atti linguistici prodotti, oppure la natura del contesto pragmatico di riferimento (cfr. cap. 5).

⁶ "Ogni testo è un complesso di segni grafici, che hanno come significato primario dei valori linguistici. È dunque attraverso la lingua - una lingua - che il testo ci trasmette un messaggio: e la lingua è il più ricco e articolato tra i sistemi semiotici." (SEGRE, C., *Semiotica filologica*, Torino, 1979, p. 6).

strutturale (Ramat, 1974; Justus, 1993) va il grande merito di avere focalizzato l'attenzione sulla necessità di un maggiore rigore metodologico nell'analisi testuale. Tuttavia, come si vedrà in seguito, i limiti dell'approccio strutturale ai fini dell'individuazione dei tratti specifici che caratterizzano il "genere" Incantesimo rispetto ad altri "generi" magici mi hanno indotta a cercare un diverso percorso d'indagine, tenendo presente le caratteristiche, per così dire, intrinseche del tipo (o dei tipi) di testo da studiare. In generale si può osservare che le formule magiche, proprio perché attivate tramite l'uso concreto e diretto (*performance*), si prestano ad una interpretazione di tipo semantico-pragmatico, rispetto alla quale l'indagine filologica, intesa nel senso più ampio, permette di recuperare la dimensione storica dei singoli eventi comunicativi inserendoli, per quanto possibile, nel contesto culturale coevo. L'analisi semiotica, di impostazione più teorica, fornisce indispensabili strumenti interpretativi allo studio filologico, maggiormente legato alla specificità dei singoli testi calati in una prospettiva storico-diacronica. Dal momento che il testo scritto è, in primo luogo, un insieme di segni linguistici che costituiscono un evento comunicativo, la semiotica, in generale, e la pragmatica, in particolare, proprio in quanto studio della lingua nel suo effettivo contesto d'uso, rappresentano due approcci fondamentali per qualsiasi tipo di analisi scientifica del testo. La consapevolezza sia della natura dell'oggetto di ricerca, sia dell'estensione del campo d'indagine (cfr. cap. 1) è, infatti, premessa indispensabile per affrontare uno studio filologico il più possibile esente da ambiguità terminologiche e concettuali.

Quanto precedentemente affermato aiuta a comprendere meglio quelle parti della presente ricerca che mostrano una forte impostazione teorica (cfr. ad es. cap. 1 e cap. 4), indispensabile per effettuare generalizzazioni a fini tassonomici. Affrontare il problema della definizione di un "genere" magico implica l'esigenza di fare spesso riferimento a testi appartenenti a tradizioni diverse sia da quella anglosassone, in particolare, sia da quella che, in generale, potremmo definire "germanica". Il confronto con formule, ricette, preghiere di varia origine e provenienza permette, sempre in fase di teorizzazione, di individuare con maggiore precisione i tratti peculiari del "genere" Incantesimo (cfr. par. 1.4).

Per quanto concerne, invece, i testi anglosassoni presi in esame nei capp. 2 e 3 o citati nella tabella a p. 36, essi costituiscono un campione rappresentativo scelto sulla base delle seguenti edizioni⁷:

COCKAYNE, Rev. O. (a cura di), *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England*, 3 voll., London, 1864-66 (rist. del I vol., Kraus 1965).

DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, ASPR VI, 1942.

GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine: Illustrated Specially from the Semi-Pagan Text "Lacnunga"*, London, 1952.

GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, "Journal of American Folklore" 22 (1909), pp. 105-237.

STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, The Hague, 1948.

Esula dallo scopo e dai confini di questo studio la trattazione specifica di tutto il *corpus*

⁷ Quando non diversamente indicato, i passi in anglosassone dei *Metrical Charms* che compaiono nel corso del lavoro sono tratti dall'edizione curata da Dobbie, cit.

(conosciuto) degli incantesimi anglosassoni. La rappresentatività del campione costituisce una garanzia sufficiente per la predittività della tassonomia proposta (cfr. cap.1).

La scelta di uno stile schematico, denso di termini tecnici, è funzionale rispetto alla necessità di definire in modo rigoroso ed operativo il "genere" Incantesimo e contribuisce a sottolineare la salienza dei tratti semantico-pragmatici ad esso pertinenti.

Segnalo, infine, alcune precisazioni terminologiche: l'espressione 'linguaggio magico' è da intendersi come forma abbreviata di 'uso magico del linguaggio'. Il termine 'dichiarazioni' indica un gruppo di atti linguistici (le *declarations* di Searle, cfr. 4.2, note 23 e 27), altrimenti definiti come 'atti linguistici dichiarativi'. 'Enunciato dichiarativo' designa, invece, un tipo di *sentence* e, quindi, si riferisce al piano sintattico-grammaticale. In questo senso gli enunciati dichiarativi si oppongono a quelli 'interrogativi' ed 'imperativi' (cfr. 4.2).

Vorrei qui rivolgere un sincero ringraziamento a tutti coloro che hanno pazientemente seguito il mio lavoro, offrendomi la loro preziosa collaborazione. Ringrazio, in particolare, la prof.ssa Maria Grazia Saibene, sempre prodiga di utili suggerimenti, con cui ho discusso e commentato le varie stesure dell'opera. Ringrazio, inoltre: la prof.ssa Maria-Elisabeth Conte, che ha attentamente revisionato quelle parti della ricerca concernenti aspetti prettamente linguistico-semiologici, la prof.ssa Maria Vittoria Molinari, la prof.ssa Patrizia Lendinara, la prof.ssa Maria Amalia D'Aronco e il prof. Rolf H. Bremmer Jr., per le loro preziose osservazioni. *Last but not least*, un sincero grazie al prof. Amedeo G. Conte e al "Gruppo dell'Eremo", fonte di stimoli nuovi che mi hanno permesso di ampliare il campo d'indagine.

ABBREVIAZIONI

Abbreviazioni di lingue

aat.	= antico alto-tedesco
ags.	= anglosassone
an.	= antico nordico
as.	= antico sassone
got.	= gotico
gr.	= greco
ie.	= indeuropeo
it.	= italiano
lat.	= latino
ned.	= nederlandese

Abbreviazioni di termini grammaticali

acc/acc.	= accusative/accusativo
agg.	= aggettivo
cong.	= congiuntivo
gen/gen.	= genitive/genitivo
imp.	= imperativo
inf/inf.	= infinitive/infinito
nom/nom.	= nominative/nominativo
3p	= 3 rd person: plural
part.	= participio
pl/pl.	= plural/plurale
pret.	= preterito
ptc	= particle
rad.	= radice
2s	= 2 nd person: singular
sing.	= singolare
sost.	= sostantivo
vb.	= verbo

Ulteriori abbreviazioni e simboli

cap(p).	= capitolo/i
cfr.	= confronta
cit.	= citato
cl.	= classe
es.	= esempio
par(r).	= paragrafo/i
prob.	= probabilmente
propr.	= propriamente
rist.	= ristampa
trad.	= traduzione
v.	= verso
vd.	= vedi
vv.	= versi/volte
vs / vs.	= <i>versus</i>
/	= alterna con
~	= si oppone a
*	= indica una forma ricostruita
“ ”	= indicano citazione, traduzione o termini con un'accezione particolare
‘ ’	= indicano un <i>type</i>
« »	= indicano una citazione nella citazione

Abbreviazioni di opere e riviste

ACME	= Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano
AION	= Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli
ASE	= Anglo-Saxon England
ASPR	= <i>The Anglo-Saxon Poetic Records</i> , a cura di G.P. KRAPP e E. van Kirk DOBBIE, 6 voll., New York, 1931-53
Beo. Th.	= <i>The Anglo-Saxon Poem of Beowulf</i> , a cura di B. THORPE, Oxford, 1855
DAI	= Dissertations Abstracts International
Lk. Skt.	= <i>The Gospel of St. Luke</i> , a cura di W. W. SKEAT, Oxford, 1887
Mt. Bos.	= <i>The Gothic and Anglo-Saxon Gospels with the versions of Wycliffe and Tyndale</i> , a cura di J. BOSWORTH, London, 1865
SST	= <i>Semiotyka i struktura tekstu. Studia święcone VII międz. kongresowi sławistów</i> , a cura di M.R. MAYENOWA, Warszawa, 1973
Tim.	= Platone, <i>Timaeus</i>

CAPITOLO 1
LA PROSPETTIVA DELLA RICERCA

146 Lióð ec þau kann, er kannat þjóðans kona
oc mannczis mögr;
hiálp heitir eitt, enn þat þér hiálpa mun
við söcom oc sorgom oc sútom gorröllum.

147 Þat kann ec annat, er þurfo ýta synir,
þeir er vilia læcnar lifa.

148 Þat kann ec it þriðia, ef mér verðr þörf mikil
haptz við mína heiptmögo:
eggjar ec deyfi minna andscota,
bitað þeim vápn né velir.

[*Hávamál*, strofe 146-148, da: NECKEL, G., KUHN, H. (a cura di), *Edda. I. Text*, Heidelberg, 1983⁵, pp. 41-42]

“Conosco incantesimi che donna di re non conosce
né alcun figlio d'uomo.
Aiuto ha nome il primo e aiuto te ne verrà
contro liti e pene e cura qualsivoglia.

E ancora conosco, per secondo: di che cosa i figli degli
[uomini abbiano bisogno
se da mendici vogliano vivere.

E so ancora, per terzo: se ho gran bisogno
di fermare dei nemici:
tronche io faccio le spade dei miei oppositori:
non valgono a loro né armi né randelli.”

[da: SCARDIGLI, P. (a cura di), *Il canzoniere eddico*, cit., p. 41]

1.1 Il problema metodologico

Il problema principale che emerge nel tentativo di studiare in maniera rigorosa una produzione spesso criptica ed eterogenea quale il *corpus* dei testi "magici" antico inglesi è di tipo epistemologico. Lo studioso deve, in primo luogo, cercare di definire sia il campo d'indagine entro cui operare (che cosa si intende per 'magico'?), sia l'oggetto della sua ricerca (che cos'è una Formula Magica? che differenza intercorre tra Formula Magica e Incantesimo?). La risposta a tali interrogativi presuppone il riferimento a determinati criteri di classificazione che possono variare a seconda dell'approccio prescelto, di tipo, ad esempio, contenutistico oppure strutturale oppure pragmatico. P. Ramat nell'articolo *Per una tipologia degli incantesimi germanici*¹ privilegia l'approccio tipologico-strutturale, in virtù del quale egli individua due elementi che costituirebbero la struttura profonda dell'incantesimo germanico: una parte mitica ed una conativa. Afferma Ramat: "[...] perché si possa parlare d'incantesimo secondo questa ipotesi definitoria è necessario che vi siano un M e un C"². Per Mito (M) l'autore intende la narrazione, talvolta anche micro-narrazione, di un fatto "storico"³. Dall'incantesimo così strutturato (M e C) si distinguerebbe in modo netto lo "scongiuro", costituito solamente dalla parte conativa ed avente valore autonomo di "genere" magico.

L'analisi condotta da Ramat si presta a due obiezioni principali, a cui qui si accenna brevemente in attesa di ulteriori approfondimenti desunti da esempi specifici.

1) La definizione di mito come semplice "narrazione di un fatto storico" (racconto) risulta difficilmente applicabile alla maggior parte degli incantesimi anglosassoni presi in esame, in cui M rappresenta un elemento non solo strutturale, ma pragmaticamente funzionale. Come si vedrà in seguito, poiché cantare un incantesimo significa eseguire una serie di atti linguistici illocutivi, la parte mitica:

- risulta essere caratterizzata da forza illocutiva,
- veicola una funzione convenzionale⁴.

Come afferma H. D. Chickering Jr. a proposito della supposta introduzione mitica in *Wið færstice*: "The literary value of these lines is more comprehensible when they are seen as a

¹ RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, "Strumenti critici" 24 (1974), pp. 179-197.

² *Ibid.*, p. 183.

³ Cfr. *ibid.*, p. 189.

⁴ "Eseguire un atto locutorio è in generale, possiamo dire, anche e *eo ipso* eseguire un atto che propongo di chiamare atto *illocutorio* (*illocutionary act*) [...]. Ho parlato dell'esecuzione di un atto in questo nuovo, secondo senso, come dell'esecuzione di un atto "illocutorio" ("inlocutorio"), cioè l'esecuzione di un atto *nel* dire qualcosa in contrapposizione all'esecuzione di un atto *di* dire qualcosa; chiamo l'atto così compiuto una "illocuzione" (*illocution*) e farò riferimento alla teoria dei diversi tipi di funzione del linguaggio qui in discussione come alla teoria delle "forze illocutorie" (*illocutionary forces*) [...]. L'atto illocutorio, non dimentichiamolo, è un atto convenzionale: un atto compiuto in quanto conforme a una convenzione." (AUSTIN, J. L., *Come agire con le parole*, in SBISA, M. (a cura di), *Gli atti linguistici*, Milano, 1978, pp. 61-80, alle pp. 66s. e 71). Il termine 'convenzionale' implica il riferimento a convenzioni sociali, istituzionali o procedurali (es. un gioco). Gli studiosi che, dopo Austin, hanno condotto ricerche riguardanti gli atti linguistici, hanno rilevato la presenza di un'ulteriore variabile alla base della produzione di atti illocutivi: l'"intenzionalità" (cfr. STRAWSON, P.F., *Intenzione e convenzione negli atti linguistici*, in SBISA, M. (a cura di), *Gli atti linguistici*, cit., pp. 81-102). Tuttavia, poiché "magia" e "rituale" rispondono a precise convenzioni, ai fini del presente studio la nozione di "convenzionalità" risulta prevalente.

dramatic verbal performance in which the very act of saying creates its own magic"⁵. L'efficacia magica della parte mitica si estrinseca, quindi, nell' "act of saying" piuttosto che nel suo contenuto proposizionale.

2) La distinzione tra incantesimo vero e proprio (M et C) e scongiuro (C) non implica necessariamente, perlomeno a livello pragmatico, una "differenza d'impostazione"⁶: entrambi i "tipi", infatti, veicolano atti illocutivi finalizzati alla (ri)creazione del reale con conseguente trasformazione del corso naturale degli eventi.

Un approccio basato esclusivamente sull'opposizione strutturale tra incantesimo e scongiuro, pur permettendo la formalizzazione delle differenze, rischia di offuscare tratti semantici comuni di non secondaria importanza. Pertanto, più che un'unica opposizione

INCANTESIMO vs scongiuro
ricetta
formule di guarigione e simili⁷,

deve essere ricercata una serie di opposizioni (su base non solo linguistico-strutturale, ma soprattutto semantico-pragmatica) che permettano di elaborare una classificazione rigorosa dei vari "generi" magici (cfr. 1.4).

In generale, inoltre, va condotta con molta cautela la proiezione diacronica di rilevazioni sincroniche. Non sempre la semplicità strutturale è sinonimo di maggior antichità. Ad esempio, alcuni studiosi, tra cui W. Horn⁸, considerano la prima parte di *Wid færstice*, costituita da M et C e quindi strutturalmente più complessa della seconda che presenta solo C, come la più antica.

Da tali osservazioni risulta che l'analisi tipologico-strutturale, se non integrata con altri tipi di approccio metodologico, non riesce a rendere conto dell'intrinseca dinamicità degli incantesimi, riscontrabile perlomeno a due livelli:

- a livello del tipo di testo (cfr. 1.2)
- a livello degli strati diacronici presenti nella codificazione finale dei testi così come sono a noi pervenuti.

Già Ramat mette in evidenza il limite di classificazioni che si basano su criteri esclusivamente contenutistici o sullo scopo cui mirano i singoli testi⁹.

Qual è dunque l'approccio metodologico da privilegiare?

⁵ CHICKERING, H.D. Jr., *The Literary Magic of Wid Færstice*, "Viator" 2 (1971), pp. 83-104, a p. 86s.

⁶ RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, cit., p. 186.

⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁸ HORN, W., *Der altenglische Zauberspruch gegen Hexenschuss*, in *Probleme der englischen Sprache und Kultur. Festschrift Johannes Hoops*, Heidelberg, 1925, pp. 88-104.

⁹ RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, cit., pp. 182-84.

1.2 L'approccio prescelto

Come già detto, l'incantesimo è un tipo particolare di testo in quanto, nella sua forma scritta, rappresenta il "congelamento" ad uno stadio recente di una tradizione orale antica. La natura primaria dell'incantesimo è quella di essere una *verbal performance* che si realizza attraverso atti linguistici illocutivi non solo eseguiti, ma effettivamente posti in atto dal *performer* – vale a dire dal mago-esorcista-sciamano¹⁰. Pronunciare, ad esempio, la seguente formula antico alto-tedesca:

"Bene *wiht*, che tu sappia che sei chiamato *wiht*,
che tu non sappia né possa pronunciare *chnospinci*"¹¹

equivale ad attivare una forza magica (nell'esempio specifico originata sia dalla conoscenza del nome del demone¹², sia dalla forza illocutiva veicolata dagli enunciati), che permette di avere potere sull'essere.

Cantare un incantesimo (ags. *g(e)aldor* < *galan* = cantare; lat. *incantatio* < *cano*, *canere*; *carmen* < prob. per **canmen* da *cano*, *canere*) comporta quindi un uso emotivo/conativo e non descrittivo del linguaggio¹³. Ciò è vero anche per la parte mitica, utilizzata non per descrivere uno stato di cose, bensì per produrre o potenziare l'effetto magico¹⁴. La presenza di "tempi storici con valore aoristico" non è elemento sufficiente per fornire un'interpretazione in senso storico-narrativo dell'introduzione mitica¹⁵. Esistono infatti altre componenti linguistico-strutturali che possono svolgere il ruolo di Indicatori di Forza Illocutiva (IFI). La topicalizzazione di certi elementi, l'uso di figure retoriche, il ritmo, la ripetizione con funzione di elevare il tono costituiscono chiari esempi di IFI. Va inoltre tenuto presente che la parola magico-mitica non è mai "neutra"; essa evoca e crea in un processo non semplicemente narratologico, ma cosmomito-poietico (palingenesi cosmico-mitica)¹⁶. Si consideri, ad esempio, il seguente frammento del *Nygon wyrta galdor* anglosassone (vv. 42-44):

*Wyrn com snican, toslat he nan.
þa genam Woden VIII wuldortanas,*

¹⁰ "Indeed, the metrical charms can quite profitably be interpreted as directions for the performance of speech acts. Their performers, as they uttered their incantations, actually *did* what the words said." (NELSON, M., "Wordsige and Worsige": *Speech Acts in Three Old English Charms*, "Language and Style" 17 (1984), pp. 57-66, a p. 57).

¹¹ SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, ACME XXVIII (1985), pp. 23-62. Formule di questo tipo sono riscontrabili in molte altre tradizioni di popoli, anche contemporanei, a cultura arcaica (es. tribù primitive dell'Australia e del Nord America, ma anche Babilonesi, Egizi, antichi Romani). Per ulteriori approfondimenti cfr. SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, Torino, 1971, cap. 1.

¹² Per una trattazione più ampia di problemi qui soltanto introdotti cfr. 1.3.

¹³ OGDEN, C.K., RICHARDS, I.A., *Il significato del significato*, trad. it., Milano, 1966. JAKOBSON, R., *Linguistica e poetica*, in *Saggi di linguistica generale*, trad. it., Milano, 1966, pp. 181-218.

¹⁴ Cfr. 1.3.5.

¹⁵ Cfr. RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, cit., p. 192.

¹⁶ Tali concetti, qui solo richiamati, verranno precisati con maggior rigore scientifico alla luce di teorie linguistiche specifiche relative al segno magico. A questo proposito cfr. 1.3.

*sloh ða þa næddran þæt heo on VIII tofleaþ*¹⁷.

Elementi stilistico-formali quali la variazione (*Wyrn / næd(d)re*), la ripetizione dello stesso numero magico (VIII / VIII), l'allitterazione (*Woden / wuldortanas*), il chiasmo (*Wyrn com / toslat he*), usi formulari (*com snican* richiama *com ingangan* in *Wið dweorh*, v. 9 e v. 13, rispettivamente, cfr. *infra*, p. 33) veicolano forza illocutiva. Pur contenendo verbi al tempo storico con valore aoristico (*com, toslat, genam, sloh, tofleaþ*), i versi in questione non sono semplicemente descrittivo-narrativi, ma esprimono un "modo d'azione"¹⁸.

Più che in ogni altro tipo di testo, anche appartenente alla tradizione orale¹⁹, nel *g(e)aldor* prevale la dimensione pragmatica, tratto tipico del linguaggio primitivo.

Afferma B. Malinowski: "possiamo dire che il linguaggio nella sua forma originaria ha un carattere essenzialmente pragmatico; che è un modo di comportamento, un elemento indispensabile all'azione umana concertata"²⁰. A proposito della cerimonia dell'Hako che, presso gli indiani Pawnee, accompagna la traversata di un corso d'acqua, Lévi-Strauss riporta le parole di un informatore indigeno: "[...] noi dobbiamo dedicare un incantesimo speciale a ciascuna cosa che incontriamo"²¹. Ciò conferma come il linguaggio, nel suo uso primitivo, sia un modo d'azione.

Da notare, inoltre, che l'efficacia di una formula è in massima parte legata a convenzioni d'uso. Se è vero, come sostiene A. Dieterich²², che usanze magiche comuni a popoli cronologicamente e geograficamente molto distanti tra di loro si manifestano in determinate forme, espressione di uno stadio ontogenetico del pensiero umano corrispondente alla *Weltanschauung* primitiva, è altrettanto vero che sono proprio il tipo ed il contesto d'uso a selezionare alcune forme piuttosto che altre garantendone la sopravvivenza nel tempo.

In virtù di tali osservazioni, penso che l'approccio metodologico da preferire sia di tipo:

- semantico-pragmatico, per quanto concerne il tentativo di definire operativamente l'uso magico del linguaggio e di classificare il "genere" Incantesimo rispetto ad altre pratiche magiche e/o prescrizioni (pseudo)mediche²³;

¹⁷ Testo tratto da: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, The Hague, 1948, p. 188. Trad.: "Il serpente arrivò strisciando, non morse niente. / Allora prese Wodan i nove mirabili ramoscelli, / colpì il serpente, così che esso si disperse in nove pezzi."

¹⁸ MALINOWSKI, B., *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, in OGDEN, C.K., RICHARDS, I.A., *Il significato del significato*, cit., pp. 333-381.

¹⁹ "La tendenza che si sta affermando nella linguistica testuale, secondo me giustamente, è appunto quella a prendere in esame, insieme col testo, il contesto pragmatico in cui esso è stato prodotto. È una necessità evidente in particolare nel caso di testi orali [grassetto mio], perché in tal caso è indubitabile non solo la commistione di codici (verbale, gestuale, ecc.), ma lo stesso intreccio tra oggetti e situazioni reali e i loro rappresentanti verbali (si pensi ai deittici), e l'evidenza di implicazioni che in testi d'altro tipo andrebbero almeno suggerite." (SEGRE, C., *Semiotica filologica*, cit., p. 24).

²⁰ MALINOWSKI, B., *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, cit., p. 357. Cfr. anche 1.3.

²¹ LÉVI-STRAUSS, C., *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 23.

²² DIETERICH, A., *Über Wesen und Ziele der Volkskunde*, "Hess. Bl.f. V.k." 1 (1902), p. 190, citato in RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, cit., p. 186.

²³ "Direi dunque che la definizione dei tipi di testi dipende dalla descrizione dei tipi di rapporto fra testi e contesti." (SEGRE, C., *Semiotica filologica*, cit., p. 24).

- filologico (nel senso più ampio del termine), per quanto concerne l'analisi dei singoli testi e il loro recupero, laddove sia possibile, in una prospettiva storico-diacronica.

1.3 Definizione del campo di indagine

1.3.1 Osservazioni sull'uso magico del segno linguistico

La definizione di 'magia' si presta a numerose interpretazioni che possono spaziare in vari ambiti del sapere, da quello filosofico, a quello sociologico, a quello antropologico-culturale. Storms, ad esempio, considera la magia come "the art of employing an impersonal power that operates in such a way as cannot be perceived by the physical senses and that is carried into effect by means of a traditional ritual"²⁴. Il limite di tale definizione sta nella sua vaghezza. Come giustificare in maniera rigorosa ed operativa l'"impersonal power that [...] cannot be perceived by the physical senses" cui Storms fa riferimento? In questo paragrafo si tenterà di fornire un'interpretazione semiotica del significato magico del segno; in particolare si analizzerà cosa accade al segno linguistico quando esso viene usato in senso magico. Sappiamo da una lunga tradizione di studi che nell'ambito delle credenze magiche (de)nominare equivale ad individuare, definire, possedere, creare. Dunque possedere la parola, conoscere il nome significa esercitare un potere diretto sull'essere²⁵. Dal punto di vista della teoria del segno ciò è spiegabile solo postulando che segno linguistico e referente vengano a coincidere. Partendo da tale presupposto il referente non appartiene alla realtà extralinguistica, bensì è parte della realtà proprio in quanto (de)nominato. Non a caso nella *Völuspá*, carme eddico mitico-eschatologico, per ordinare il $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ in $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ si attribuisce un nome alle cose:

6 *Þá gengo regin ðll á röcstóla,
ginnheilög goð, oc um þat gættuz:
nótt oc niðiom nöfn um gáfo,
morgin héto ok miðian dag,
undorn oc aptan, árom at telia.*²⁶

La fiducia nella potenza creatrice della parola non è esclusiva del mondo germanico, ma tipica di molte tradizioni primitive. Nel poema babilonese sulla creazione, il *Poema della creazione*, l'origine del mondo e il sorgere dell'ordine cosmico coincidono con l'atto di (de)nominare le cose: "Quando di sopra non era (ancora) nominato il cielo, di sotto la terra ferma non aveva

²⁴ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 36.

²⁵ A questo proposito cfr. DOLFINI, G., *Sulle formule magiche e le benedizioni nella tradizione germanica*, "Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere", cl. di Lett. 101 (1967), pp. 633-660.

²⁶ Testo norreno tratto da: NECKEL, G., KUHN, H. (a cura di), *Edda. I. Text*, Heidelberg, 1983⁵, p. 2. Trad.: "Allora tutti gli dèi si riunirono a consiglio, / i santi dèi su ciò disputarono: / alla notte e al novilunio dettero un nome, / la mattina denominarono e il mezzodi, / il vespro e la sera, per computare gli anni." (MASTRELLI, C.A. (a cura di), *L'Edda. Carmi norreni*, Firenze, 1982², p. 2).

(ancora) un nome [...] nessuno degli dèi era stato creato, ed essi non portavano (ancora) un nome [...]”²⁷, Lahmu e Lahamu furono creati e “ricevettero un nome”²⁸. Anche nella tradizione ebraica si legge: “[...] dalla parola di Dio furono fatti i cieli e dal soffio della sua bocca tutto l’esercito loro”²⁹.

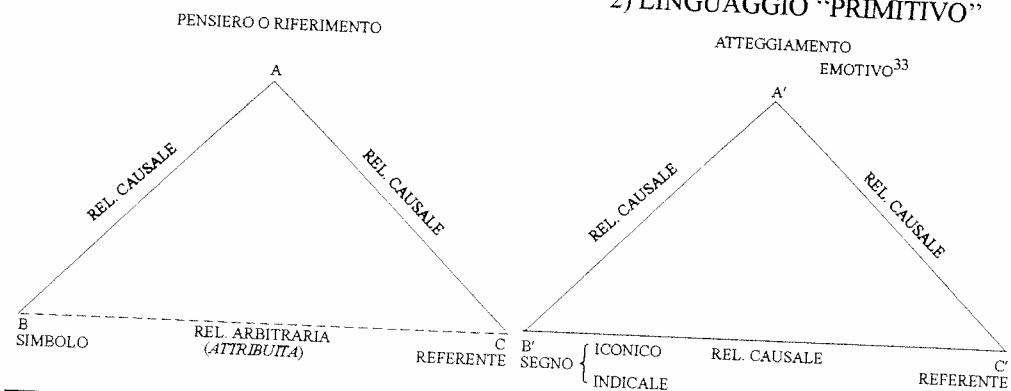
La parola, nella sua funzione magico-primitiva, è dunque soprattutto azione; essa è usata in diretta ed attiva connessione con la realtà significata. Rispetto all’uso del linguaggio come strumento di pensiero, caratteristico delle società più evolute, la diversità di atteggiamento nei confronti della relazione

mondo significato / parola

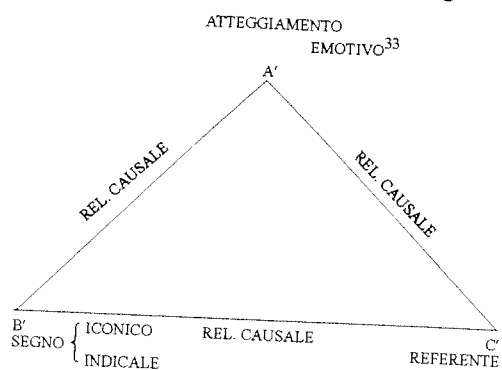
è evidente³⁰. C. Lévi-Strauss nota che in moltissime società primitive le specie animali e vegetali vengono definite e classificate con grande precisione, acume ed attenzione ai particolari. Esse “non sono note perché sono utili, ma vengono definite utili o interessanti, perché sono prima conosciute”³¹. Tale conoscenza deriva proprio dalla (de)nominazione.

Per definire in maniera più specifica la variazione del rapporto tra pensieri, parole e cose nei linguaggi primitivi rispetto a quelli più evoluti si considerino i seguenti schemi:

1) LINGUAGGIO “EVOLUTO”³²



2) LINGUAGGIO “PRIMITIVO”³³



²⁷ FURLANI, G. (a cura di), *Il Poema della creazione*, Bologna, 1934, p. 1.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Salmo XXXIII, 6. Si noti che qui, benché sia evidenziata la forza creatrice della parola, il rapporto con la realtà è mediato tramite l’Essere divino; ciò è tipico di un atteggiamento non più magico in senso stretto, ma religioso.

³⁰ “[...] considerarlo [il linguaggio, n.d.a.] come un mezzo per incarnare o esprimere pensieri è avere una visione unilaterale di una delle sue funzioni più specializzate e derivate”. (MALINOWSKI, B., *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, cit., p. 357).

³¹ LÉVI-STRAUSS, C., *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 22.

³² Cfr. OGDEN, C.K., RICHARDS, I.A., *Il significato del significato*, cit., cap. 1.

³³ L’atteggiamento “emotivo” deriva dall’identità tra realtà fisica e psicologica. L’uomo primitivo tende a proiettare il proprio io nella natura; nella introiezione del mondo fisico va ricercata anche l’origine del mito o di fenomeni quali, ad esempio, l’antropomorfismo. “Magic is based on specific experience of emotional states in which man observes not nature but himself [...]”. (MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion*, New York, 1955, p. 87).

Nel suo uso “evoluto” il linguaggio è impiegato per esprimere o veicolare pensieri (vertice A del primo triangolo). Le parole, legate alla realtà extralinguistica in virtù di una relazione arbitraria e convenzionale (base tratteggiata del triangolo), sono simboli di idee. Il referente è un’entità extralinguistica.

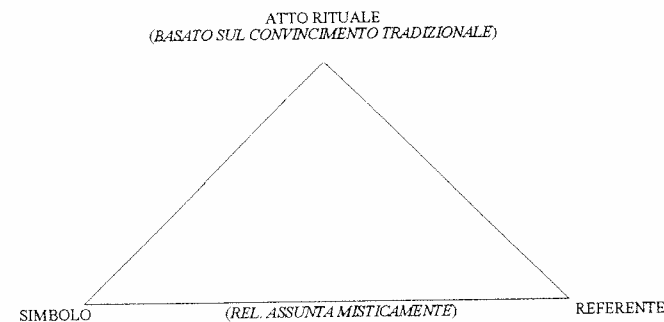
Nel suo uso “primitivo”, invece, il linguaggio è impiegato per esprimere o veicolare atteggiamenti emotivi (vertice A’ del secondo triangolo). La parola **non** è simbolo di pensieri, ma segno (iconico o indicale) del referente al quale è legata da un rapporto diretto di causalità. La distinzione tra realtà linguistica ed extralinguistica risulta perciò annullata; il segno può agire direttamente sul referente trasformandolo perché < è > il referente stesso; non solo partecipa della sua sostanza, ma la determina. In ultima analisi, esso ha valore magico.

Mi si permetta, a questo proposito, un’obiezione riguardante la terminologia usata da Malinowski nel saggio, più volte citato, *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*. L’autore cerca di rappresentare con vari schemi ciò che lui stesso definisce come “i tre stadi primordiali del significato”. Il terzo stadio è, a sua volta, suddiviso in tre sottoclassi, corrispondenti rispettivamente agli usi:

- attivo
- narrativo
- rituale

del linguaggio³⁴.

Tralasciando un’analisi più dettagliata delle suddivisioni proposte, si prenda qui in considerazione l’ultimo sottostadio individuato da Malinowski, quello, cioè, del “linguaggio della magia rituale”³⁵. Il diagramma che lo rappresenta è, secondo l’autore, il seguente:



³⁴ MALINOWSKI, B., *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, cit., pp. 365-67. Per un commento critico sulle conclusioni cui Malinowski è giunto si veda anche: WERLEN, I., *Ritual und Sprache*, Tübingen, 1984, pp. 125-127.

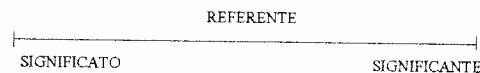
³⁵ Come osserva Werlen, Malinowski non distingue tra “magia” e “atto rituale” (“Für den rituellen Sprachgebrauch, den hier Malinowski vom magischen nicht unterscheidet, gibt er folgende Struktur [...]”). WERLEN, I., *Ritual und Sprache*, cit., p. 126).

Nell'atto magico-rituale originario, tuttavia, la funzione primaria della parola non è simbolica (il che richiederebbe una distinzione perlomeno approssimativa tra realtà linguistica ed extralinguistica, in quanto il simbolo si pone sempre con un certo grado di arbitrarietà nei confronti del referente³⁶), bensì iconica o indicale³⁷.

L'uso dei simboli, inoltre, presuppone lo sviluppo di una elevata capacità di astrazione difficilmente riscontrabile nei linguaggi primitivi³⁸ in cui, per affermazione dello stesso Malinowski, ad emergere è soprattutto la dimensione pragmatica della lingua. Non molto chiara appare, inoltre, la natura della "relazione assunta misticamente" che intercorrerebbe tra simbolo e referente (quale valore si deve attribuire al termine "mistico"?). Tale relazione può essere più semplicemente definita come diretta e necessaria, in opposizione a quella indiretta ed arbitraria collegabile ad un uso più evoluto del linguaggio (cfr. *supra*, p. 23).

Dopo aver analizzato il rapporto particolare tra atteggiamenti, segni (non simboli!) e referenti nel linguaggio magico, vediamo ora, con maggior precisione, se e in che modo si verificano trasformazioni interne al segno stesso. Come emerge da quanto discusso precedentemente, il segno magico (iconico o indicale) non è costituito semplicemente dal rapporto significato/significante; esso ha natura trivalente, cioè del tipo: (significato/significante) + referente.

Rappresentando graficamente tale relazione si avrà:



³⁶ Ad esempio: l'utilizzazione del termine "coniglio" come simbolo di "vigliacco" o "pauroso" implica l'esistenza di una duplice differenziazione:

- tra valore referenziale (denotativo) e connotativo del segno;
- tra codificazione linguistica e referente.

Ciò rende possibile la transcategorizzazione, ossia il passaggio da un livello di senso ad un altro:

valore denotativo → valore connotativo

coniglio (= animale) → coniglio (= uomo vigliacco/pauroso)

Anche i simboli poetici rientrano nei sistemi di connotazione, più evoluti rispetto all'uso primitivo del linguaggio. A questo proposito si veda HJEMSLEV, L., *I fondamenti della teoria del linguaggio*, trad. it., Torino, 1968.

³⁷ La terminologia è tratta da Peirce. Cfr. PEIRCE, Ch. S., *Collected Papers*, 8 voll.: voll. I-VI, a cura di Ch. HARTSHORNE e P. WEISS, Cambridge (Mass.), 1931-35; voll. VII-VIII, a cura di A. W. BURKS, *ivi*, 1958-60; trad. parziale in italiano, *Semiotica*, testi scelti e introdotti da M. A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, Torino, 1980. Si noti che i segni iconici e indicali sono associabili ai due tipi di magia già individuati da Frazer: magia per somiglianza (o omeopatica) e magia per contatto, rispettivamente. "Se la mia analisi della logica del mago è esatta, i suoi due grandi principi si riducono a nulla più che due diverse ed errate applicazioni dell'associazione di idee. La magia omeopatica si basa sull'associazione di idee per similarità; la magia di contatto, sull'associazione di idee per contiguità." (FRAZER, J.G., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. it., Roma, 1992, p. 33).

³⁸ Interessante, a questo proposito, anche ciò che afferma Piaget riguardo alle origini della magia infantile: "Ciò che lo stadio magico, per opposizione agli stadi ulteriori, presenta di tipico è appunto che i simboli sono ancora concepiti come partecipi delle cose. La magia è dunque lo stadio **presimbolico** [grassetto mio] del pensiero [...]. Per noi, i concetti, le parole, le immagini viste in sogno sono, in gradi diversi, i simboli delle cose; per il fanciullo, invece, sono emanazioni delle cose. La ragione è che noi distinguiamo soggettivo e oggettivo, mentre il fanciullo localizza nelle cose ciò che è invece dovuto all'attività del suo io. Parimenti, i gesti magici sono, per l'osservatore, dei simboli, ma per il soggetto possiedono un'efficacia, proprio perché **non sono ancora simbolici** [grassetto mio]." (PIAGET, J., *La rappresentazione nel mondo del fanciullo*, trad. it., Torino, 1991⁸, p. 164s.).

La sovrapposizione di segno e referente fa sì che un "attributo" o una "qualità" specifica non siano parte del tutto, ma il tutto stesso. In questa prospettiva va analizzato il motivo della metamorfosi presente in tanti racconti mitici e leggende primitive (si pensi, ad esempio, ai numerosi appellativi attribuiti ad Odino e al suo potere di trasformarsi in diversi animali³⁹).

La metamorfosi, intesa come compresenza di varie nature potenziali, è resa possibile dalla *semiotic fallacy* che caratterizza il segno magico: la mancanza di una distinzione tra segno e referente può sfociare, infatti, nell'annullamento dell'opposizione parte/tutto. Ciò comporta un rovesciamento di prospettiva nell'interpretazione del fenomeno metamorfico: in ambito magico esso non cela, bensì rivela l'essere in tutte le sue potenzialità. Naturalmente la "rivelazione" non è indiscriminata: solo colui che "sa", che "conosce" la parola ne è partecipe.

Di conseguenza, il motivo della metamorfosi non è semplicemente una "proiezione mitica di una fantasticheria senza legge"⁴⁰, bensì un portato dell'atteggiamento magico-primitivo nei confronti del segno.

In virtù di tali osservazioni è possibile fornire una definizione più operativa di magia. Precisamente: *si parlerà di "magia" ogni qual volta venga riscontrata una semiotic fallacy nella relazione tra segno e referente.*

COROLLARIO: *Il segno, posto in rapporto diretto con la realtà significata, ha potere di azione su di essa.*

La valenza magica, quindi, risulta essere una connotazione intrinseca di un certo tipo di segno. In particolare: il linguaggio primitivo, in cui il nome fa parte dell'essenza della cosa ("aderenza del segno"⁴¹), è di per sé magico.

Si è considerato fin qui esclusivamente il segno linguistico, ma numerosi altri tipi di segni sono suscettibili della stessa definizione in termini magici. Un esempio tratto dalle arti figurative: secondo S. Reinach lo scopo delle rappresentazioni pittoriche trovate nelle grotte del periodo magdaleniano in Francia sarebbe "quello di far cadere gli animali rappresentati in potere dei cacciatori"⁴². Si è poi scoperto che parte dei dipinti rappresentano figure mitiche atte a garantire l'esito favorevole della caccia. Ciò che qui interessa, indipendentemente dalle singole interpretazioni, è che anche nell'arte figurativa il segno ha potere sul referente (animale o figura mitica evocata), perché posto in rapporto diretto con esso.

Una situazione analoga è riscontrabile nell'ambito della (pseudo)medicina primitiva, la cui

³⁹ "Quando Odhinn voleva cambiare aspetto, abbandonava a terra il suo corpo, come addormentato o morto, e diveniva un uccello o un animale selvatico, un pesce o un serpente. Per i propri affari o per quelli degli altri, poteva recarsi in un batter d'occhio nei paesi più lontani." *Ynglingasaga*, cap.7, citato in DUMÉZIL, G., *Gli dèi dei Germani*, trad. it., Milano, 1991, p. 56.

⁴⁰ SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, cit., p. 120.

⁴¹ DELACROIX, H., *Le langage et la pensée*, Parigi, 1924, cap. 1.

⁴² Citazione tratta da: SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, cit., p. 129.

trattazione come sistema semiotico contribuirà a chiarire numerose analogie e sovrapposizioni con il pensiero magico evidenziandone i presupposti comuni⁴³.

1.3.2 La (pseudo)medicina primitiva come sistema semiotico

Nella maggior parte dei casi uno stato patologico si manifesta tramite sintomi (es. cefalea) e segni (es. esantema) di cui il medico si avvale, insieme con altri elementi diagnostici, per individuare la malattia e determinarne l'eziopatogenesi. Una cura efficace non mira solo ad alleviare i "disturbi" che il paziente avverte, ma soprattutto a debellare le cause scatenanti la patologia. Al giorno d'oggi, quindi, il medico è pienamente cosciente sia della differenza che intercorre tra **sintomi/segni** e **cause** di una patologia, sia del fatto che tra questi fattori non esiste una corrispondenza biunivoca: uno stesso sintomo può aver origine da cause molteplici che devono essere indagate con rigore scientifico.

Il pensiero (pseudo)medico primitivo è basato, invece, su presupposti totalmente differenti: poiché il sintomo/segno coincide con la malattia (allo stesso modo in cui il nome coincide con l'essere), eliminare le manifestazioni esteriori e tangibili dello stato patologico equivale a debellarlo. Si consideri, ad esempio il *refrain* conativo che caratterizza la prima parte dell'incantesimo anglosassone *Wið færstice: Ut lytel spere, gif her(e) inne sie* (3 vv.). La "piccola lancia", cui si fa più volte riferimento nel testo, non è causa delle fitte improvvise, ma coincide con esse: a livello semantico essa costituisce una sorta di reificazione della malattia (un suo "correlativo oggettivo"), a livello linguistico è **segno iconico**⁴⁴. L'origine del male, che assume caratteristiche antropomorfiche (*esa, ylfa, hægtessan*), è incerta e non univocamente determinata (vv. 23-24):

*gif hit wære esa gescot oððe hit wære ylfa gescot
oððe hit wære hægtessan gescot, nu ic wille ðin helpan*⁴⁵.

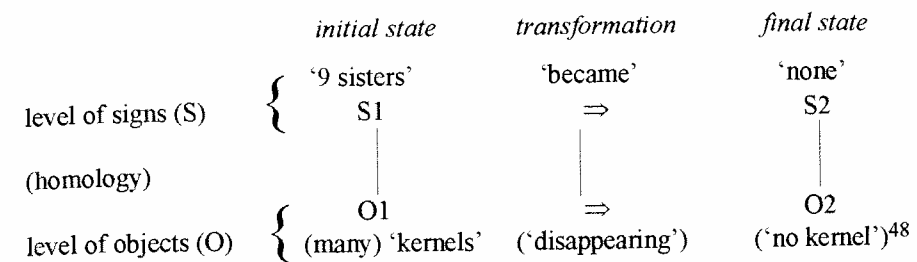
Il rimedio è diretto contro il sintomo/segno (contro, cioè, la *lytel spere*, che deve abbandonare il corpo del paziente), non contro la causa scatenante la patologia. Non è questa la sede per approfondire il discorso in senso psicologico o antropologico. Mi limiterò ad osservare che anche nel sistema semiotico della (pseudo)medicina primitiva è possibile riscontrare una *semiotic fallacy* a livello della relazione tra segno/sintomo e stato patologico. C'è di più: il segno linguistico, che ha un diretto potere di azione sulla realtà, risulta essere efficace anche nella eliminazione del segno fisico e, conseguentemente, della malattia. L'atto magico è curativo,

⁴³ Per quanto riguarda il concetto di cultura come pluralità di sistemi semiotici interdipendenti si veda: IVANOV, V.V. *et al.*, *Tezisy k semiotičeskomu izučeniju kul'tur (v primenenii k slovjanskim tekstam)*, in SST, 1973, pp. 9-32; trad. it., *Tesi per un'analisi semiotica delle culture (in applicazione ai testi slavi)*, in PREVIGNANO, C. (a cura di), *La semiotica nei Paesi slavi*, Milano, 1979, pp. 194-220. "La cultura, in quanto sistema di sistemi che si basa in ultima analisi sulla lingua naturale (...), può essere considerata come una gerarchia di sistemi semiotici collegati in coppie, la cui correlazione si realizza in grado considerevole mediante la connessione con il sistema della lingua naturale." (*Ibid.*, trad. it., p. 212).

⁴⁴ Attribuire alla *lytel spere* un valore simbolico significherebbe dotare sia il pensiero, sia il linguaggio primitivo di una capacità di astrazione che è loro estranea. Cfr. 1.3.1.

⁴⁵ Trad.: "sia che sia stato colpo di Asi, o che sia stato colpo di Elfi / o che sia stato colpo di streghe, ora io ti voglio aiutare (= ti aiuterò)."

perché permette il passaggio da uno stato fisico (patologico) ad un altro (fisiologico). Come afferma W. Nöth, commentando la trasformazione magico-semiotica nell'incantesimo anglosassone *Wið cyrnel*⁴⁶, "the transformation on the level of objects must correspond to a transformation on the level of signs"⁴⁷. L'autore propone, poi, il seguente schema:



Non stupisce, perciò, che arte magico-poetica e medicina primitiva siano strettamente connesse. Nel mondo greco, ad esempio, sia la cura medica, che la cerimonia magica di purificazione ed il canto relativo erano chiamati *παιήων, παιών*⁴⁹. E ancora: "Omero nomina un medico divino, Παιήων. Di qui, poiché nell'incantesimo si mescolava la lode del dio per la guarigione ottenuta o da ottenersi, il peana divenne il canto di grazie, di vittoria, attribuito poi ad Apollo (il purificatore, che soppiantò le minori divinità mediche) o ad Asclepio."⁵⁰

Si pone, a questo punto, un ulteriore problema: che relazione intercorre tra magia e arte poetica?

1.3.3 La poetica della magia⁵¹

Il linguaggio magico, caratterizzato, come osservato in precedenza, da un legame diretto e

⁴⁶ *Wið cyrnel: Neogone wæran noðþæs sweoster; þa wurdon þa rygone to VIII, & þa VIII to VII, & þa VII to VI, & þa VI to V, & þa V to IV, & þa IV to III, & þa III to II, & þa II to I, & þa I to namum; [...]* ("For kernels: nine were node's sister, then the nine became VIII, and the VIII VII, and the VII VI, and the VI V, and the V IV, and the IV III, and the III II, and the II I and the I none [...]"). Testo e trad. inglese tratti da: NÖTH, W., *Semiotics of the Old English Charm*, "Semiotica" 19 (1977), p. 68.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁹ *παιών* "che guarisce, che è rimedio, salutare". ROCCI, L., *Vocabolario Greco-Italiano*, [Roma], 1981³⁰, p. 1390.

⁵⁰ SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, cit., p. 189.

⁵¹ Si accetta qui la definizione di "poetica" elaborata da Vinogradov, quale "ricerca delle leggi e delle regole di formazione e di costruzione di diversi tipi di strutture letterario-artistiche [corsivo mio] nelle diverse epoche, in connessione con l'evoluzione dei generi letterari e dei loro stili." (VINOGRADOV, V.V., *Stilistica e poetica*, trad. it., Milano, 1972, p. 232). Naturalmente, trattando testi appartenenti alla tradizione antico inglese, la nozione di "genere" va riveduta rispetto al suo uso moderno. Nell'accezione corrente il genere è tale in quanto risponde ad uno standard ben definito. Nel caso in cui, invece, come accade ad esempio per i testi magici anglosassoni, non si possa parlare di un vero e proprio processo di standardizzazione, i "generi" cui ricondurre i singoli testi risultano individuabili in base al diverso uso del linguaggio in essi codificato (cfr. 3.2.1). Si noti che, in generale, il genere "per uso" è antecedente al genere "per standard", in quanto quest'ultimo implica la razionalizzazione e la generalizzazione di processi già attivati nell'uso linguistico: ancora una volta la dimensione pragmatica risulta prevalente perché più basilica.

necessario con la realtà significata, si estrinseca in determinate forme seguendo determinati principi organizzatori.

È possibile presupporre che, originariamente, la forma, o le forme, in cui la magia si è andata strutturando a livello linguistico-testuale abbiano in gran parte riflettuto funzioni cognitive tipiche della *Weltanschauung* primitiva. Studiando l'uso magico del segno linguistico e il rapporto tra pensieri, parole e cose è emerso come l'elemento caratterizzante la magia, cioè la *semiotic fallacy* nel rapporto tra segno e referente, sia in realtà basato su di un (per noi falso) principio di equivalenza (isomorfismo) tra parola e realtà, la cui solidarietà appare talmente stretta da sfociare, nella maggior parte dei casi, in vera e propria identità (il nome < é > il referente). Equivalenza ed identità, intimamente connesse, risultano essere principi ordinatori sia del linguaggio che della realtà (fisica e psicologica). A questo proposito basti pensare come nelle società primitive in prevalenza a cultura agreste, all'alternarsi delle stagioni corrisponde una nozione di tempo circolare, sempre identico a se stesso e su se stesso ripiegato.

Il ripetersi di sequenze equivalenti e/o identiche ordina e (in)forma il reale.

Anche il linguaggio magico, inteso non come semplice descrizione, ma come vero e proprio processo di attivazione ed eventualmente modificazione del reale, è "naturalmente" solidale con forme e strutture linguistico-testuali organizzate secondo i suddetti principi di equivalenza ed identità. In ultima analisi, il linguaggio magico è "naturalmente" solidale con un tipo di testo in cui prevalga la funzione poetica secondo la definizione jakobsoniana. Per R. Jakobson, infatti, "la funzione poetica proietta il principio di equivalenza dall'asse della selezione all'asse della combinazione. L'equivalenza è promossa al grado di elemento costitutivo della sequenza"⁵²; essa, pur essendo in primo luogo di natura fonico-ritmica⁵³, si può estendere anche all'ambito stilistico-semanticò delle figure del linguaggio.

C'è di più: nella poesia "originaria" metafora, metonimia, similitudine, sinèdoche non rispondono ad esigenze estetico-formali, bensì pragmatico-funzionali all'interno di un testo che ha il potere di plasmare il reale⁵⁴. Infatti, il principio di equivalenza/identità sotteso a tali "figure retoriche" crea un ritmo che è, di per sé, ποιησις⁵⁵.

Si considerino, ad esempio, i seguenti passi tratti da formule magiche differenti. La prima appartiene alla tradizione babilonese ed è destinata a liberare un malato da un maleficio:

“Sia la maledizione di suo padre
sia la maledizione di sua madre
o la maledizione [...]
il maleficio, per mezzo dello scongiuro di Ea

⁵² JAKOBSON, R., *Saggi di linguistica generale*, cit., p. 192.

⁵³ “Il ritmo delle sequenze è un procedimento che, al di fuori della funzione poetica, non trova applicazione nel linguaggio. Soltanto nella poesia [in cui la funzione poetica è prevalente, anche se non esaustiva, n.d.a.], con la sua reiterazione regolare di unità equivalenti, si avverte il tempo del flusso parlato come accade per il tempo musicale [...]”. (*Ibid.*, p. 202).

⁵⁴ Non terremo conto dell'infinita serie di figure che i grammatici in un certo periodo amarono allineare, ma ci fermiamo solo ancora alle più importanti, la sinèdoche e la metonimia; le quali, come la similitudine e la metafora, sorgono anch'esse da un processo di solo apparenti < sostituzioni >, ma in realtà di equivalenze”. (SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, cit., p. 136).

⁵⁵ In questo senso, e non in quello moderno di forma artistica, è da intendere il termine 'poesia'.

sarà rimondato *come* aglio
sarà troncato *come* un dattero maturo
sarà sfrondato *come* un germoglio”⁵⁶.

La seconda e la terza formula appartengono alla tradizione anglosassone; l'una è efficace contro le cisti (vv. 1 e 8-10), l'altra contro le fitte improvvise (vv. 23-24):

“Ciste, ciste, cistolina,
[...]
Consumati *come* carbone sul focolare
contraiti *come* fango sul muro
prosciugati *come* acqua in un secchio”.

“Sia colpo degli Asi, sia colpo degli Elfi,
sia colpo di streghe, io ti aiuterò”.

Il parallelismo sintattico da una parte (es. Sia+(ART)+N+SP, 3vv.) e la similitudine dall'altra (*come ... come*) creano un ritmo accentuativo, un continuo crescendo che ha la funzione di modificare il reale raggiungendo lo scopo cui la formula è finalizzata. A proposito dell'esorcismo babilonese, A. Seppilli commenta: “È possibile che nel pronunciare queste parole l'officiante compisse gli atti enumerati. Comunque, i gesti, compiuti o evocati, del rimondare, dello stroncare, dello sfrondare, si compivano nella fantasia come se operassero contro il maleficio. *La similitudine, cioè, era estesa ad un'azione pratica vera e propria* [corsivo mio], così come lo sciamano ancor oggi agisce materialmente quando succhia la malattia fuor dal malato estraendola come una cosa oggettiva”⁵⁷.

L'uso delle figure di discorso con valore funzionale e la presenza degli stessi sistemi formulari⁵⁸ in tradizioni primitive cronologicamente e geograficamente distanti tra loro, è un buon indizio per attribuire al principio di equivalenza/identità, su cui sia i tropi che le formule si basano, correlati cognitivi riconducibili ai primi stadi dello sviluppo del pensiero umano giunti fino a noi cristallizzati. Ciò non significa che tale principio non operi più in maniera produttiva negli stadi successivi. Al contrario: anche ai nostri giorni la funzione poetica continua ad essere basata sull'equivalenza fonica e semantica delle sequenze. Tuttavia, mentre nelle tradizioni primitive il principio di equivalenza/identità ha valore noumenico e cosmopoietico, nelle

⁵⁶ Tavoleta VI, Shurpu, in ZIMMERN, *Beiträge zur Kenntniss der Babylonischen Religion*, I, Leipzig, 1896, citato in traduzione italiana in SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, cit., p. 308.

⁵⁷ SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, cit., p. 308.

⁵⁸ “My paper proposed that a formula is *generated from* a system, which I defined as «a group of half-lines, usually related metrically and semantically, which are related in form by the **identical** [grassetto mio] relative placement of two elements, [...]»”. (FRY, D.K., *Some Aesthetic Implications of a New Definition of the Formula*, “Neuphilologische Mitteilungen” 69 (1968), p. 517).

tradizioni più recenti esso assume valenza fenomenica. In altri termini: sia il segno (magico) che la poesia vengono progressivamente interpretati non più come realtà, ma come autonome manifestazioni del reale cui addirittura finiscono per contrapporsi. Da una parte il segno, acquistando valore autonomo rispetto al referente, si trasforma progressivamente in vero e proprio simbolo; dall'altra la poesia, affrancandosi dalla realtà, perde il suo valore cosmico, ma acquista quell'autotelicità caratteristica di ciò che noi definiamo arte.

La solidarietà tra poesia (ποίησις) e magia è "naturalmente" determinata poiché fondata sull'isomorfismo tra parola e realtà (sia psichica che fisica). Anzi: la magia è ποίησις in quanto in grado di agire direttamente sul mondo significato. Ne consegue che, più che di una magia poetica, è necessario tener conto di una poetica della magia, in origine strutturata, come dimostrato, sulla base di un principio di identità ontologicamente determinato⁵⁹ e riscontrabile ai livelli:

- fonico-ritmico
- strutturale (formule, parallelismi sintattici, ecc.)
- stilistico-semantico (figure del discorso).

In un contesto linguistico e psicologico di questo tipo si inserisce il rituale.

1.3.4 Natura dell'atto magico-rituale

Si prendano nuovamente in considerazione i tre passi riportati al paragrafo 1.3.3. Già ad una prima lettura è possibile avvertire la "ritualità" intrinseca al linguaggio usato e non necessariamente subordinata al reale compimento degli atti enunciati. È dunque possibile che un certo tipo di linguaggio sia intrinsecamente rituale? E se sì, perché?

Prima di affrontare tali interrogativi, è opportuno tentare di precisare quali siano i principi costitutivi di ciò che noi definiamo "rituale". In primo luogo, come afferma R. Grainger, "the rite [...] employs a certain number of fixed actions [grassetto mio], each of which transmits a single, more or less definite meaning"⁶⁰. Esso è perciò azione, ma azione concertata e convenzionale. "The grammar of ritual is the relationship of personages within the rite itself. Because it makes use of living personages, whether these are human or non human, ritual is always a language about society, an existential language about the experience of relationship, rather than a language for the transmission of ideas in the abstracts"⁶¹. E ancora, secondo R. Firth: "What is said in ritual may refer to individual, personal states and actions, but on the whole tends to refer to social states and interpersonal relationships"⁶². Emergono qui due dimensioni fondamentali legate al rito: quella sociale e quella pragmatica. Un ultimo tratto che

⁵⁹ Cfr. *supra*, pagina precedente.

⁶⁰ GRAINGER, R., *The Language of the Rite*, London, 1974, p. x, citato in WERLEN, I., *Ritual und Sprache*, cit., p. 34.

⁶¹ *Ibid.*, p. 10s., citato in WERLEN, I., *Ritual und Sprache*, cit., p. 34.

⁶² FIRTH, R., *Symbols: Public and Private*, New York, 1973, p. 176, citato in WERLEN, I., *Ritual und Sprache*, cit., p. 42.

accompagna costantemente, anche se in varia misura, l'atto rituale è la ripetitività, riscontrabile sia a livello testuale che a livello contestuale⁶³.

Dinamicità, convenzionalità e ripetitività risultano essere i tre principi organizzatori del rituale. Ora, abbiamo precedentemente dimostrato che il linguaggio, nella sua forma primitiva, è soprattutto azione (cfr. 1.3.1). Non solo: in esso emerge la dimensione pragmatico-sociale della lingua (cfr. 1.2).

Infine: il principio di equivalenza/identità, alla base sia della *Weltanschauung* primitiva che del linguaggio magico (cfr. 1.3.3), favorisce il ripetersi delle unità costitutive del reale (fisico, psichico e linguistico). Ne consegue che il linguaggio magico-primitivo, oltre ad essere ποίησις, è anche rito (< lat. *ritus*, risalente ad una radice ie. ARĪ- "articolare, ordinare", di cui si ha un derivato nel gr. ἀριθμός "numero"⁶⁴).

I contenuti semantici del rituale trovano corrispondenza anche a livello del testo di superficie⁶⁵. Per quanto riguarda in particolare il *corpus* degli incantesimi anglosassoni, si riscontrano:

- 1) usi formulari e parallelismo sintattico, indici di ripetitività e convenzionalità;
- 2) presenza di IFI e di un elevato numero di enunciati performativi⁶⁶, indici di dinamicità e convenzionalità.

⁶³ "Ritual = expressiv betonte Handlung mit großer Regelmäßigkeit des Auftretens in gleicher Situation und mit immer gleichem Ablauf." (HARTFIEL, G., *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1972, citato in WERLEN, I., *Ritual und Sprache*, cit., p. 56).

⁶⁴ Cfr. DEVOTO, G., *Dizionario etimologico. Avviamento alla etimologia italiana*, Firenze, 1968², rist. Milano 1989, p. 362 e WALDE, A., POKORNY, J., *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, 2 voll., Berlin 1927-30 (*Register* 1932), rist. an. 1973, vol. I, p. 35.

⁶⁵ "Die Institutionalisiertheit hat sich in einem anderen Aspekt gezeigt: in der Organisation der Handlungsabläufe und der Handelnden, oder -sprachnäher ausgedrückt- in der Syntax der Handlung". (WERLEN, I., *Ritual und Sprache*, cit., p. 374).

⁶⁶ Cfr. CONTE, M.-E., *Vocativo ed imperativo secondo il modello performativo*, in *Scritti e ricerche di grammatica it.*, Trieste, 1972, pp. 159-179. Come si vedrà in seguito, vocativi ed imperativi ricorrono frequentemente negli incantesimi (cfr. anche il cap. 4).

Una precisazione: la nozione di "performatività" (Austin, 1962:61) è nata dall'osservazione che pronunciando certi atti di parola (es. *Io prometto che...; Ti ordino di...; Io dichiaro (l'imputato colpevole)...*) il parlante non descrive semplicemente un'azione, ma la **compie** (*to perform*); egli **fa** dicendo. La definizione di "performatività" (implicita ed esplicita, vd. Austin, 1962:32) non è però così pacifica come potrebbe sembrare: in campo teorico la *querelle* tra i sostenitori della tesi "forte" (vd., ad es., Ross, 1970:222-277), per cui le proposizioni semplici indipendenti a livello della struttura profonda sarebbero tutte frasi innestate (*embedded clauses*) in una e una sola frase performativa sovraordinata "cancellata" in superficie (*performative deletion*), ed i sostenitori della tesi "debole", che individuano difficoltà sia sul piano semantico, sia sul piano sintattico nell'applicare estensivamente l'"ipotesi performativa", è ancora aperta. In ambito magico, più che la nozione di "performatività" in sé e per sé, è importante tener presente l'effettiva e diretta capacità di azione del linguaggio sulla realtà significata. In altri termini, fare cose con le parole non equivale a fare cose "magiche". D'ora in poi, quindi, la nostra attenzione sarà rivolta a quegli enunciati che, in base al loro legame con il contesto comunicativo, sono in grado di porre direttamente in atto uno stato di cose. All'opposizione:

performativo vs constatativo (Austin, 1962:3),

preferiamo:

atti di *poiesis* vs atti di *praxis* (M.-E. Conte, 1993:118-120)
asserzioni dichiarative vs asserzioni rappresentative (Searle, 1969).

Nei seguenti paragrafi verrà usata questa terminologia.

Parallelamente allo sviluppo di usi più evoluti del linguaggio fino alla sua utilizzazione come strumento di pensiero, la ritualità non rimane circoscritta al campo magico in senso stretto (ad es. incantesimi, formule di guarigione, ecc.). In tutti gli ambiti del sapere umano in cui l'importanza della parola come atto "concertato" è preminente, si possono individuare, con le dovute differenziazioni, i portati dell'uso magico-rituale del linguaggio. Così avviene, ad esempio, per la religione e per la retorica. Così avviene anche per il diritto, "geneticamente" imparentato con la magia: in moltissime tradizioni culturali, anche profondamente diverse tra di loro, l'origine del diritto e la produzione delle prime norme che noi oggi definiremmo "giuridiche" sono intimamente connesse con la potenza (magica) della parola. Per esempio, "il termine greco <Erinni> (o *Arai*, come sono chiamate da Eschilo nell'*Orestide*), che sembra voler dire maledizione, imprecazione, mostra l'importanza che nell'intuizione arcaica del divino [...] era attribuita alla potenza della parola quale sanzione automatica del diritto"⁶⁷. Anche nel *Codice di Hammurabi* il diritto è salvaguardato dalle imprecazioni (che hanno grande forza illocutiva e perlocutiva!). Sulle pietre miliari babilonesi - i *Kudurru* - sono incise imprecazioni terribili contro chi osi mutare i limiti di proprietà spostandole. E ancora: a proposito delle origini del diritto germanico, M. Scovazzi afferma: "queste norme si condensavano spesso in formula, a volte in un solo vocabolo, che, pronunciato al momento opportuno, riusciva decisivo per la risoluzione di una controversia o per il perfezionamento di un negozio giuridico [...]. L'antico carattere formalistico e, per certi aspetti, magico [grassetto mio] del diritto primitivo ci appare così attraverso lo spiraglio che le *glosse malbergiche* ci aprono"⁶⁸.

Ritornando ai nostri giorni, la *Costituzione Italiana* decreta: "L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro [...] (Art. 1). La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, [...] (Art. 2)". In tal modo non si "descrive" l'Italia, bensì si pone in essere una nuova entità giuridica (Italia = Repubblica democratica). Anche in questo contesto la parola sancisce il diritto⁶⁹. Non sorprende quindi che certi termini, certi elementi sintattico-strutturali e certi tratti semantico-pragmatici legati ad un uso magico del linguaggio secondo la definizione proposta al paragrafo 1.3.1, abbiano in seguito assunto un'accezione giuridica, come già individuato da M. G. Saibene nel corso dell'analisi linguistica, stilistica e formale di alcune formule antico alto-tedesche⁷⁰.

1.3.5 Mito raccontato e mito ritualizzato

La definizione tradizionale di "mito" come racconto (dal gr. μῦθος = favola, narrazione)⁷¹

⁶⁷ SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, cit., p. 80.

⁶⁸ SCOVAZZI, M., *Scritti di storia del diritto germanico*, 2 voll., Milano, 1975, vol. I, p. 47s.

⁶⁹ Naturalmente vi è una differenza fondamentale tra costitutività in magia e costitutività in diritto: la prima si pone a livello "ontico", in quanto implica la creazione diretta e necessitata di un concreto stato di cose; la seconda si pone a livello "deontico", in quanto implica la creazione di uno *status* deontico (es. obbligo) oppure, come nell'esempio riportato nel testo, di una entità giuridica. Cfr. par. 4.4 [nota 55] e 4.5.

⁷⁰ SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 54s.

⁷¹ Già Platone considera il mito come un "racconto attorno agli dei e agli eroi", subordinato rispetto al λόγος che è racconto razionale, analitico e vero (*Phaedo* 61b; *Tim.* 26e).

pone problemi di carattere interpretativo. In primo luogo il racconto è un prodotto derivato da un processo narrativo, cioè dall'atto di raccontare. Nel caso specifico del racconto mitico il processo narrativo in questione si arricchisce di una componente mitopoietica, caratterizzata da profondi correlati psico-sociologici (non tutto ciò che può essere raccontato diventa necessariamente "racconto mitico")⁷². Ai fini della nostra trattazione è interessante notare come la componente attiva del mito non sia il racconto in sé e per sé, bensì l'azione, il processo ad esso sotteso.

Negli incantesimi, in particolare, alla staticità del mito narrato come una favola o una storia, si sostituisce la dinamicità del mito ritualizzato; un mito, cioè, che se da una parte, come vedremo in seguito, contribuisce a conferire maggiore convenzionalità all'atto linguistico, dall'altra, interagendo con la parola magica, già ποιησις di per sé, si attiva e si rinnova continuamente proprio nell'"act of saying"⁷³. Per fornire un esempio concreto, si prenda in considerazione l'incantesimo anglosassone *Wið dweorh* (vv. 9-17)⁷⁴:

- Her com in gangan, in spiderwiht,*
 10 *hæfde him his haman on handa, cwæð þæt þu his hæncgest wære,*
legde þe his teage an sweoran. Ongunnan him of þæm lande liþan;
sona swa hy of þæm lande coman, þa ongunnan him ða liþu colian.
þa com in gangan dweores sweostar;
þa geændade heo and adas swor
 15 *ðæt næfre þis ðæm adlegan derian ne moste,*
ne þæm þe þis galdor begytan mihte,
*oððe þe þis galdor ongalan cuþe. Amen. Fiat.*⁷⁵

L'evento mitico a cui si allude in questi versi non viene semplicemente narrato, bensì (ri)creato tramite un uso magico-rituale del linguaggio: la parola, fattasi *g(e)aldor*, attiva ed attualizza il mito innescando il processo magico di trasformazione del reale ([...] *ne þæm þe þis*

⁷² In generale, in base al principio di equivalenza/identità tra realtà fisica e psicologica tipico della mentalità primitiva, assumono valore mitico in primo luogo tutti quegli eventi del mondo esterno che trovano corrispondenza nell'io. Ad esempio: poiché al ciclo solare del giorno, a quello stagionale dell'anno e a quello organico della vita l'uomo primitivo tende ad attribuire un unico modello di significato, si costruiscono i miti del sole, della fertilità vegetale e, presumibilmente in un periodo successivo, delle divinità e degli eroi.

⁷³ Cfr. par. 1.1.

⁷⁴ È qui riportata solo la parte in versi del testo in quanto essa rappresenta il *g(e)aldor* vero e proprio. Cfr. 1.4.

⁷⁵ Tratto da DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. 121s. Il testo, contenendo numerosi passaggi oscuri e lezioni dubbie, ha dato origine a molte interpretazioni ed emendazioni da parte degli studiosi (cfr. *Ibid.*, p. 211s). La traduzione qui proposta cerca di rimanere il più fedele possibile al testo anglosassone presentato, senza addentrarsi in problematiche ricostruzioni che esulerebbero dal fine per cui l'incantesimo è stato qui citato. "Qui entrò camminando, entrò una creatura a forma di ragno / aveva la sua veste (ragnatela?) in mano, disse che tu eri il suo destriero / ti pose le sue corde (redini?) al collo. Iniziarono ad andare via da quella terra, / non appena essi furono usciti da quella terra, le loro membra cominciarono a raffreddarsi. / Poi entrò camminando la sorella del nano. / Mise fine a ciò e pronunciò giuramenti / che questo non avrebbe mai più potuto nuocere al malato / né a colui che potesse far proprio questo incantesimo / o che sapesse cantare questo incantesimo. Amen. Fiat."

galdor begytan mihte, / oððe þe þis galdor ongalan cuþe). L'efficacia dell'incantesimo è garantita dall'azione diretta che il mito, ritualizzato nella *performance*, è in grado di svolgere sulla realtà⁷⁶. Questo porta a (ri)considerare l'etimologia del termine 'mito' tenendo conto di un significato spesso trascurato, che fa riferimento non tanto all'accezione, comunemente accettata, di "favola" o "racconto", quanto piuttosto a quella dinamica e produttiva di "parola" (*verbum*), "discorso"⁷⁷. Come afferma R. Barthes conducendo un'analisi semiotica del mito nella società odierna, "myth is a type of speech"⁷⁸.

Nel tentativo di delimitare i confini del campo di indagine, si è più volte fatto riferimento ai singoli testi definendoli di volta in volta come "formula", "incantesimo" o altro. È opportuno, a questo punto, soffermarsi con maggiore attenzione sui tratti specifici dei vari "generi" magici, al fine di definire in modo più rigoroso l'oggetto della ricerca.

1.4 Definizione dell'oggetto e classificazione

Nella maggior parte degli studi condotti su testi magici e magico-medici appartenenti alla tradizione antico inglese, il materiale è ordinato secondo criteri cronologico-contenutistici in base alla maggiore o minore presenza di elementi cosiddetti "germanici", considerati anche come i più arcaici. Grattan e Singer, ad esempio, raggruppano il *corpus* di testi presi in considerazione (principalmente tratti dal *Lacnunga*) in quattro classi, a seconda del tipo di materiale in essi contenuto:

- "a. Recipes based on classical Graeco-Roman material;
- b. Teutonic Pagan charms and lays;
- c. Passages exhibiting an emotional Christian piety [...] and closely paralleled by many passages in early missals of Irish and English origin;
- d. [...] a series of conventional prayers of the type often seen in Mass-Books of the tenth to eleventh centuries."⁷⁹

A quelle sopraelencate, viene aggiunta una quinta classe comprendente formule "neutre" (*neutral*), cioè "devoid of any clear association with the four strata a, b, c and d"⁸⁰. Spesso, però, per affermazione degli stessi autori, il limite tra paganesimo, cristianesimo e classicità non è chiaramente determinabile. Ciò rende difficile una esatta collocazione dei testi magici, già "spuri" per natura in quanto espressione di tradizioni e convenzioni d'uso che si

⁷⁶ L'eventuale C (vv. 15-17), riportata tramite discorso indiretto, è parte integrante di M.

⁷⁷ Cfr. WALDE, A., POKORNY, J., *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, cit., vol. II, p. 309 s. (μῦθος "Rede, Wort" < ie. MŪ- "emettere suoni").

⁷⁸ BARTHES, R., *Mythologies*, selected and translated from the French by Annette Lavers, New York, 1978, p. 109.

⁷⁹ GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, London, 1952, p. 18.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 19.

mescolano ed interagiscono col variare delle condizioni sociali, politiche e/o culturali (testi a livelli multipli e a codici multipli⁸¹).

Un altro studioso di magia anglosassone, F. Grendon, suddivide le formule in:

- "A. Exorcisms of diseases or disease-spirits.
- B. Herbal charms.
- C. Charms for transferring disease.
- D. Amulet charms.
- E. Charm remedies"⁸².

A. R. Skemp⁸³, prima, e Dobbie⁸⁴, poi, individuano l'inadeguatezza di tale classificazione basata su parametri non sempre ben definiti, né definibili ai fini dell'attribuzione di una data formula ad una delle categorie elencate. D'altra parte Dobbie rinuncia a fornire una classificazione alternativa, presentando i testi (e solo quelli in versi) secondo l'ordine in cui compaiono nei manoscritti poiché "[...] when, as here, twelve of the charms are to be edited separately, selected from the whole body of A-S charm literature because of their metrical form, the problem of classification by content becomes less important"⁸⁵. L'affermazione di Dobbie non fa che spostare il fulcro della questione: se la selezione degli incantesimi in versi da quelli in prosa rende secondario il problema di una classificazione "interna", contenutistica o meno, diventa però indispensabile tentare di chiarire la specificità delle formule prese in considerazione rispetto alla rimanente produzione antico inglese. Anche Storms⁸⁶, nonostante sia ben consapevole delle difficoltà che possono insorgere nel cercare di determinare in maniera univoca a che tradizione un dato elemento appartenga, ordina i testi secondo un criterio contenutistico, a partire da quelli "più pagani", attestanti una fase arcaica, per poi giungere a quelli recenziatori in cui prevalgono gli elementi cristiani. Un gruppo a parte è rappresentato dalle preghiere in latino.

Ancora una volta rimane irrisolto il problema, in verità piuttosto complesso, dei "tipi" di testo e della loro specificità. La classificazione proposta in questo paragrafo tenderà di mettere in evidenza i tratti specifici dei vari "generi" magici individuando una serie di opposizioni binarie di carattere distintivo e di natura semantico-pragmatica con implicazioni strutturali.

Si consideri, in primo luogo, il seguente schema:

⁸¹ A proposito dei manoscritti, Segre afferma: "Quelli che noi, razionalisticamente, chiamiamo errori o deformazioni o rimaneggiamenti, costituiscono il risultato di successive sovrapposizioni di sistemi. [...] Ogni manoscritto è un *diasistema* [grassetto mio]." (SEGRE, C., *Semiotica filologica*, cit., p. 14).

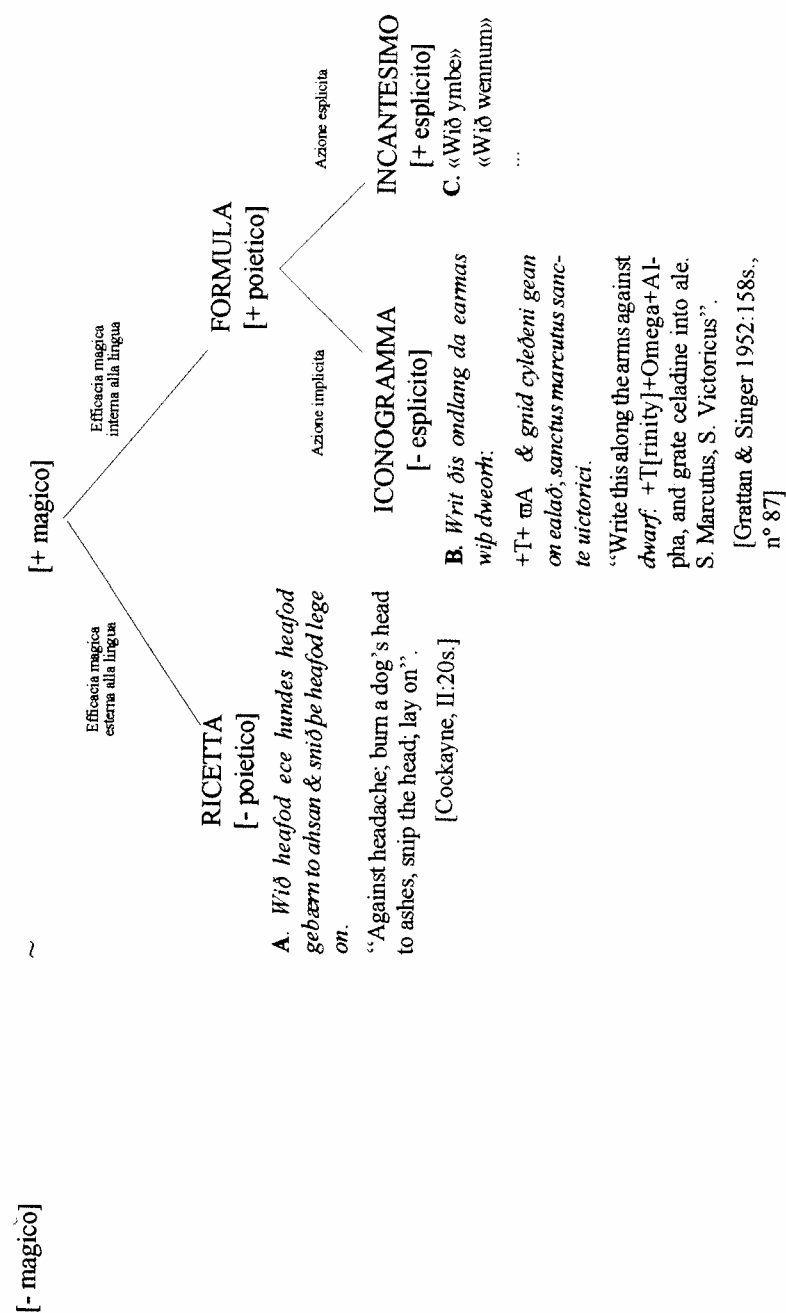
⁸² GRENDRON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, "The Journal of American Folk-lore" XXII (1909), p. 123.

⁸³ SKEMP, A.R., *Rec. di F. Grendon, The Anglo-Saxon Charms*, "Modern Language Review" VI (1911), p. 262.

⁸⁴ DOBBIE, E. van Kirk, *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. cxxxii.

⁸⁵ *Ibid.*, p. cxxxii.

⁸⁶ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit.



La prima opposizione [-magico] ~ [+magico] attesta la presenza o meno della *semiotic fallacy* nel rapporto tra segno e referente, considerata come elemento costitutivo della magia (cfr. 1.3.1). I segni utilizzati nell'ambito di un sistema semiotico magico possono essere di diverso tipo (iconici, indicali, simbolici)⁸⁷ e di diversa natura (parole, atti, oggetti vari, ecc.). Quando è la parola stessa ad essere usata come segno magico, il sistema linguistico diventa parte integrante di quello magico. In ultima analisi, la parola si fa azione, rituale, formula (cfr. 1.3.4). A livello di tipo di testo, essa si struttura in FORMULA MAGICA, caratterizzata da un'efficacia intrinseca nella trasformazione della realtà (poieticità).

Vi sono casi in cui, tuttavia, sistema magico e sistema linguistico sono distinti tra di loro. Ne consegue che la ritualità e l'efficacia magica si collocano a livello degli atti effettivamente compiuti, e non della lingua in sé. Il tipo di testo corrispondente (convenzionalmente chiamato RICETTA⁸⁸) conterrà l'enumerazione di azioni magiche di cui la parola è veicolo. Sia nel *Lacnunga* che nel *Læcebo*, opere magico-mediche anglosassoni, sono presenti numerose ricette. Il testo scelto come esempio nello schema di p. 36 (*Wið heafod, Læcebo*, I, i) è magico, in quanto la trasformazione del segno (testa del cane che viene ridotta in cenere) attiva un'identica trasformazione nel referente (emicrania ridotta in cenere, quindi annullata⁸⁹), ed è ricetta, perché la lingua enumera, descrive e prescrive gli atti da compiere per ottenere il risultato voluto. Si noti che, a differenza di quanto accade nei testi che abbiamo classificato come "formule", l'uso degli imperativi nelle ricette è sì prescrittivo, ma non poietico: prescrivere di compiere azioni magiche non equivale a compiere azioni magiche prescrivendo⁹⁰. In A. il sistema magico è costituito da segni (testa del cane, cenere) e atti (bruciare, tagliare, appoggiare) appartenenti al mondo fisico. Dal punto di vista pragmatico, il testo in questione presenta la seguente (macro)struttura⁹¹:

⁸⁷ Come visto al paragrafo 1.3 i segni iconici e indicali attestano un uso più primitivo del linguaggio, quelli simbolici un uso più evoluto. In altri termini, la magia simbolica è un derivato della magia iconica e indicale.

⁸⁸ Ho volutamente evitato il termine 'rimedio' per la sua aspecificità: qualsiasi testo che miri ad ottenere una guarigione o la trasformazione di uno stato di cose deviante rispetto alla norma è un rimedio. A tale termine ho preferito perciò quello di 'ricetta', in quanto correlato ad una struttura specifica, espressione di tratti semantici qui messi in evidenza. È possibile, infatti, attribuire alla *ricetta* la seguente struttura tripartita:

(- introduzione con descrizione degli "ingredienti");

- enumerazione degli atti la cui realizzazione comporta la trasformazione magico-semiotica;

(- conclusione, es. *þis bið god sealf wið...* oppure: *him bið sona sel*).

Gli elementi opzionali appaiono tra parentesi. Tralasciando, per ovvi motivi di spazio, una trattazione più approfondita di tale "genere" magico, si noti come l'elemento indispensabile a livello strutturale, perché si possa parlare di "ricetta", sia proprio quello semanticamente caratterizzante (enumerazione degli atti).

⁸⁹ Per approfondimenti sulla natura meta-semiotica di tale trasformazione, si veda: NÖTH, W., *Semiotics of the Old English Charm*, cit., p. 70.

⁹⁰ Cfr. 4.5.

⁹¹ Per (macro)struttura pragmatica si intende qui il tipo di relazione tra sistema linguistico e sistema di riferimento (in questo caso sistema magico) *codificata nel testo*, in base alla quale si determinano i diversi *usi* del linguaggio (vd. *infra*).

$$\begin{array}{c} F(p)^{92} \\ \uparrow \\ \dots\dots\dots \\ sM \end{array}$$

La simbologia utilizzata mostra in modo evidente come la forza illocutiva degli enunciati agisca su un contenuto proposizionale che rappresenta il correlato linguistico di un sistema semiotico magico autonomo.

Non tutti i testi presentano tratti così "puri". In molti, "ricetta" e "formula" si mescolano interagendo tra di loro (ciò, però, non significa che non siano distinguibili le diverse strutture pragmatiche!); altri, classificabili come "ricette", contengono singoli lessemi che hanno valore di "formula" (ad esempio: nomi di erbe che codificano tabù, credenze magiche o tratti della malattia in questione⁹³). Vi sono, inoltre, aspetti del rituale non direttamente attestati la cui ricostruzione risulta assai problematica: ciò accade, in particolare, con quelle ricette in cui la trasformazione magico-semiotica non viene esplicitata, per cui sia i motivi, sia le modalità della sua attuazione rimangono a noi oscuri.

Come abbiamo visto, nella "ricetta" il linguaggio è utilizzato per scandire una successione di atti magico-rituali; quando, invece, esso stesso diventa azione ci troviamo di fronte ad un altro "genere" magico, caratterizzato da una ritualità intrinseca: la "formula". Ma in che modo si può manifestare l'azione magica del segno linguistico? Essenzialmente in due modi:

- 1) esplicito, tramite una serie di atti linguistici illocutivi e poetici;
- 2) implicito, tramite formule "sintetiche", intrinsecamente magiche.

A livello di "genere", nel primo caso parleremo di **incantesimo** (coerentemente con il significato etimologico del termine), nel secondo caso di **iconogramma**⁹⁴(cfr. p. 36).

La (macro)struttura pragmatica dell'Incantesimo può essere codificata nel seguente modo:

$$[F(p)] \subseteq sM^{95}$$

da cui appare chiaramente come la forza illocutiva veicolata dagli enunciati sia interna al sistema magico.

L'Iconogramma, infine, è associabile alla seguente rappresentazione simbolica:

$$[\alpha\beta(F)] \subseteq sM^{96}$$

⁹² F = forza illocutiva;
p = contenuto proposizionale;
sM = sistema (semiotico) magico.

Per la rappresentazione simbolica degli atti linguistici si veda: SEARLE, J.R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969, cap. 2.

⁹³ Es. *isenheardan* ("ironhard", *Lacnunga XIV*), che rimanda al tabù del "ferro"; *hamorwyr* ("hammerwort", *Lacnunga I*), da utilizzare contro l'emicrania "martellante".

⁹⁴ Il termine "iconogramma" è, come tutte le altre "etichette" di genere, convenzionale. Mi sembra, tuttavia, che il suo significato etimologico (icono- < gr. εἰκόν "immagine, rappresentazione"; -gramma < gr. γράμμα "lettera, linea" e propr. "segno inciso, incavato") si adatti bene al tipo di testo in questione.

⁹⁵ Vd. *supra*, nota 92.
⊆ = contenuto/coincidente.

⁹⁶ Vd. *supra*, nota 92.
αβ = qualsiasi segno linguistico.

in cui si evidenzia come il segno linguistico sia caratterizzato da forza illocutiva intrinseca, selezionata in base al sistema magico di riferimento. Ci troviamo di fronte a dei casi limite, in cui spesso non abbiamo enunciati veri e propri, ma formule "sintetiche", nella maggior parte dei casi costituite da lettere disposte in successione. Nel testo B. dello schema di p. 36, ad esempio, le lettere dell'alfabeto greco, interpretate in chiave cristiana, costituiscono contemporaneamente:

- un rimedio diretto, perché il nome di Dio (o della Trinità in cui si manifesta) < è > Dio onnipotente;

- una invocazione, al fine di ottenere l'aiuto divino.

Apriamo una breve parentesi critica. Già Nöth individua una differenza nell'uso magico del linguaggio all'interno di alcuni *charms* antico inglesi (non ulteriormente classificati)⁹⁷; tuttavia le ragioni (semiotiche) cui tale differenza viene ricondotta risultano opinabili. Riferendosi proprio al testo riportato nello schema di p. 36 (punto B.), Nöth lo propone come esempio di un tipo di magia basata sull'uso di segni simbolici e, conseguentemente, di genere diverso rispetto ai due tipi di magia precedentemente illustrati, basati sull'uso di segni iconici e/o indicali⁹⁸. In realtà, però, sia la lettera 'T' al posto di "Trinità", sia la "Trinità" come manifestazione dell'Essere supremo, costituiscono chiari esempi di segni indicali. La differenza tra diversi "generi" testuali (che abbiamo classificato come "ricetta", "iconogramma" e "incantesimo") non è quindi riconducibile ai tipi di segno che in essi compaiono, bensì ai tratti semantico-pragmatici, con implicazioni strutturali, messi in evidenza in questo paragrafo.

In base a quanto discusso in 1.3 a proposito del linguaggio magico-primitivo, un tipo di testo come la Ricetta rifletterebbe un uso più evoluto e raffinato del linguaggio, inteso come strumento per la trasmissione di conoscenze. È perfettamente comprensibile, quindi, l'ampio riferimento (anche se con interessanti rielaborazioni autonome) a modelli latini già standardizzati. Gli incantesimi, invece, in cui la parola svolge un'azione magica diretta, attingono ad un patrimonio (più) primitivo (sia dal punto di vista linguistico-culturale, sia da quello psicologico-cognitivo) certamente presente nelle tradizioni germaniche molto prima della diffusione dei testi latini a seguito del processo di cristianizzazione. È possibile individuare vari livelli di penetrazione degli elementi cristiani nell'Incantesimo pagano: nei casi in cui venga interessata la struttura pragmatica di base si verifica un vero e proprio salto di genere, si passa, cioè, alla "preghiera" (cristiana). Come si vedrà in seguito, è possibile individuare una serie di stadi intermedi che attestano il verificarsi di tale passaggio e le modalità della sua attuazione⁹⁹.

⁹⁷ NÖTH, W., *Semiotics of the Old English Charm*, cit., p. 65ss.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 66s.

⁹⁹ Questa osservazione è di carattere generale. I rilevamenti diacronici specifici andranno effettuati caso per caso (naturalmente non tutte le preghiere o gli incantesimi che presentano elementi cristiani sono riconducibili ad una matrice pagana).

Nei capitoli successivi prenderemo in considerazione il “genere” Incantesimo cercando di rispondere, attraverso il commento di testi specifici, ai quesiti rimasti finora irrisolti:

1) la distinzione tra Incantesimo vero e proprio (M et C) e Scongiuro (C) si colloca realmente a livello di “genere”?

2) è possibile (e se sì, in che modo) effettuare una proiezione diacronica che renda conto dello sviluppo e dell’evoluzione dell’ Incantesimo?

CAPITOLO 2 LA PAROLA MAGICA PAGANA

Ut, spere, næs in, spere!
Gif her inne sy isernes dæl,
hægtessan geweorc, hit sceal gemyltan.
Gif ðu wære on fell scoten oððe wære on flæsc

[scoten

oððe wære on blod scoten
oððe wære on lið scoten, næfre ne sy ðin lif

[atæsed;

...

[*Wið færstice*, vv. 17-22, da: DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. 122]

“Fuori, lancia, non restare dentro, lancia!
Se qui dentro c’è un pezzetto di ferro,
opera di strega, esso si dissolverà.
Che tu sia stato colpito nella pelle, o sia stato

[colpito nella carne

o sia stato colpito nel sangue,
o sia stato colpito nelle membra, mai più la tua

[vita sia ferita”

2.1 Pagano, germanico, cristiano: termini a confronto

Prima di commentare alcuni testi di incantesimi anglosassoni, è opportuno introdurre qualche precisazione terminologica. L'aggettivo 'pagano', ad esempio, è largamente usato dai critici in riferimento ad alcuni aspetti considerati tipici della magia germanica. Grattan e Singer parlano espressamente di "*Pagan Teutonic Magic*", individuando come tratti caratterizzanti quattro elementi che ricorrono in numerose formule e ricette appartenenti a varie tradizioni germaniche:

- "1) the *flying venoms*;
- 2) the *evil nines*;
- 3) the *worm* as cause of disease;
- 4) the power of elves and especially of the *elf-shot*."¹

La (com)presenza di tali tratti in testi magici antico inglesi è considerata dagli autori come prova sicura dell'origine germanica del materiale in essi contenuto ("**Native** [grassetto mio] Teutonic magic is distinguishable from **imported** [grassetto mio] Mediterranean elements by four characteristic views on disease causation [...]. When several of these doctrines are associated in a passage of English origin the material may **safely** [grassetto mio] be regarded as having been brought to this country either by Anglo-Saxons or by Norsemen"²).

Spesso, tuttavia, risulta difficile non solo distinguere in modo netto ciò che è "pagano" da ciò che è "cristiano"³, ma anche determinare con chiarezza gli elementi originariamente germanici isolandoli da altre tradizioni culturali. A proposito del famoso *Zweiter Merseburger Zauberspruch*, largamente attestato in area germanica (Germania, Norvegia, Svezia, Danimarca, Fiandre)⁴, Grattan e Singer affermano: "it has been recorded in Gaelic and there is a similar charm in Sanskrit *Artharva* [sic!] *Veda*"⁵. Tralasciando una discussione più approfondita degli elementi "germanici" presenti negli incantesimi anglosassoni (il che richiederebbe uno studio comparato di diverse tradizioni magiche), si tenga presente che il termine 'magico-pagano'⁶ è qui da intendersi non tanto in relazione ad un certo tipo di contenuto, quanto piuttosto ad un particolare uso del linguaggio distinto da quello religioso-cristiano. Le ragioni di questa affermazione verranno discusse nei paragrafi successivi.

¹ GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, cit., p. 52.

² *Ibid*.

³ William Chaney fa riferimento a "similarities of the old and new religion which allowed a **syncretic merging** [grassetto mio]". (CHANEY, W.A., *Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England*, "Harvard Theological Review" LIII (1960), pp. 197-217, a p. 197).

⁴ Cfr. GRIMM, J., *Teutonic Mythology*, trad. ingl., London, 1883, vol. III, p.1232. HAVER, J. van, *Nederlandse incantatieliteratuur. Een gecommentarieerd compendium van bezweringsformules*, Gent, 1964, p. 464.

⁵ GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, cit., p. 53.

⁶ L'associazione dei due vocaboli è importante poiché il paganesimo non si esaurisce nella "magia". Esiste, infatti, anche una "religiosità" pagana. Cfr. 3.2.1.

2.1 Pagano, germanico, cristiano: termini a confronto

Prima di commentare alcuni testi di incantesimi anglosassoni, è opportuno introdurre qualche precisazione terminologica. L'aggettivo 'pagano', ad esempio, è largamente usato dai critici in riferimento ad alcuni aspetti considerati tipici della magia germanica. Grattan e Singer parlano espressamente di "*Pagan Teutonic Magic*", individuando come tratti caratterizzanti quattro elementi che ricorrono in numerose formule e ricette appartenenti a varie tradizioni germaniche:

- "1) the *flying venoms*;
- 2) the *evil nines*;
- 3) the *worm* as cause of disease;
- 4) the power of elves and especially of the *elf-shot*."¹

La (com)presenza di tali tratti in testi magici antico inglesi è considerata dagli autori come prova sicura dell'origine germanica del materiale in essi contenuto ("Native [grassetto mio] Teutonic magic is distinguishable from imported [grassetto mio] Mediterranean elements by four characteristic views on disease causation [...]. When several of these doctrines are associated in a passage of English origin the material may safely [grassetto mio] be regarded as having been brought to this country either by Anglo-Saxons or by Norsemen"²).

Spesso, tuttavia, risulta difficile non solo distinguere in modo netto ciò che è "pagano" da ciò che è "cristiano"³, ma anche determinare con chiarezza gli elementi originariamente germanici isolandoli da altre tradizioni culturali. A proposito del famoso *Zweiter Merseburger Zauberspruch*, largamente attestato in area germanica (Germania, Norvegia, Svezia, Danimarca, Fiandre)⁴, Grattan e Singer affermano: "it has been recorded in Gaelic and there is a similar charm in Sanskrit *Artharva* [sic!] *Veda*"⁵. Tralasciando una discussione più approfondita degli elementi "germanici" presenti negli incantesimi anglosassoni (il che richiederebbe uno studio comparato di diverse tradizioni magiche), si tenga presente che il termine 'magico-pagano'⁶ è qui da intendersi non tanto in relazione ad un certo tipo di contenuto, quanto piuttosto ad un particolare uso del linguaggio distinto da quello religioso-cristiano. Le ragioni di questa affermazione verranno discusse nei paragrafi successivi.

¹ GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, cit., p. 52.

² *Ibid.*

³ William Chaney fa riferimento a "similarities of the old and new religion which allowed a **syncretic merging** [grassetto mio]". (CHANNEY, W.A., *Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England*, "Harvard Theological Review" LIII (1960), pp. 197-217, a p. 197).

⁴ Cfr. GRIMM, J., *Teutonic Mythology*, trad. ingl., London, 1883, vol. III, p.1232. HAVER, J. van, *Nederlandse incantatieliteratuur. Een gecommentarieerd compendium van bezweringsformules*, Gent, 1964, p. 464.

⁵ GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, cit., p. 53.

⁶ L'associazione dei due vocaboli è importante poiché il paganesimo non si esaurisce nella "magia". Esiste, infatti, anche una "religiosità" pagana. Cfr. 3.2.1.

2.2 Wið ymbe

- 1 Wið ymbe nim eorþan, oferweorþ mid þinre swiþran
 handa under þinum swiþran fet, and cwet:
 Fo ic under fot, funde ic hit.
 Hwæt, eorðe mæg wið ealra wihta gehwilce
- 5 and wið andan and wið æminde
 and wið þa micelan mannes tungan.
 And wiððon forweorþ ofer greot, þonne hi swirman, and
 cweð:
- Sitte ge, sigewif, sigað to eorþan!
- 10 Næfre ge wilde to wuda fleogan.
 Beo ge swa gemindige mines godes,
 swa bið manna gehwilc metes and eþeles⁷.

[Cambridge, Corpus Christi College, 41, f. 182, margine sinistro, in basso]

Dal punto di vista linguistico e lessicale il testo presenta vari passaggi di difficile interpretazione. La maggior parte dei critici⁸ è concorde nel considerare *funde* (v.3) una variante dell'indicativo preterito, prima persona singolare, del verbo *findan* (pret. sing. *fand*, *fond*, *funde*⁹). Conformemente a tale analisi, la traduzione del verso 3 più diffusa in letteratura risulta essere la seguente: "Io la tengo sotto il piede, io l'ho trovata", in cui la pro-forma "la" (*hit*) rimanda all'antecedente *eorþan* (acc. "terra") introdotto all'inizio del testo (rr.1-2)¹⁰. A soste-

⁷ Testo anglosassone tratto da DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. 125. Trad.: "Per uno sciame d'api prendi della terra, gettala con la tua mano destra sotto il tuo piede destro e pronuncia: Io la tengo sotto il piede, che io la (ri)trovi (li). / Ascoltate, la terra è potente contro qualsiasi creatura / e contro la malizia, e contro la negligenza, / e contro la lingua possente dell'uomo. E poi getta sopra della sabbia quando sciamano, e pronuncia: Posatevi, donne della vittoria, scendete a terra, / non volate liberamente verso i boschi. / Siate così memori del mio bene / come ogni uomo lo è del cibo e della casa." La preposizione ags. *wið* assume comunemente il significato di "contro" (cfr. BOSWORTH, J., TOLLER, T.N., *An Anglo-Saxon Dictionary*, [Oxford], 1882-1898 (rist. 1972), p. 1247). In questo contesto è stata tradotta con *it per*, in quanto la formula non viene recitata "contro" uno sciame d'api, bensì "per" impedire che lo sciame si allontani dal territorio dell'attuale possessore. Una curiosità: nell'opera *Handboek der moderne bijenteelt* (SCHOTMAN, J.W., *Handboek der moderne bijenteelt*, Groningen, 1977, p. 518) si legge che, da tempo immemorabile, l'apicoltore gode dei diritti sullo sciame finché sia in grado di seguirlo con la vista. Questo contribuisce a spiegare il motivo per cui il mago intimi alle api di non volare liberamente verso i boschi: se così fosse, egli perderebbe ogni diritto sullo sciame. Secondo il pensiero magico, inoltre, il bosco rappresenta una delle sedi privilegiate di esseri maligni (cfr. 5.5): permettere alle api di volare verso i boschi equivale a porle in pericolo, il che implicherebbe negligenza (*æminde*, v. 5) da parte dell'apicoltore.

⁸ A partire da Zupitza (ZUPITZA, J., *Ein verkannter englischer und zwei bisher ungedruckte lateinische Bienensegen*, "Anglia" I (1878), p. 192). Poi: Storms (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 133), e molti altri studiosi fino a Dobbie (DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. 214).

⁹ BOSWORTH, J., TOLLER, T.N., *An Anglo-Saxon Dictionary*, cit., p. 287.

¹⁰ "By it [ags. *hit*, n.d.a.] we have to understand the earth that was thrown by the right hand under the right foot". (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 135).

gno della suddetta ipotesi interpretativa vengono spesso citati passi tratti da altri testi appartenenti alla tradizione anglosassone, in cui *funde* è chiaramente analizzabile come indicativo preterito. Un esempio di questo tipo si ritrova in *Beowulf* al v. 1486 [grassetto mio]:

þæt ic gum-cystum godne funde
*beaga bryttan...*¹¹

Riguardo a *Wið ymbe*, tuttavia, già R. P. Wülker¹² rileva che la forma *funde* può essere interpretata anche come ottativo preterito (alla radice *fund-*, che presenta lo stesso grado apofonico dell'indicativo preterito (pl.), si unisce il suffisso *-e* riconducibile a germ. **-ī-*). Poiché l'ottativo serve ad esprimere la potenzialità di un'azione¹³, il v. 3 andrà tradotto nel seguente modo: "Io la tengo sotto il piede, che io la (ri)trovi¹⁴ (li)". A mio parere, tale ipotesi si inserisce perfettamente sia nel con-testo che nel co-testo magico. Posto, infatti, che il fine principale dell'azione magica sia quello di produrre la trasformazione di uno stato di cose, il *performer*, dopo aver ribadito la propria potenza sulla terra (già potente in se stessa¹⁵) gettandola sotto il piede, utilizza un'espressione conativa dal valore prolettico con il preciso scopo di assicurarsi il controllo su ciò che potrebbe "perdere", cioè lo sciame. La tensione interna: perdita (-) vs recupero (+), presente nel verbo *findan*, qualora ad esso venga attribuito il significato di ritrovare, rappresenta il nucleo semantico fondamentale intorno a cui la seconda parte della formula si struttura¹⁶, realizzandosi in altre due opposizioni dello stesso tipo:

volo libero delle api (-)¹⁷ vs posarsi delle api (+)¹⁸
 bosco (-)¹⁹ vs casa (+)²⁰

La struttura dello "spazio" testuale, basata sull'opposizione
 esterno (-) vs interno (+)

¹¹ "che io ho incontrato un frantuma-anelli grande in virtù umane, [...]". Testo e trad. tratti da: KOCH, L. (a cura di), *Beowulf*, Torino, 1992², p. 130.

¹² WÜLKER, R.P., *Bibliothek der angelsächsischen Poesie*, Kassel, 1883, vol. I, pp. 312-330, vol. II, pp. 202-203.

¹³ Cfr. anche *Wið wennum*, v. 11:

Swa litel þu gewurpe als wa linsetcorn [grassetto mio]
 "Così piccola come un seme di lino tu possa diventare".

¹⁴ Tra i significati attribuibili al verbo *findan*, Toller attesta anche: "to recover something hidden away or lost". (TOLLER, T.N., *Supplement, to An Anglo-Saxon Dictionary*, [Oxford], 1921 (rist. 1972), p. 218).

¹⁵ Cfr. vv. 4-6.

¹⁶ In questo senso si è in precedenza attribuito valore prolettico all'espressione conativa rilevabile al v. 3.

¹⁷ Cfr. v. 10:

næfre ge wilde to wuda fleogan [grassetto mio]

¹⁸ Cfr. v. 9:

sitte ge, sigewif, sigað to eorðan [grassetto mio]

¹⁹ Cfr. v. 10:

næfre ge wilde to wuda fleogan [grassetto mio]

²⁰ Cfr. v. 12:

swa bið manna gehwilc metes and eþeles [grassetto mio]

Il termine *edel* ha il significato di "one's own residence or property, inheritance, country, realm, land, dwelling, home". (BOSWORTH, J., TOLLER, T.N., *An Anglo-Saxon Dictionary*, cit., p. 260); esso indica, cioè, un luogo familiare e protetto (cfr. 5.4.3).

riflette la bipartizione dello spazio psicologico e fisico posta in atto dal *performer*; egli crea, cioè, un "campo di azione" definito su cui esercitare il proprio potere ed a cui ricondurre fattori esterni altrimenti incontrollabili (es. le api)²¹. La delimitazione del "territorio" (anche testuale²²) è tratto comune a moltissimi incantesimi, basti citare i seguenti esempi [grassetto mio]:

*Wenne, wenne, wenchichenne,
her ne scealt þu timbrien, ne nenne tun habben,
ac þu scealt north eonene to þan nihgan berhge*²³;

Ic me on þisse girde beluce...²⁴;

Ic benne awrat betest beadowræda...²⁵.

In base a quanto fin qui rilevato, il rapporto tra le due parti in cui *Wið ymbe* può essere suddiviso (I. vv. 1-6; II. vv. 7-12) è di interazione. In altri termini, tra di esse è possibile individuare, a livello di superficie, una serie di elementi di coesione (per esempio: ricorrenze, parallelismi, riprese anaforiche) che permettono al lettore di dare coerenza all'intero testo²⁶. In virtù di tali osservazioni non concordo con l'ipotesi avanzata da alcuni critici, secondo cui ci troveremmo di fronte a due formule distinte²⁷; penso, invece, come ha sostenuto M. Nelson, che l'incantesimo presenti unità compositiva e di scopo: "It [*Wið ymbe*, n.d.a.] has one

²¹ "Addressing himself to objects or plants, the magician tries to include in the communicative act factors from outside." (NÖTH, W., *Semiotics of the Old English Charm*, cit., p. 74).

²² Per un'analisi più rigorosa del "linguaggio spaziale" cfr. 5.4.3 e 5.5.

²³ *Wið wennum*, vv. 1-3:

"Ciste, ciste, cistolina, / qui tu non costruirai né avrai dimora / ma andrai a Nord, da qui alla collina vicina, [...]"

²⁴ *Sibgaldor*, v. 1:

"Io traccio intorno a me un cerchio con questo bastone".

²⁵ *Wið wæterælfadde*, v. 8:

"Io ho circondato le ferite con le migliori bende di guerra [efficaci contro il male, protettive, n.d.a.]".

²⁶ "Chiameremo il primo criterio [una delle sette condizioni di testualità, n.d.a.] COESIONE. Esso concerne il modo in cui le componenti del TESTO DI SUPERFICIE ossia le parole che effettivamente udiamo e vediamo, sono collegate fra di loro [...]. Con il termine COESIONE riassumiamo tutte le funzioni che si possono utilizzare per segnalare le relazioni fra gli elementi del testo di superficie." (de BEAUGRANDE, R.-A., DRESSLER, W.U., *Introduzione alla linguistica testuale*, trad. it., Bologna, 1984, p. 17).

"Chiamiamo COERENZA il secondo criterio [una delle sette condizioni di testualità, n.d.a.]. Essa riguarda le funzioni in base a cui le componenti del MONDO TESTUALE, ossia la configurazione di CONCETTI e RELAZIONI soggiacenti al testo di superficie, sono reciprocamente accessibili e rilevanti." (*Ibid.*, p. 18). Cfr. anche: *Ibid.*, capp. 4-5 e CONTE, M.-E., *Condizioni di coerenza*, Firenze, 1988.

²⁷ Grimm (GRIMM, J., *Deutsche Mythologie*, 2 voll., Berlin, 1876⁴, vol. I, p. 358) pubblica solo l'ultima parte della formula.

Riferendosi al termine *sigewif* (v. 9) Meyer (MEYER, E. H., *Mythologie der Germanen*, Strassburg, 1903, p. 270 citato in STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 137) considera la seconda parte della formula come un canto di battaglia casualmente unito ad un incantesimo per le api.

[grassetto mio] specific objective — preventing the bees from establishing new colonies elsewhere"²⁸.

Al v. 6, il termine *æminde* è un hapax. L'interpretazione più probabile sembra essere quella di "negligenza", in quanto il sostantivo presenta un prefisso privativo *æ-* e una radice *mynd-*, *mind-* ("mind, memory, memorial, memento..."²⁹) che ritorna al verso 11 in *gemindige*. Se l'ipotesi è corretta si potrebbe trattare di un rimando all'incuria da parte dell'apicoltore, nociva tanto quanto la "malizia" di chi si vuole impadronire dello sciame.

Il v. 6 (*wiþ þa micelan mannes tungan*) offre diverse possibilità interpretative. Dal punto di vista strettamente grammaticale, due sono le traduzioni possibili:

a) contro la lingua dell'uomo possente;

b) contro la possente lingua dell'uomo.

In un articolo successivamente criticato da Magoun³⁰, Meißner³¹ identifica "l'uomo (fisicamente) possente" con l'animale predatore degli alveari: l'orso. Penso tuttavia che, tenendo conto del contesto e del co-testo³², l'interpretazione più adeguata da attribuire al verso sia quella che fa riferimento al potere magico della parola. Conseguentemente si considererà:

a) "l'uomo possente" come colui che è in grado di utilizzare un incantesimo per appropriarsi dello sciame;

²⁸ NELSON, M., "Wordsige and Worcsige": *Speech Acts in Three Old English Charms*, cit., p. 58. Cfr. anche la posizione di Storms: "The second formula fits in completely with the rest of the charm." (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 137).

²⁹ BOSWORTH, J., TOLLER, T.N., *An Anglo-Saxon Dictionary*, cit., p. 419.

³⁰ MAGOUN, F.P. Jr., *Zu den ae. Zaubersprüchen*, "Archiv" CLXXI (1937), p. 22ss.

³¹ MEIßNER, R., *Die Zunge des großen Mannes*, "Anglia" XL (1916), pp. 375-397.

³² Al verso 4, infatti, è già stata affermata la potenza della terra contro tutte le creature (quindi anche contro eventuali predatori quali l'orso). Assicurare una protezione contro l'abuso della parola magica è, inoltre, una tematica ricorrente nelle formule antiche. Si vedano, ad esempio:

Wið dweorh (vv. 18-20):

[...] *ðæt næfre þis ðæm adlegan derian ne moste, / ne þæm þe þis galdor begytan mihte, / oððe þe þis galdor ongalan cuþe.*

Trad.: "...che questo non avrebbe mai più potuto nuocere al malato / né a colui che potesse far proprio questo incantesimo / o che sapesse cantare questo incantesimo".

Æcerbot (vv. 64-66):

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

Trad.: "Ora io prego il Signore che creò questo mondo, / che non ci sia donna tanto eloquente né uomo tanto forte / che possa rendere vane le parole ora pronunciate".

Interessante il commento di G. Dolfini a questi versi: "Nel testo alla *cwidol wif* si affianca il *cræftig man*; quasi che le due espressioni nella loro simmetria più immediata (*wif / man*) pongano in evidenza una simmetria essenziale (*cwidol / cræftig*): potenza magica della parola e potenza della forza bruta." (DOLFINI, G., *Sulle formule magiche e le benedizioni nella tradizione germanica*, cit., p. 636). A proposito di *cræftig man*, tuttavia, Dolfini stesso afferma che con tale sintagma "potrebbe venir designato non tanto un "potente", un "signore", un "guerriero", quanto uno **stregone, che forse veniva anche detto micel man** (?) [grassetto mio]". (*Ibid.*, p. 636, nota 4).

La preoccupazione che nessuno possa rimuovere o alterare le parole pronunciate in un certo modo, ribadisce, per contrasto, la fiducia nella forza magica della parola e nella potenza di colui che conosce, che sa.

b) "la lingua possente" come l'incantesimo stesso (o la conoscenza e capacità di pronunciare l'incantesimo³³).

Problematiche appaiono, inoltre, le due forme *Sitte* (v.8) e *Beo* (v.10) che concordano con un soggetto plurale (*ge*). Secondo Storms si tratterebbe di imperativi plurali (*sittap*, *beop*) in cui "the final consonant is omitted [...] before the personal pronoun *ge*"³⁴. Tale interpretazione sembra essere confermata dalla presenza di una forma regolare di imperativo plurale (*sigað*, v. 9) non seguita dal soggetto³⁵.

Dal punto di vista sintattico la paratassi è predominante. L'*incantatio* vera e propria, vale a dire la formula in versi, presenta frasi coordinate per asindeto o polisindeto (tramite la congiunzione coordinante *and*), ad esclusione degli ultimi due versi che contengono una proposizione comparativa introdotta da *swa...swa*. La semplicità della struttura sintattica potrebbe essere interpretata come un indizio a favore dell'antichità della formula. Per poter trarre delle conclusioni sono necessari, però, altri elementi di giudizio.

A livello metrico si riscontra una maggiore regolarità dello schema allitterante rispetto a qualsiasi altra formula appartenente al *corpus* degli incantesimi anglosassoni. In generale viene rispettata la struttura metrica tipica del verso germanico, caratterizzata da due forme allitteranti nel I semiverso e una nel II (es. *Fo ic under fot, funde ic hit*).

Per quanto concerne l'aspetto pragmatico, è possibile individuare essenzialmente due tipi di atti illocutivi eseguiti dal *performer*:

1) dichiarativi/commissivi³⁶ (*Fo ic...*, *eorðe mæg...*), prevalenti nella prima parte (vv.3-6);

2) direttivi -ordini- (*Sitte ge...* *sigað...* *næfre fleogan...* *Beo...*), prevalenti nella seconda.

Gli atti linguistici attivati nella prima parte del testo non rispondono alle caratteristiche dei rappresentativi (non esprimono cioè una credenza, né si pone l'esigenza di giudicare il contenuto proposizionale in termini di vero o falso); essi sono invece avvicinabili ai dichiarativi poiché, all'interno della dimensione magica (convenzionale), contribuiscono a porre in atto uno stato di cose. In altri termini, quando il mago recita la formula, agli enunciati dichiarativi viene attribuita la forza non di asserzioni, bensì di *declarations* (cfr. 4.2, note 23 e 27). Penso, inoltre, che nel linguaggio magico sia possibile individuare una forte componente commissiva, in quanto tramite l'enunciazione di enunciati dichiarativi l'emittente (*performer*) non solo pone vere e proprie "minacce" (es. affermare: "La terra è

³³ "La potenza è conoscenza [...]" (*Ibid.*, p. 637).

³⁴ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 138. Nel caso di *sitte* (*sittap*) oltre alla omissione della consonante finale si ha anche indebolimento della vocale in ultima posizione. Si considerino, inoltre, i seguenti esempi:

Gebide ge on beorge, *Beo*, Th. 505;

Ne ondræde ge, *Mt. Bos.* 10, 28.

Sitte ge on ceastre of ge syn ufene gescrydde, *Lk. Skt.* 24, 49.

(Citazioni tratte da BOSWORTH, J., TOLLER, T.N., *An Anglo-Saxon Dictionary*, cit., p. 364 e p. 880).

³⁵ È tuttavia possibile ricondurre la -e finale di *sitte* ad una forma indebolita di congiuntivo presente plurale (il congiuntivo esprime in genere ciò che è dato dal parlante come non reale; lo si può trovare, pertanto, come espressione di comando. Cfr. anche got. *nimiþ*, *matijþ* (imp.) [...] *þata waurkjaib* (cong.) *du meinai gamunde* "prendete, mangiate [...] fate questo nel mio ricordo", *Prima lettera di S. Paolo ai Corinzi*, 11.24). Mitchell fa riferimento, a questo proposito, ad un congiuntivo *iussivo* (MITCHELL, B., *Old English Syntax*, 2 voll., Oxford, 1985, vol. I, pp. 377-78).

³⁶ Cfr. SEARLE, J.R., *Per una tassonomia degli atti illocutori*, in SBISÀ, M. (a cura di), *Gli atti linguistici*, cit., pp. 168-198 e *infra*, par. 4.2, note 23 e 27.

potente contro tutte le creature" significa minacciare l'interlocutore contro cui si suscita tale potenza), ma esprime anche il proprio impegno ad attivare la trasformazione magica del reale. Si tratta, in ultima analisi, di atti di *poiesis* (atti, cioè, tesi alla produzione di uno stato di cose) e non semplicemente di *praxis* (per ulteriori approfondimenti vd. *infra*, 2.5)³⁷.

La bipartizione tra atti dichiarativi/commissivi (Parte I) e direttivi (Parte II) trova conferma anche dal punto di vista stilistico; ad una prima sezione più "nominale" corrisponde una seconda in cui predominano gli elementi verbali, in particolare imperativi. I primi quattro versi, contenenti l'affermazione del potere del mago, rappresentano, quindi, una specie di preparazione alla seconda parte del *g(e)aldor*, in cui mediante la produzione di atti linguistici direttivi il *performer* porta a compimento il processo magico finalizzato a far posare lo sciame. La struttura perfettamente simmetrica del testo e l'altrettanto perfetta interazione tra atti fisici e verbali sono elementi di grande fascino per il lettore ("Charm 8 is simple, controlled, even elegant in its structure"³⁸), ma che, a mio parere, devono essere analizzati con cautela. La cristallinità dell'incantesimo e la sua regolarità metrico-formale possono essere dovute ad una razionalizzazione successiva di una materia preesistente, presumibilmente meno omogenea. Non concordo, quindi, con Storms quando afferma che "in spite of its comparative brevity, it [*Wid ymbe*, n.d.a.] gives an attractive picture of the simplicity and faith [grassetto mio] of the germanic people"³⁹.

Più interessante, invece, è notare come, al di là dell'effettiva (o meno) antichità del testo nella forma in cui ci è pervenuto, la mancanza di espliciti riferimenti cristiani permetta di osservare la parola magica pagana direttamente in azione: asserzioni e ordini insieme con i corrispettivi atti fisici, costituiscono il sistema (semiotico) magico entro cui si verifica il processo di trasformazione voluto da chi pronuncia l'incantesimo.

La terra è potente su tutte le creature, ma io ho potere sulla terra che è qui, sotto il mio piede (PRIMO ATTO DI GETTARE LA TERRA⁴⁰ e ASSEZIONI). Io getto la terra su di voi (SECONDO ATTO DI GETTARE LA TERRA) e vi intimo di posarvi (ORDINI). Risultato: io vi ho qui.

La parola si fa azione tra le azioni, manifestando così la sua forza (il potere della terra viene affermato, non invocato). *Hwæt* (v.4), oltre ad inserire il *g(e)aldor* all'interno di una tradizione orale fungendo da richiamo per una possibile *audience*⁴¹, ribadisce l'importanza dell'atto di

³⁷ "Per Aristotele, è *praxis* quell'azione che ha uno scopo immanente (esempio: il passeggiare); è *poiesis* quell'azione che produce un risultato (esempio: il costruire una casa) [...]. Il senso specifico degli atti linguistici di *poiesis* è che l'agente (con le sue parole) *efficit* (*erwirkt*) qualcosa". (CONTE, M.-E., *La pragmatica linguistica*, in SEGRE, C. (a cura di), *Intorno alla linguistica*, Milano, 1983, pp. 94-128, a p. 119).

³⁸ NELSON, M., "Wordsige and Worsige": *Speech Acts in Three Old English Charms*, cit., p. 58.

³⁹ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 132.

⁴⁰ Si noti che la terra deve essere gettata *mit swiþran handa* (propr. "con la mano più potente") *under swiþran fet* (propr. "sotto il piede più potente"). *Swiþ* ha, infatti, il significato di "strong, producing a powerful effect" (BOSWORTH, J., TOLLER, T.N., *An Anglo-Saxon Dictionary*, cit., p. 959). Il comparativo *swiðra* corrisponde al lat. *dexter* (*Ibid.*, p. 959).

⁴¹ "*Hwæt* (l. 4) represents the initial chord struck on the harp, and it serves to call the attention of the audience". (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 132). Si veda, a questo proposito, anche l'attacco del poema *Beowulf* (vv. 1-2):

Hwæt we Gar-Dena in gear-dagum [grassetto mio]
beod-cyninga þrym gefrunon

"Attenzione. Sappiamo della gloria, in giorni lontani / dei Danesi con l'Asta, dei re della nazione; [...]". Testo e trad. tratti da: KOCH, L. (a cura di), *Beowulf*, cit., p. 3.

enunciare le parole (magiche).

Tenendo presente l'equivalenza < parola = azione >, è interessante analizzare i termini che nel testo vengono usati in riferimento alle api. Il primo è *ymbe*, letteralmente "sciame d'api". Il secondo, più problematico, è *sigewif*, ossia "donne della vittoria" (il sostantivo *sige* si riferisce originariamente alla vittoria in battaglia). Come già molti commentatori hanno rilevato, tale appellativo rimanda alle donne guerriere della mitologia germanica⁴², le Valchirie/Idisi⁴³. L'analogia è basata essenzialmente su due fattori:

- a) le Valchirie/Idisi sono "donne armate" (come le api);
- b) esse scendono a volo sul campo di battaglia posandosi tra i combattenti⁴⁴.

Il primo rimando analogico è, per così dire, descrittivo. Il secondo, invece, è "magico" a tutti gli effetti in quanto fa riferimento proprio al risultato che il performer vuole ottenere, cioè il posarsi dello sciame vicino a lui. Nel corpus di formule magiche e benedizioni antico alto tedesche, il verbo *sizzen* (ags. *sittan*) con il significato di "scendere a volo" compare sia in riferimento alle Idisi (*Eiris sâzun idisi, / sâzun hera duoder* [grassetto mio], *Erster Merseburger Zauberspruch*, v.1), sia in riferimento alle api (*sizi, sizi, bina* [grassetto mio], *Lorscher Bienen-segen*, v.3). Anche in una preghiera latina per prevenire l'allontanamento dello sciame si legge: *Adjuro te per virginem dei genitricem Mariam... , ut illo loco sedeas ubi tibi praecipio* [grassetto mio]⁴⁵. In virtù di tali osservazioni è possibile concludere che sia l'appellativo con cui ci si rivolge alle api nel testo anglosassone (*sigewif*), sia il verbo utilizzato (*sitte*) risultano essere caratterizzati da una forte connotazione magica: pronunciando quelle parole il performer non invita le api a posarsi, ma fa in modo che si posino.

Dal punto di vista formale, la struttura di *Wid ymbe* presenta sia C che M, secondo una relazione rappresentabile nel seguente modo:

⁴² Il primo critico ad interpretare *sigewif* con riferimento a figure mitologiche femminili fu Grimm (GRIMM, J., *Deutsche Mythologie*, cit., vol. I, p. 358), che ha tradotto il termine anglosassone con il vocabolo latino *Bellonae*. In seguito, altri studiosi hanno fatto esplicito riferimento alle Valchirie, ponendo l'accento sulla componente "bellica" suggerita dal primo termine del composto (*sige* "vittoria in battaglia"). A questo proposito cfr., ad es., GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 217; STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 138.

⁴³ Le Idisi sono figure mitologiche femminili dotate di varie funzioni, "non escluse anche funzioni magiche". (SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 41). Non vi è perfetta coincidenza tra Valchirie ed Idisi; tuttavia, alcuni dei compiti svolti dai due gruppi di "donne" sono comuni. Sia le Idisi che le Valchirie, ad esempio, scendono a volo sul campo di battaglia per proteggere o ostacolare i combattenti. È individuabile, inoltre, una corrispondenza tra i nomi di due Valchirie: *Hlôck* (catena) ed *Herfiôtr* (colei che impedisce l'esercito) con le funzioni svolte dalle Idisi nel famoso *Erster Merseburger Zauberspruch* antico alto-tedesco, in cui si afferma che, dopo essersi posate sul campo di battaglia, "alcune [Idisi, n.d.a.], allacciavano lacci, alcune impedivano l'esercito, alcune lavoravano intorno ai legami" (cfr. *infra*, nota seguente). Ai fini del nostro discorso è importante sottolineare gli aspetti comuni ad entrambi i gruppi di figure mitologiche femminili, senza affrontare il problema, molto complesso, delle differenze.

⁴⁴ Cfr. *Erster Merseburger Zauberspruch*
Eiris sâzun idisi, sâzun hera duoder.
suma hapt heptidun, suma heri lezidun,
suma clûbôdun umbi cuniouidi:
insprinc haptbandun, invar vigandun!

Trad.: "Un tempo si posarono le Idisi, si posarono qua e là. Alcune allacciavano lacci, alcune impedivano l'esercito, alcune lavoravano intorno ai legami: sfuggi ai lacci, sfuggi ai nemici". Testo e trad. tratti da: SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 38.

⁴⁵ Citata in STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 139.

[C > M] + [(M <) C]⁴⁶

Tale schema mostra come, nella seconda parte del testo, M non appaia direttamente nella struttura di superficie in qualità di vero e proprio "racconto" di un fatto archetipico, ma sia inferibile dall'allusione al v. 9 (*sigewif*), inserita in un contesto conativo.

A livello pragmatico la funzione svolta dagli elementi mitici è quella di aggiungere convenzionalità (vd. cap. 1, nota 4)⁴⁷. In che modo? Per quanto riguarda il contenuto proposizionale, introducendo situazioni e personaggi appartenenti ad un patrimonio culturale collettivo⁴⁸; per quanto riguarda la forza illocutiva, diventando vero e proprio rito — cioè "discorso" — tramite cui il performer esprime dichiarazioni, ammonimenti, minacce, ecc.⁴⁹. Ad esempio: l'enunciazione di enunciati che contengono riferimenti alla potenza della terra (*eorðe mæg*, v.4) e alle Valchirie/Idisi (*sigewif*, v. 9) contribuisce non solo ad affermare la forza del mago (di chi, cioè, conosce le parole)⁵⁰, ma si inserisce attivamente nel processo magico di trasformazione del reale, in virtù della forza illocutiva con cui il contenuto proposizionale viene espresso⁵¹.

L'analisi delle due formule seguenti e il loro confronto con *Wid ymbe* permetteranno di approfondire ulteriormente il discorso sul "genere" Incantesimo.

2.3 Wid cyrnel

- 1 Neogone wæran Noðþæs sweoster.
 þa wurdon þa nygone to VIII
 and þa VIII to VII
 and þa VII to VI
- 5 and þa VI to V
 and þa V to IIII
 and þa IIII to III
 and þa III to II
 and þa II to I
- 10 and þa I to nanum.

⁴⁶ > = passa a
 < = inferibile da

⁴⁷ Cfr. anche, ad es., *Wid færstice* (vd. Appendice I), *Wid dweorh* (vd. 1.3.5), *Nigon wyrta galdor* (vd. 1.2).

⁴⁸ Cfr. *Hávamál* 137,5s.: *hvars þú ðl dreccir, kíós þú þér iarðar megin! / þviat iðrð tecr við ðlðri, [...]*. Trad.: "dovunque tu beva birra invoca la forza della terra! chè la terra porta via la birra [la terra porta via il flusso maligno, n.d.a.]". Testo norreno tratto da: NECKEL, G., KUHN, H., *Edda. I.Text*, cit., p. 39. Per la traduzione italiana si veda: SCARDIGLI, P. (a cura di), *Il canzoniere eddico*, cit., p. 39.

⁴⁹ Tali componenti possono coesistere e rinforzarsi a vicenda.

⁵⁰ "Oltre questo potere generale sulle cose, il mago possiede dei poteri su se stesso, che costituiscono l'elemento principale della sua forza. La sua volontà gli fa compiere atti di cui gli altri sono incapaci." (MAUSS, M., *Teoria generale della magia*, trad. it., Torino, 1965⁵, p. 29).

⁵¹ Dire: "La terra è potente contro qualsiasi creatura / e contro la malizia, e contro la negligenza, / e contro la lingua possente dell'uomo" (*Wid ymbe*, vv. 4-6), assume valore di ammonizione/minaccia nei confronti delle api.

bis þe lib be cyrmeles and scrofelles and weormes and æghwylces yfeles.
Sing *Benedicite* nygon sibum⁵².

[London, British Library, Harley 585, f. 182r]

Il testo qui riportato ha ricevuto scarsa attenzione da parte degli studiosi di "magia" anglosassone⁵³, sia per il fatto che non rientra nei tradizionali *Metrical Charms*, sia per la supposta origine continentale. Marcello Empirico, un medico di Bordeaux vissuto alla fine del quarto secolo, include nel *De Medicamentis* un incantesimo che presenta un'evidente somiglianza con *Wið cyrnel*:

Glandulas mane carminabis si dies minuatur, si nox ad vesperam, et digito medicinali ac pollice continens eas dices:

Novem glandulae sorores
octo glandulae sorores
septem glandulae sorores
quinque glandulae sorores
quattuor glandulae sorores
tres glandulae sorores
duo glandulae sorores
una glandula soror.
Novem fiunt glandulae
octo fiunt glandulae
septem fiunt glandulae
sex fiunt glandulae
quinque fiunt glandulae
quattuor fiunt glandulae
tres fiunt glandulae
duo fiunt glandulae
una fit glandula
nulla fit glandula⁵⁴.

Non è nostro scopo ricostruire il percorso storico di questo testo⁵⁵. Si prenda in considera-

⁵² Testo anglosassone tratto da: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 150. Trad.: "Nove erano le sorelle di Noththe (?) / poi le nove diventarono VIII, / e le VIII, VII / e le VII, VI / e le VI, V / e le V, IV / e le IV, III / e le III, II / e le II, I / e l'I, niente. / Questo sia per te un rimedio contro i rigonfiamenti e la scrofola e i vermi ed ogni tipo di malattia. Recita il *Benedicite* nove volte".

⁵³ Pochissimi studi recenti fanno riferimento a *Wið cyrnel*. Tra di essi va ricordato, in particolare, l'articolo di Winfried Nöth (NÖTH, W., *Semiotics of the Old English Charm*, cit., in particolare: p. 67s).

⁵⁴ Riportato in: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 151s.

⁵⁵ A questo proposito, la maggioranza degli studiosi è concorde nel considerare *Wið cyrnel* una versione anglosassone del testo riportato da Marcello Empirico. Tale ipotesi è confermata, *inter alia*, dal fatto che il *De Medicamentis* è la fonte di molti testi presenti nel *Lacnunga* e nel *Læceboc*. Da ricordare la diversa posizione di Storms, il quale afferma: "I do not think that the A-S Charm is borrowed from Marcellus. Marcellus lived in Gaul at about 400 A.D., when the greater part of the country had been overrun by Germanic invaders, and *De Medicamentis* is not only based on the works of Greek and Roman physicians but also on the popular traditions and superstitions of the common people, that is to say, the earlier Celtic inhabitants and the Germanic invaders." (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 152).

zione, piuttosto, la "tecnica" magica comune sia all'incantesimo anglosassone che a quello latino: l'eliminazione del male tramite la dichiarazione della sua progressiva riduzione a nulla. Alla trasformazione (*wurdon* : *fiunt*) a livello del segno (*nygone* → *nanum* : *Novem* → *nulla*) corrisponde un'identica trasformazione a livello del referente; la relazione semiotica alla base di tale processo è di tipo iconico. È questo un tratto tipico della parola magica pagana, largamente attestato in varie tradizioni culturali, non soltanto germaniche. Una tecnica simile si ritrova, ad esempio, nell'incantesimo antico inglese *Wið wennum*⁵⁶, ma anche nella seguente formula egiziana:

"L'ho ridotto a nulla [il mostro-serpente Apopi, n.d.a.]
come se mai fosse esistito.
Il suo nome non esiste più,
i suoi figli non esistono più,
egli non esiste, né i suoi parenti, né la sua potenza magica"⁵⁷.

Anche in questo caso, la ripetuta e progressiva dichiarazione della "non esistenza" della forza malefica equivale ad attivare il processo magico di annullamento della stessa⁵⁸. E ancora, come riportato da Storms, "in Franconia they say against worms: Lord Peter is lying in the grave, nine worms he has with him, eight worms he has with him, etc., one worm he has with him, no worm he has with him"⁵⁹. Un uso analogo della parola magica è riscontrabile nel testo antico alto-tedesco *Pro nussia*⁶⁰ in cui il male (di cui *nesso*, più che la causa, rappresenta un correlativo

⁵⁶ *Wið wennum*, vv. 11-13:
"Così piccola come un seme di lino tu possa diventare / e ancora più piccola dell'osso (iliaco) di un lombrico / e così piccola da diventare nulla."

⁵⁷ Testo riportato in traduzione italiana in SEPELLI, A., *Poesia e magia*, cit., p. 26.

⁵⁸ Per quanto riguarda l'eliminazione di uno *status* magicamente vero (in questo caso: l'esistenza del mostro-serpente Apopi) si veda 4.4.

⁵⁹ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 154.

Nonostante il personaggio (S. Pietro) appartenga alla tradizione cristiana, la tecnica del "counting out the disease" (*Ibid.*, p. 153) è magico-pagana.

⁶⁰ *Pro nussia*
Gang üz, nesso, mit niun nessimchlinon.
üz forna marge in deo ädrä,
vonna den ädrun in daz fleisk,
forna demu fleiske in daz fel.
forna demo velle in diz tulli.

Ter Pater noster.

Trad.: "Va fuori, verme, con i nove vermicini, / fuori dal midollo nelle vene, / dalle vene nella carne, / dalla carne nella pelle, / dalla pelle in questo *tulli*. Ter Pater noster."

Esiste una redazione antico sassone dello stesso testo (*Contra vermes*) che presenta differenze a livello fonetico e varianti terminologiche. Per i testi e le trad. si veda: SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 31ss.

Cfr. anche il seguente incantesimo olandese:

Uit het merg in het been,
uit het been in het vlees,
uit het vlees in de huid,
uit de huid in deze muit,
Toe wormpjes, kruipt er uit.

oggettivo⁶¹) viene accompagnato fuori dal corpo del paziente scendendo con le parole il percorso di uscita.

Tuttavia, contrariamente alle altre formule citate, in *Wið cyrnel* il processo magico di trasformazione del reale si realizza esclusivamente tramite la (ri)attivazione/attualizzazione di un evento già verificatosi nel passato (i tempi verbali sono storici: *wæran, wurdon*).

A livello contenutistico, in mancanza di ulteriori elementi di giudizio, il riferimento a *Noðþæ* (nome che ricorre unicamente in questo incantesimo)⁶² rimane piuttosto oscuro. Altrettanto oscura appare l'allusione alle "nove sorelle", tradizionalmente giustificata facendo riferimento a due termini che in tedesco moderno e in nederlandese indicano una forma particolare di "tumore"⁶³ dai nove occhi" (diramazioni?): *Neunauge* e *negenooog* rispettivamente⁶⁴.

(HAVER, J. van, *Nederlandse incantatieliteratuur. Een gecommantarieerd compendium van bezweringsformules*, cit., p. 194).

Trad.: "Fuori dal midollo nell'osso, / fuori dall'osso nella carne, / fuori dalla carne nella pelle, / fuori dalla pelle in questo *mit*, forza vermicelli, uscite (lett. strisciate) fuori".

⁶¹ Coerentemente con il pensiero (pseudo)medico primitivo, in cui causa ed effetto finiscono per coincidere in virtù della legge di analogia/identità (cfr. 1.3.2.), penso che sia più adeguato interpretare "verme" come un correlativo oggettivo della malattia. Il fatto che i vermi possano assumere colorazioni differenti a seconda dei tipi di malattie (cfr. SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit. p. 34), può essere addotto a sostegno di questa ipotesi.

Si noti inoltre che "spells against worms abound in the several indo-european languages. In Hindu, Teutonic, and Slavic spells alike, the worms are described as having **definite colors**, - chiefly **black, white, red** [grassetto mio] - and males and females are separately mentioned as in the AS. charm [*Wið wyrne*, riportato in GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., n. A5, p. 168, n.d.a.]. Thus the worm spell in AV. [=Atharva Veda, n.d.a.], ii, 23, speaks of

«All the worms that are male
and all the worms that are female,
their heads will I cleave with a stone
their jaws will I burn with fire».

(*Ibid.*, p. 217).

Si veda anche una formula nederlandese riportata da Haver [grassetto mio]:

Petrus en Jesus gingen uit naar den akker;

[...]

en ploegden op drie wormen;

de eerste was wit;

de andere zwart,

de derde rood.

Nu zijn alle wormen dood.

(HAVER, J. van, *Nederlandse incantatieliteratuur. Een gecommantarieerd compendium van bezweringsformules*, cit., p. 194).

Trad.: "S. Pietro e Gesù andarono fuori verso il campo, [...] e dissotterarono tre vermi; / il primo era bianco; / l'altro nero, / il terzo rosso. / Ora tutti i vermi sono morti".

⁶² Ms. *no þæs*. Ho seguito qui l'emendazione più diffusa in letteratura (*Noðþæs*).

⁶³ Il termine 'tumore' è utilizzato nella sua accezione etimologica, con il significato, quindi, di "rigonfiamento" (it. *tumore* < lat. *tumor*, astratto dal verbo *tumere* "esser gonfio").

⁶⁴ In area fiamminga è attestata la seguente formula:

Door den wil van God-Almachtig zal deze negenoooger genezen en verdrogen.

Van de negen gaten blijven er acht den eersten dag;

Van de acht gaten blijven er zeven den tweeden dag;

[...]

Van de twee gaten blijven er een den achtsten dag;

Esistono numerose formule, appartenenti a diverse tradizioni culturali, in cui è presente un riferimento a "sorelle" o "parenti" del male. Si considerino i seguenti passi:

1) *Novem glandulae sorores* [grassetto mio]⁶⁵;

2) "[...] egli non esiste più, né i suoi **parenti**, né la sua potenza magica [grassetto mio]"⁶⁶;

3) "O fever, together with thy **brother**, the *batása*, and thy **sister**, the cough, together with thy **cousin**, the scab, go to yon foreign people [grassetto mio]"⁶⁷.

Enumerando o semplicemente alludendo a tutte le forme che la forza malefica può assumere, il performer, che conosce le parole, intende sconfiggerla in tutte le sue possibili manifestazioni⁶⁸. Anche in questo caso, come per *nesso* nella formula antico alto-tedesca *Pro nussia*, "sorella", "fratello", "cugino", "parenti" rappresentano i correlativi oggettivi delle possibili manifestazioni del male⁶⁹.

Al di là delle numerose congetture interpretative, ciò che interessa maggiormente ai fini del nostro discorso è vedere in che modo la parola magica si struttura e prende forma nel testo. Abbiamo precedentemente osservato che l'*incantatio* vera e propria è costituita da una serie di enunciati dichiarativi in cui viene ripetuto lo stesso schema sintattico. Gli atti linguistici eseguiti hanno forza di *declarations*⁷⁰. Contemporaneamente all'azione di ribadire la propria forza⁷¹, infatti, il performer pone in atto il processo magico vero e proprio utilizzando la tecnica del "*counting out the disease*". Il ritmo viene creato non dal verso allitterante, ma dall'anafora, dallo stretto parallelismo sintattico e dalla sequenza numerica decrescente⁷². In tale contesto, il numero non assume un significato simbolico, bensì

Van een gat blijve er niets meer den negenden dag.

(de MEIJERE, D., *De tooverij in Vlaanderen*, "Volkskunde" XXXIV (1929), pp. 87-128, a p. 106).

Trad.: "Per volontà di Dio onnipotente, questo *negenooog* guarirà e si seccherà: / delle nove cavità ne rimangono otto il primo giorno; / delle otto cavità ne rimangono sette il secondo giorno; [...] delle due cavità ne rimane una l'ottavo giorno; / dell'unica cavità non rimane niente il nono giorno".

⁶⁵ Vd. *supra*, p. 52.

⁶⁶ Vd. *supra*, p. 53.

⁶⁷ Testo vedico riportato in trad. inglese da Grendon (GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 116).

⁶⁸ In altre formule, tuttavia, i "parenti" dell'essere maligno svolgono una funzione positiva. Si pensi, ad esempio, all'incantesimo anglosassone *Wið dweorh*, in cui è proprio la sorella di *spiderwiht* a pronunciare le parole di guarigione (*Wið dweorh*, vv. 5-9: "Poi entrò camminando la sorella del nano. / Mise fine a ciò e pronunciò giuramenti / che questo non avrebbe mai più potuto nuocere al malato / né a colui che potesse fare proprio questo incantesimo / o che sapesse cantare questo incantesimo"). Cfr. anche *Wið wernum*, vv. 3-5: "ma tu [la ciste, n.d.a.] andrai a Nord, da qui alla collina vicina / dove hai, o infelice, un fratello. / Egli deporrà una foglia sul (tuo) capo [...]". L'azione compiuta dal fratello della ciste sembra essere curativa (cfr. 2.4).

⁶⁹ Grendon fa riferimento anche ad un incantesimo russo in cui vengono citate nove sorelle portatrici di febbre ("A Russian spell mentions nine sisters who plague mankind with fevers"; GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 218).

⁷⁰ Vd. *supra*, p. 48.

⁷¹ La forza di chi sa le parole (cfr. prima parte di *Wið ymbe*).

⁷² Si noti, tuttavia, che il principio organizzatore è sempre quello di equivalenza/identità tipico del linguaggio magico (cfr. 1.3.3).

iconico⁷³. Non penso, perciò, che esso possa essere interpretato come una razionalizzazione a posteriori di un eventuale materiale linguistico preesistente.

Il testo si conclude con la specificazione delle malattie contro cui l'incantesimo è efficace e con l'ingiunzione di recitare il *Benedicite* nove volte. Si noti che l'unico riferimento cristiano presente in *Wið cyrnel* non "intacca" la struttura semantico-pragmatica del *g(e)aldor*. Esso costituisce un'aggiunta atta a potenziare l'efficacia della formula, ma del tutto esterna ad essa. È questo il primo livello (il più esterno) di penetrazione del Cristianesimo in un testo in cui l'uso della lingua conserva tratti magico-pagani antichi.

Dal punto di vista strutturale la formula presenta soltanto la parte mitica M – i tempi verbali sono tutti storici –, che viene (ri)attivata ed attualizzata durante la *performance*, conferendo agli enunciati dichiarativi forza di vere e proprie *declarations* ed innescando così il processo magico di trasformazione della realtà significata.

2.4 Wið wennum

- 1 Wenne, wenne, wenchichenne,
her ne scealt þu timbrien, ne nenne tun habben,
ac þu scealt north eonene to þan niġgan berġe,
þer þu hauest, ermig, enne broþer.
- 5 He þe sceal legge leaf et heafde.
Under fot wolues, under ueþer earnes,
under earnes clea, a þu geweormie.
Clinge þu alswa col on heorþe,
sring þu alswa scerne awage,
- 10 and weome alswa weter on anbre.
Swa litel þu gewurþe alswa linsetcorn,
and miccli lesse alswa anes handwurmes hupeban, and
alswa litel þu gewurþe þet þu nawiht gewurþe⁷⁴.

[London, British Library, Royal 4 A 14, f. 106^v]

⁷³ Un elevato grado di iconicità è presente anche nel numero magico "tre" e nei suoi multipli (cfr. 3.4, nota 49). Non solo: anche in ambito cristiano la Trinità è manifestazione dell'Essere supremo. Il numero "tre" si pone in rapporto:

- iconico rispetto alla Trinità, di cui è rappresentazione e figura;
- indicale rispetto a Dio, uno e trino.

⁷⁴ Testo anglosassone tratto da DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. 128. Trad.: "Ciste, ciste, cistolina, / qui tu non costruirai, né avrai dimora, / ma andrai a Nord, da qui alla collina vicina, / dove tu hai, o infelice, un fratello. / Egli deporrà una foglia sul (tuo) capo. / Sotto il piede del lupo, sotto l'ala dell'aquila, / sotto la zampa dell'aquila, possa tu sparire per sempre. / Consumati come carbone sul focolare / contraiti come fango sul muro / prosciugati come l'acqua in un secchio. / Così piccola come un seme di lino possa tu diventare / e ancora più piccola dell'osso (iliaco) di un lombrico, / e così piccola da diventare nulla."

Il testo ci è stato tramandato in una stesura tarda, databile nella prima metà del XII secolo⁷⁵. I critici sono concordi nell'affermare che gli usi ortografici rivelano tratti già vicini al medio inglese (es. la -e, non organica, come forma di vocativo del sostantivo maschile in -i *wenn*, v.1) ed influenze dei dialetti meridionali (es. æ=e in *enne*, *nenne*, *er*, *et*, fenomeno diffuso nel dialetto kentico)⁷⁶.

Wið wennum presenta una serie di simmetrie sia a livello stilistico-sintattico, sia a livello fonico-ritmico attraverso cui il processo di trasformazione magica viene attivato. Il primo verso (*Wenne, wenne, wenchichenne*) costituisce il nucleo semantico intorno al quale si struttura l'intero incantesimo: l'affermazione della progressiva scomparsa del male. Come abbiamo rilevato dall'analisi del testo precedente⁷⁷, tale tecnica magica sembra essere molto antica, in quanto rispecchia fedelmente il principio di corrispondenza diretta tra segno e referente. In *Wið wennum* la legge di equivalenza/identità risulta ulteriormente enfatizzata dall'uso di similitudini (vv. 8-10; vv. 11-13) e dal parallelismo sintattico-semantico ottenuto con la triplice ripetizione, all'interno di ciascun gruppo di versi, della stessa struttura di superficie (vv. 2-3; vv. 6-7; vv. 8-10; vv. 11-13) e con la contemporanea variazione dello stesso contenuto, vale a dire l'eliminazione del male attraverso il suo allontanamento (vv. 2-3) e la dichiarazione della sua riduzione al nulla (vv. 6-7; vv. 8-10; vv. 11-13). Da notare come l'uso del diminutivo *wenchichenne* sia elemento funzionale all'interno del processo riduttivo⁷⁸ e prolettico rispetto agli ultimi tre versi in cui tale processo viene esplicitato. La struttura stilistica del testo è quindi perfettamente circolare, con una ulteriore ripresa del nucleo semantico (scomparsa del male) nella parte centrale (v.6: [...] *a þu geweornie*). L'andamento ritmico, inoltre, più serrato negli ultimi due versi⁷⁹, accompagna e rinforza il *climax* magico del finale. Tutto ciò sembrerebbe rivelare la presenza di una mano già piuttosto esperta nell'organizzare in maniera omogenea diversi elementi sia contenutistici che formali. Da sottolineare, a questo proposito, la ripetizione, anche in questo caso triplice, dello stesso verbo ai versi 11 e 13 (v. 11: *Swa litel þu gewurþe*; r. 13: *alswa litel þu gewurþe þet þu nawiht gewurþe*) e l'uso di figure retoriche quali il chiasmo (vv. 6-7: [...] *under ueþer earnes, under earnes clea* [...]) con funzione enfatica e di elevazione del tono.

Come nella maggior parte dei testi magici anglosassoni, il "vecchio" e il "nuovo", il "conscio" e l'"inconscio" coesistono in forma di vera e propria simbiosi, per cui tecniche magiche molto antiche (cfr. *Wið cyrnel*, 2.3) possono presentare una organizzazione stilistico-formale più recente⁸⁰. La progressiva riduzione del male al nulla è ribadita ed enfatizzata non

⁷⁵ Cfr. ZUPITZA, J., *Ein Zauberspruch*, "Zeitschrift für deutsches Altertum" XXXI (1887), p. 51s.; STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 154.

⁷⁶ A questo proposito si veda: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 154s.

⁷⁷ Vd. 2.3.

⁷⁸ Si confronti anche la formula antico alto-tedesca *Pro nussia* (vd. *supra*, nota 60), in cui accanto al termine *nesso* compare il diminutivo *nessinchlinon*.

⁷⁹ Cfr. SCHNEIDER, K., *Zu den ae. Zaubersprüchen "Wið Wennum" und "Wið Wæterælfadde"*, "Anglia" LXXXVII (1969), pp. 288-302 (interessante la schematizzazione dell'andamento ritmico, ma il paragone con la struttura strofica del *forþyrðislag* è discutibile); NELSON, M., *Against Sickness*, in ID., *Structures of Opposition in Old English Poems*, Amsterdam, 1989, pp. 49-66.

⁸⁰ È importante tenere distinte le "tecniche" magico-semiotiche dalla loro effettiva espressione formale. L'antichità della tecnica non implica necessariamente l'antichità del testo, perlomeno nella forma in cui ci è pervenuto.

solo dalla già citata serie di similitudini ai vv. 8-13, ma anche dall'aspetto fonico di alcuni termini quali *clinge*, *scring*, *litel*, contenenti "the vowel /i/, which is associated in many languages with the concept of smallness"⁸¹.

I vv. 3-7 presentano delle difficoltà interpretative: il riferimento al "fratello del male" (v. 4) e all'azione da lui compiuta (v. 5: "Egli deporrà una foglia sul (tuo) capo") risultano oscuri. È possibile che i fatti cui qui si allude siano così ben radicati nella tradizione anglosassone da essere univocamente richiamati tramite semplici accenni. Storms interpreta il rimedio a cui si fa riferimento nei vv. 5-7 come un vero e proprio amuleto magico, costituito da "a leaf containing objects taken from a wolf and an eagle [...]. Another possible explanation of lines 6-7 is that the sick spot is stroked with an eagle's feather and claw and the paw of a wolf"⁸². In entrambi i casi è evidente il rimando ad una specifica pratica magico-medica in cui il lupo e l'aquila rappresentano animali totemici. Come sottolinea Grendon⁸³, nel *Sigrdrifomál* (strofa 15), si trovano immagini simili a quelle contenute nei versi "oscuri" di *Wið wennum*. In questo carme eddico la valchiria Sigrdrifa (Brunilde) riporta le indicazioni fornite dalla "testa di Mimir"⁸⁴ per incidere le rune "sull'artiglio dell'orso e sulla lingua di Bragi / sulla grinfia del lupo e sul becco dell'aquila [...]"⁸⁵, associando così il potere magico-taumaturgico delle rune con quello di parti anatomiche specifiche (artiglio, lingua, grinfia, becco). Recita, poi, Sigrdrifa: "Ci sono rune del libro / ci sono rune della nascita / [...] / per chi chiare le apprenda / e intatte possa averle / per sé su amuleti [corsivo mio] propizi. / Godine, se le hai acquistate, / finché gli Eccelsi abbian fine"⁸⁶. È possibile quindi che l'amuleto in questione (seguendo l'interpretazione dei vv. 6-7 fornita da Storms) sia legato al potere magico del segno (in questo caso le rune), il che implicherebbe una ulteriore enfaticizzazione della forza (poetica) del linguaggio⁸⁷.

A livello pragmatico, gli atti illocutivi eseguiti sono di tipo dichiarativo/commissivo (dichiarazioni⁸⁸/minacce) e direttivo (comandi), con funzione di modificazione e trasformazione diretta della realtà⁸⁹. La parola si fa azione ed agisce direttamente sul mondo significato provocando la trasformazione del referente.

⁸¹ "In this series, the vowel /i/, which is associated in many languages with the concept of smallness, is used in a diminishing series of images of extreme smallness — the grain of linseed, the handworm's hipbone [...] and finally *nawiht*, no creature, nothing". (NELSON, M., *Against Sickness*, cit., p. 59).

⁸² STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 157.

⁸³ GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 216.

⁸⁴ La testa di Mimir rappresenta la saggezza magica. "Presero [i Vani, n.d.a] Mimir [un "uomo molto saggio" inviato dagli Asi ai Vani, n.d.a.], lo decapitarono e inviarono la sua testa agli Asi. Odhinn prese la testa, la unse con erbe perché non imputridisse, pronunciò su di essa canti magici e le diede il potere di parlare e di dirgli molte cose segrete". (*Ynglingasaga*, 4, citato in DUMÉZIL, G., *Gli dèi dei Germani*, cit., p. 24).

⁸⁵ SCARDIGLI, P. (a cura di), *Il canzoniere eddico*, cit., p. 223.

⁸⁶ *Ibid.*, strofa 19, p. 223.

⁸⁷ "Rune di vittoria dovrai conoscere, se vittoria vuoi avere, / e inciderle sull'elsa della spada". *Ibid.*, strofa 6, p. 221.

Cfr. anche *Sifgaldor* anglosassone, vv. 6-7:

Sygegealdor ic begale, sigegyrd is me wege,
wordsige and worcsige, [...]

"Un incantesimo di vittoria io canto, un bastone di vittoria io porto, / vittoria nelle parole e vittoria nelle azioni [...]"

⁸⁸ Per le dichiarazioni cfr. *supra*, p. 48.

⁸⁹ Cfr. *infra*, 2.5.

Per quanto concerne l'aspetto strutturale, il testo presenta soltanto C (cioè soltanto l'apostrofe diretta al male), senza alcun "antefatto" mitico. Seguendo in maniera rigorosa l'approccio tipologico-strutturale, quindi, *Wið wennum* dovrebbe essere escluso dal *corpus* degli incantesimi anglosassoni⁹⁰.

Abbiamo fin qui analizzato tre testi con strutture differenti: M et C, M, C. Il loro confronto permetterà di trarre le prime conclusioni riguardanti il "genere" Incantesimo dal punto di vista sia diacronico che sincronico.

2.5 Testi a confronto

L'analisi dei testi esaminati in questo capitolo ed i riferimenti ad altre formule appartenenti alla tradizione antico inglese ci permettono di trarre le seguenti conclusioni:

1) A tutti i testi qui presi in considerazione, indipendentemente dalla loro struttura formale (M et C, M, C), è associabile lo stesso schema pragmatico, tipico dell'Incantesimo:

$$[F(p)] \subseteq sM$$

in cui si evidenzia il ruolo primario svolto degli atti linguistici illocutivi (essenzialmente di due tipi: dichiarativi/commissivi e direttivi) al fine di innescare il processo (magico) di trasformazione del reale. La lingua si fa azione all'interno di un sistema magico che può essere costituito anche da altri elementi (ad esempio: la terra e gli atti fisici ad essa associati in *Wið ymbe*), ma di cui essa è comunque parte integrante. Ne consegue che la distinzione in base a criteri formali tra incantesimo e scongiuro appare più quantitativa che qualitativa, come è invece, ad esempio, la distinzione tra Ricetta e Incantesimo⁹¹. I testi che presentano solo C (o solo M), da una parte, e quelli che presentano sia M che C, dall'altra, sembrano costituire dei sottotipi dello stesso "genere" magico (l'Incantesimo), più che generi differenti.

2) A livello pragmatico, M è caratterizzato dalla specifica funzione di aggiungere convenzionalità⁹². Se ciò rappresenti una strategia di compensazione dovuta alla perdita di potenza della parola magica, oppure sia una delle possibili "tecniche" magiche come, ad esempio, il "counting out the disease" o l'utilizzo di similitudini (*Clinge þu alswa col on heorþe, / scring þu alswa scerne awage [...]*, *Wið wennum*, vv. 8-9) è difficilmente dimostrabile sulla base del *corpus* di testi anglosassoni, in cui il forte sincretismo culturale si manifesta anche a livello linguistico, stilistico e strutturale. Dal momento che nessun testo è giunto alla trascrizione quasi inalterata nella sua veste magica, non è possibile affermare con certezza che formule "strutturalmente semplici" (C) come *Wið wennum* siano anche le più antiche. Conseguentemente,

⁹⁰ Cfr. RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, cit., p. 197, nota 45.

⁹¹ Cfr. 1.4.

⁹² Vd. cap. 1, nota 4, e *supra*, p. 51.

sempre in base ai dati a nostra disposizione, non è possibile affermare che i testi contenenti anche M riflettano uno stadio magico successivo⁹³.

3) Quando è presente nella struttura della formula da recitare, M non si realizza mai come semplice racconto (valore INFORMATIVO), ma come rito (valore PERFORMATIVO). In molti casi le dichiarazioni (non asserzioni!) del mago sono tese a produrre una (ri)attivazione degli eventi mitici cui si allude (cfr. *Wid cyrnel*), in altri esse costituiscono un elemento di contrasto (minaccia, ammonizione) alla luce del quale il potere di chi conosce le parole appare rafforzato. In *Wid ymbe* le allusioni mitiche contribuiscono ad enfatizzare l'efficacia di parole magiche e atti linguistici di per sé già potenti (v. 3: *Fo ic under fot, funde ic hit*, con cui il mago ribadisce la sua forza sulla terra); in *Wid færstice* la parola magica serve addirittura a contrastare i fatti mitici e ad opporre una resistenza (*linde, scylde*, v. 7)⁹⁴ al male.

4) La "magia" (cfr. 1.3.1) agisce nel testo a vari livelli:

- lessicale, attraverso termini intrinsecamente magici⁹⁵ come *sigewif* (*Wid ymbe*, v.9), *wenchichenne* (*Wid wennum*, v. 1, che allude ad un rimpicciolimento rispetto a *wenne*), *nanum* (*Wid cyrnel*, v.10), *nawiht* (*Wid wennum*, v.13);

- stilistico-formale, attraverso tecniche e figure quali l'anafora, il parallelismo sintattico, la similitudine, il "counting out the disease";

- pragmatico, attraverso atti linguistici dichiarativi/commissivi e direttivi (in forma di veri e propri ordini) finalizzati alla immediata trasformazione del reale (atti di *poiesis*).

È interessante a questo punto soffermarsi sulla natura di tali atti linguistici al fine di rendere conto del loro uso in contesto magico.

Riguardo agli atti dichiarativi, afferma J. R. Searle: "Caratteristica qualificante di questa classe è che la felice esecuzione di uno dei suoi componenti produce la corrispondenza tra contenuto proposizionale e realtà, che la felice esecuzione garantisce che il contenuto proposizionale corrisponda al mondo [...]. Le dichiarazioni provocano delle modificazioni nello status o condizione dell'oggetto o oggetti a cui ci si riferisce unicamente in virtù del fatto che la dichiarazione è stata eseguita felicemente"⁹⁶. E ancora: "il parlante, investito dell'autorità necessaria, pone in essere lo stato di cose precisato nel contenuto proposizionale, dicendo sostanzialmente «Dichiaro che lo stato di cose esiste»"⁹⁷. Non a caso la "direzione d'adattamento"⁹⁸ negli atti dichiarativi è duplice: dal mondo alle parole e dalle parole al mondo perché "le dichiarazioni cercano di far sì che linguaggio e mondo combacino"⁹⁹. Nel caso degli atti commissivi e direttivi la direzione d'adattamento va dal mondo alle parole; in altri termini, si

⁹³ Le formule appartenenti alla tradizione antico alto-tedesca (che mostrano tratti stilistico-formali più regolari) sembrano invece confermare questa ipotesi. Cfr. SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit.

⁹⁴ *Wid færstice*, v. 7:

Stod under linde, under leohtum scylde...

"Stavo sotto uno scudo, sotto un leggero scudo...".

⁹⁵ Sempre, però, in relazione al con-testo e al co-testo.

⁹⁶ SEARLE, J.R., *Per una tassonomia degli atti illocutori*, cit., p. 185.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁹⁸ Per tale nozione cfr. *Ibid.*, p. 170s.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 187.

cerca di uniformare il mondo alle parole (il che risulta coerente con l'uso magico del linguaggio il cui fine principale è quello di ottenere una trasformazione dello stato di cose). L'isomorfismo tra parola e realtà, ossia il principio su cui si fonda la *semiotic fallacy* tipica del segno magico (cfr. 1.3.3), si riflette anche nel tipo di atti linguistici eseguiti dal performer. In particolare, esso è riscontrabile a livello della direzione del vettore d'adattamento tra parola e mondo, orientato o nei due sensi (atti dichiarativi), o dal mondo alle parole (atti direttivi e commissivi). Gli atti direttivi si realizzano in forma di ordini¹⁰⁰, veicolando così il massimo grado di intensità con cui lo scopo illocutivo è presentato.

5) Si noti che tutti i livelli magici presentati al punto 4 sono basati sul principio di equivalenza/identità tra mondo significato e parola, come evidenziato nel paragrafo 1.3.3. A proposito di elementi testuali quali la ricorrenza (anche parziale), il parallelismo e la parafrasi [nel senso di *variatio*, n.d.a.], Beaugrande e Dressler commentano: "In genere queste tecniche sono impiegate per sottolineare un'affinità tra elementi o configurazioni di contenuto nell'ambito del testo se non addirittura, come nella maggior parte dei casi, un'EQUIVALENZA. Da ciò risulta che queste tecniche sono usate soprattutto in situazioni in cui la STABILITÀ e l'ESATEZZA possono avere conseguenze pratiche notevoli [...]"¹⁰¹.

6) Gli elementi cristiani individuabili in testi classificabili all'interno di questo primo gruppo, quando presenti, risultano esterni (es. *Wid cyrnel*) o aggiunti (es. *Wid færstice*¹⁰²) alla struttura dell'*incantatio* (→ primo livello di penetrazione).

7) Come osservato nel corso del commento dei singoli testi, è importante tenere distinte le "tecniche" semiotiche magiche attivate nelle formule dalla loro effettiva espressione formale: l'antichità della tecnica non implica necessariamente l'antichità del testo, perlomeno nella forma in cui ci è pervenuto.

Nel capitolo successivo si prenderanno in considerazione testi in cui il cristianesimo agisce ad un livello più profondo e si analizzeranno le conseguenze di tale penetrazione dal punto di vista della struttura semantico-pragmatica.

¹⁰⁰ In contesto magico, l'ordine ha un potere diretto di trasformazione del reale (in virtù del principio di equivalenza/identità).

¹⁰¹ de BEAUGRANDE, R.-A., DRESSLER, W.U., *Introduzione alla linguistica testuale*, trad. it., cit., p. 89.

¹⁰² L'unico riferimento suscettibile di una interpretazione in chiave cristiana si ritrova al v. 28 (cfr. anche Appendice I):

Hal vestu, helpe ðin drihten!

"Che tu sia sano, che il Signore ti aiuti!"

Nella parte restante del testo si riscontra un uso magico del linguaggio; la parola, cioè, è in grado di agire direttamente sulla realtà.

CAPITOLO 3

LA PAROLA MAGICA TRA PAGANESIMO E CRISTIANESIMO

Se cristena mann ðe on ænigre þissere gelicnysse bið gebrocod, and he ðonne his hælðe secan wyle æt unalyfedum tilungum, oððe æt wyrigedum galdrum, oþþe æt ænigum wiccecræfte, ðonne bið he ðam hæðenum mannum gelic. þe ðam deofolgyldre geoffrodon for heora lichaman hælðe, and swa heora sawla amyrdon. Se ðe geuntrumod beo, bidde his hæle æt his Drihtne, and gedylðlice þa swingla forbere; loc hu lange se soða læce hit foresceawige, and ne beceapige na durh ænigne deofles cræft mid his sawle ðæs licha-man gesundfulnysse; [...]. Ne sceal nan man mid galdre wyrte besingan, ac mid Godes wordum hi gebletsian, and swa ðicgan.

[Ælfric, *Sermones Catholici, Passio Sancti Bartholomei Apostoli*, tratto da: THORPE, B., *The Homilies of the Anglo-Saxon Church. The First Part Containing the Sermones Chatholici, or Homilies of Ælfric*, London, 1844-46, pp. 474 e 476]

“The Christian man, who in any of this like is afflicted, and he then will seek his health at unallowed practices, or at accursed enchantments, or at any witchcraft, then will he be like those heathen men, who offered to an idol for their bodies' health, and so destroyed their souls. Let him who is sick pray for his health to his Lord, and patiently endure the stripes; let him behold how long the true Leech provides, and buy not, through any devil's craft, with his soul, his body's health; [...]. No man shall enchant a herb with magic, but with God's words shall bless it, and so eat it”.

[*Ibid.*, pp. 475 e 477]

3.1 Alcune premesse

L'introduzione del Cristianesimo nel mondo anglosassone implica la diffusione non soltanto di nuovi dogmi religiosi, ma anche di un patrimonio culturale estraneo alla tradizione pagana. Fenomeni quali la fioritura delle scuole monastiche finalizzate alla formazione di un clero autoctono in grado, perlomeno, di leggere la Bibbia e di officiare il culto in latino, nonostante siano di fondamentale importanza per la storia culturale dell'Inghilterra anglosassone, in quanto rappresentano il primo passo verso l'acquisizione di una coscienza letteraria che permetterà la precoce elaborazione di modelli autonomi, riguardano però solo uno strato sociale ben definito (quello religioso) detentore di un monopolio culturale elitario. Ciò che interessa ai fini del nostro discorso, invece, sono soprattutto quelle trasformazioni che il Cristianesimo porta con sé a livello di approccio nei confronti della realtà fisica, psicologica, individuale, cosmica e che finiscono per influenzare, anche se in diversa misura, una più grande varietà di strati sociali.

In che modo l'etica cristiana agisce sulla percezione del mondo?

Si assiste, in primo luogo, ad un cambiamento del concetto di "tempo". Al tempo circolare, ripiegato su se stesso del paganesimo, si affianca un modello di tempo lineare in conformità con la parabola storico-cosmica delineata nella Bibbia: dalla Creazione all'Apocalisse. Tra le altre cose, l'*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* di Beda (terminata nel 731) rivela la sua modernità in quanto i fatti descritti vengono datati in progressione lineare con riferimento sistematico alla nascita di Cristo¹.

Un altro ambito in cui il Cristianesimo produce un notevole cambiamento nei confronti della percezione della realtà è quello psicologico individuale. L'etica cristiana fa continuo riferimento ai limiti dell'uomo peccatore in rapporto alla onnipotenza divina. Solo Dio e la sua "schiera" celeste possono influire sulla realtà; l'uomo è fondamentalmente impotente di fronte al creato, in quanto quest'ultimo è opera divina.

Ciò non significa che la visione del mondo cristiana sostituisca totalmente quella pagana²; in realtà i due atteggiamenti coesistono ed interagiscono in diversa misura (anche a seconda degli strati sociali) dando luogo a quel sincretismo culturale tipico sia della società che della produzione letteraria antico inglese³. Interessante sarà vedere se e

¹ Cfr., ad es., HUTTER BLAIR, P., *The World of Bede*, London, 1970. Per una discussione più generale sulle scuole nell'occidente (alto-)medievale, vd. RICHE, P., *Education and Culture in the Barbarian West, Sixth through Eighth Centuries*, trad. ingl., Columbia/SC, 1976.

² "Paganism in England, as opposed to English paganism, did not die out so easily. [...] A scattering of Northumbrian place-names and picture stones, together with some dismissive references in Ælfric's tenth-century treatise *De falsis deis* to the cult of Odin, Thor and "the shameless goddess" Frigg [...] confirm that the Vikings imported their mythology to England [...] The early eleventh-century laws of Cnut speak out strongly against heathenism as the practice of witchcraft, divination or idolatry". (NILES, J.D., *Pagan Survival and Popular Belief*, in GODDEN, M., LAPIDGE, M. (a cura di), *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge, 1991, pp. 126-141, a p. 127).

³ La possibilità di coesistenza in forma di simbiosi è riconducibile anche al modo pacifico con cui il cristianesimo venne introdotto nell'isola britannica. Si pensi, ad esempio, alla famosa lettera inviata nel 601 da Papa Gregorio all'abate Mellito (*Historia Ecclesiastica*, I, 30), contenente l'esortazione a non distruggere i templi pagani, ma a trasformarli in chiese cristiane, perché le persone "ad loca quae consuevit, familiaris concurrant!". (COLGRAVE, B., MYNORS, R.A.B. (a cura di), *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford, 1969).

inche modo gli elementi della "nuova" concezione del mondo si riflettano in testi quali gli Incantesimi, ponendo particolare attenzione alle trasformazioni che si verificano nell'uso della parola magica come portato dell'"atteggiamento cristiano" nei confronti della realtà.

3.2 Magia e Religione nelle loro realizzazioni testuali

3.2.1 Incantesimo e Preghiera: uso magico vs. uso religioso del linguaggio

Nel capitolo precedente abbiamo focalizzato l'attenzione su testi magico-pagani definiti come incantesimi in base a determinate caratteristiche semantico-pragmatiche; il "genere" Incantesimo si è rivelato solidale con un uso magico del linguaggio, che implica una diretta trasformazione del referente in ragione del principio di isomorfismo tra segno e realtà significata. Affrontare il problema della penetrazione del cristianesimo nel mondo anglosassone comporta, dal punto di vista linguistico-testuale, lo spostamento dell'attenzione sull'uso religioso del linguaggio e sui tipi di testi in cui esso si struttura. Prendiamo in considerazione il "genere" religioso⁴ per eccellenza: la Preghiera. Gli studi tipologici riguardanti la Preghiera (facenti capo soprattutto a C. Ferguson⁵) e la loro applicazione a testi antichi pre-cristiani⁶ hanno portato a presupporre la presenza di tre elementi base caratterizzanti, fin dalle origini, la struttura di tale "genere" testuale:

- 1) Invocazione,
- 2) Base,
- 3) Richiesta⁷.

La preghiera ittita di Mursilis II (ca. 1339-1306 a.C.), ad esempio, rispecchia tale tripartizione:

⁴ Ribadiamo che il termine 'religioso' può essere applicato ad un contenuto sia pagano che cristiano: come verrà precisato in seguito, il criterio distintivo all'interno dell'opposizione magico ~ religioso

è essenzialmente di natura pragmatica, riguarda cioè l'uso del linguaggio in rapporto ad un determinato framework comunicativo.

⁵ FERGUSON, C., *The Collect as a Form of Discourse*, in SAMARIN, W.J. (a cura di), *Language in Religious Practice*, Rowley/Mass., 1976, pp. 101-109.

⁶ Per quanto concerne testi di preghiere appartenenti alla tradizione pre-cristiana occidentale (esempi tratti da: ittito, greco e latino) si veda: JUSTUS, C.F., *Dislocated Imperatives in the Indo-European Prayer*, "Word" 44 (1993), pp. 273-294.

⁷ "Earlier studies of prayer have argued that its minimal elements are an Invocation, a (prayer) Basis, and the Petition [...] or Request." *Ibid.*, p. 276. (L'ordine degli elementi base può variare: "While the usual order of minimal prayer constituents is Invocation, Basis, Request (IBR), there are two systematically variant dislocations of the Request constituent [...]: IRB, RIB". *Ibid.*, p. 286).

^d UTU ^{uru} Arinna	GAŠAN=	JA	INVOCATION
<i>solar-deity (of) A.</i>	<i>lady-</i>	<i>my</i>	
arahzenas= wa= mu= za	KUR.KUR		DUMU-lan
<i>neighbor- ptc- me- ptc lands</i>		^{lu} KÚR kuies	<i>child-acc</i>
halzessir...		<i>enemy wh-nom-pl</i>	BASIS
<i>call-3p</i>			
nu= wa tuel ŠA ^d UTU ^{uru} Arinna	GAŠAN= JA ZAG ^{hi.a}	danna	
<i>ptc-ptc you-gen of Solar-deity A.</i>	<i>lady-my borders</i>	<i>take-inf</i>	
sanhiskiwan dair...			
<i>try-supine set-3p</i>			
nu= wa= mu= kan unī rahzenas	KUR.KUR ^{lu} KÚR piran kuenni	REQUEST	
<i>ptc-ptc-me-ptc those neighbor lands</i>	<i>enemy before smite-2s-imper⁸</i>		

È tuttavia possibile ritrovare una struttura simile in testi la cui classificazione all'interno del "genere" Preghiera appare inaccettabile. A questo proposito, si prenda in considerazione il seguente testo vedico riportato, in traduzione inglese, da Grendon:

"O fever,	INVOCAZIONE
together with thy brother, the <i>batása</i> , and thy sister,	
the cough, together with thy cousin, the scab,	BASI
go to yon foreign people" ⁹ .	RICHIESTA

Pur essendo analizzabile in termini di INVOCAZIONE, BASE/I e RICHIESTA, la formula riflette un uso magico del linguaggio ed è chiaramente un incantesimo. Ancora una volta il limite di un'analisi esclusivamente tipologico-strutturale consiste nel fatto che essa non riesce a rendere conto dell'effettivo uso linguistico, criterio "naturale" in base al quale prendono forma i vari "generi" testuali¹⁰. L'invocazione della divinità nel testo ittita ha un valore diverso rispetto all'invocazione della febbre che ritroviamo nel testo vedico: nel primo caso si tratta di una RICHIESTA DI INTERCESSIONE indirizzata ad un essere superiore, nel secondo di una MINACCIA rivolta ad un'entità su cui il "mago" esercita il proprio potere. A parità di struttura tipologica ciò che ci permette di classificare i due testi come appartenenti a due "generi" differenti è la diversa natura dei tratti semantico-pragmatici in essi codificati, riconducibili, in ultima analisi, ad un diverso framework comunicativo che agisce come selezionatore di atti linguistici (richiesta devota o minaccia rispettivamente).

⁸ "O Sungoddess of Arinna, my lady, the neighboring enemy lands which called me child [...] now try to take your borders, O Sungoddess of Arinna, my lady, [...] (so) smite those enemy lands before me." *Ibid.*, p. 279.

⁹ GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 116.

¹⁰ "È probabile che i tipi di testi si raggruppino in un numero limitato di classi: queste classi andrebbero definite in base ai loro rapporti con la situazione pragmatica e all'eventuale regolazione di tali rapporti ad opera di convenzioni generalmente accettate." (SEGRE, C., *Semiotica filologica*, cit., p. 34).

Sarà interessante, quindi, soffermarsi brevemente sulle trasformazioni che riguardano la situazione di discorso e il rapporto tra i partecipanti in una cornice comunicativa non più esclusivamente magico-pagana (come quella codificata negli incantesimi già analizzati), ma mista, contenente cioè anche tratti religioso-cristiani.

3.2.2 La (macro)struttura pragmatica dell'Incantesimo tra paganesimo e cristianesimo: riflessioni e problemi

Si prenda in considerazione lo schema associato alla (macro)struttura pragmatica dell'Incantesimo:

$$[F(p)] \subseteq sM^{11}$$

Quando al sistema magico si affianca il sistema religioso-cristiano (sRC) è lecito aspettarsi dei mutamenti anche a livello della struttura $[F(p)]$, in quanto ogni evento comunicativo è associato ad una cornice interpretativa. Tali mutamenti interessano non solo il contenuto proposizionale (p), ma anche la forza illocutiva (F) con cui tale contenuto viene veicolato. Si considerino, ad esempio, due famosi testi appartenenti alla tradizione antico alto-tedesca: il *Secondo incantesimo di Merseburgo* e l'*Incantesimo di Treviri*. Il confronto tra tali formule risulta di particolare interesse poiché esse presentano la stessa situazione narrativa calata in due "cornici" differenti, magico-pagana e religioso-cristiana rispettivamente.

A) SECONDO INCANTESIMO DI MERSEBURGO

"Phol e Wōdan andavano nel bosco. / Allora il cavallo del Signore si slogò il piede. / Allora fece su di lui l'incantesimo Sinthgunt, Sunna sua sorella: / allora fece su di lui l'incantesimo Frija, Volla sua sorella; / allora fece su di lui l'incantesimo Wōdan, così come egli ben sapeva; / sia distorsione d'osso, sia rottura di sangue / sia distorsione di membra: / osso a osso, sangue a sangue, / membro a membro, così siano saldati."¹²

B) INCANTESIMO DI TREVIRI

"Cristo e Santo Stefano giunsero alla città di Salonio; allora il cavallo di Santo Stefano si ammalò. Come Cristo guarì al cavallo di Santo Stefano la lombaggine, così possa io guarirla a questo cavallo con l'aiuto di Cristo. *Pater Noster*. O Cristo, permettimi di guarire con la tua misericordia a questo cavallo la lombaggine, ossia spurihalz, come tu la guaristi al cavallo di Santo Stefano alla città di Salonio. Amen."¹³

Ciò che differenzia il secondo testo dal primo non è solamente il riferimento a figure della religione cristiana, ma anche il modo in cui il contenuto proposizionale viene trasmesso. Nella prima formula gli enunciati dichiarativi hanno forza di *declarations*¹⁴ ed i comandi, in piena

¹¹ Cfr. 1.4.

¹² Traduzione tratta da: SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 43.

¹³ Traduzione tratta da: RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, cit., p. 194 (nota 17).

¹⁴ Vd. p. 48.

coerenza con l'uso magico del linguaggio, agiscono direttamente sulla realtà ponendo in atto un nuovo stato di cose tramite l'attivazione del processo magico di trasformazione del referente (A. "[...] osso a osso, sangue a sangue, membro a membro, così siano saldati."); nella seconda formula non solo l'invocazione della divinità (B. "O Cristo, permettimi tu [...]") sostituisce l'ordine diretto, ma anche M subisce un cambiamento: la sua efficacia non è più garantita dalla forza attualizzante/ritualizzante della parola, bensì dal riferimento alla onnipotenza divina. Il diverso atteggiamento appare codificato anche a livello del tipo di atti linguistici che compaiono in M. Afferma Ramat: "È il passaggio da M pagano ad M cristiano che comporta l'affermazione di verità [corsivo mio]. Di sottolineare la verità di M non c'era bisogno, né essa si poneva come problema quando la crisi religiosa era ancora di là da venire: Phol e Wodan non erano ancora stati messi in dubbio dal nuovo Verbo e non si sentiva certo la necessità di difenderli dagli dei falsi e bugiardi, come poi dovrà fare il cristianesimo"¹⁵. In effetti gli atti illocutivi eseguiti dal performer durante la recitazione di M "cristiano" (cfr. B), oltre ad avere la funzione di rappresentare un determinato fatto piuttosto che provocare cambiamenti immediati nello stato di cose, impegnano il parlante (al massimo grado) nei confronti della verità della proposizione espressa. Seguendo la tassonomia degli atti illocutivi proposta da Searle, si dirà che lo stato psicologico espresso in tali atti è la *credenza* e che il vettore d'adattamento è orientato dalle parole al mondo¹⁶: le parole, cioè, si conformano ai fatti (veri) che tramite esse vengono descritti. In ultima analisi, mi sembra che tali atti possano essere classificati come "rappresentativi"¹⁷, poiché in essi è la parola ad adattarsi alla realtà e non viceversa, assistiamo ad un progressivo allontanamento dal polo [+ magico]. La parte veramente attiva della formula è costituita dall'invocazione a Cristo affinché manifesti nuovamente la propria potenza; solo la divinità può (ri)creare il reale (B. "O Cristo, permetti di guarire con la tua misericordia a questo cavallo la lombaggine [...]").

Riassumendo quanto fin qui osservato, si affermerà che:

a) sia per quanto concerne l'atteggiamento nei confronti della realtà, sia per quanto concerne lo *status* del performer¹⁸ è possibile individuare un profondo cambiamento in seguito alla diffusione del sistema di valori religioso-cristiano;

b) la codificazione linguistica di tale cambiamento interessa sia il livello pragmatico (cioè la caratterizzazione comunicativa di un certo contenuto proposizionale), sia quello semantico (asserzione della verità, al massimo grado, del contenuto proposizionale di M cristiano¹⁹).

La percezione di un "prima" e un "dopo" rispetto a determinati avvenimenti cui viene attribuito un valore di verità e l'impotenza dell'uomo nei confronti del creato si traducono, quindi,

¹⁵ RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, cit., p. 190s.

¹⁶ SEARLE, J., *Per una tassonomia degli atti illocutori*, cit., p. 172.

¹⁷ *Ibid.*, p. 180.

¹⁸ Secondo l'etica cristiana la possibilità di azione umana nei confronti del creato è limitata. Solo Dio è creatore, l'uomo è creatura. Cfr. anche 5.4.1.

¹⁹ Tale osservazione è fondamentale per comprendere la differenza tra Incantesimo (= trasformazione diretta del reale) e Preghiera (= professione di fede, in base alla quale si cerca di ottenere l'intercessione divina).

in un diverso uso (meno magico) della parola in cui il principio di equivalenza/identità diventa sempre meno produttivo. Ad esso si sostituisce la consapevolezza che la vera potenza risiede non nella parola in sé e per sé, bensì nella divinità. L'importanza sempre maggiore assunta dalla verità del narrato e dalla professione di fede da parte del *performer* testimoniano il cambiamento di prospettiva. L'affermazione secondo cui "il passato mitico nelle benedizioni cristiane [...] mantiene la funzione che gli è stata scoperta nelle formule pagane, di fondazione ed archetipo del presente"²⁰ va intesa, quindi, in senso relativo. In realtà, come visto in precedenza, le molteplici modificazioni che intervengono a livello semantico-pragmatico rappresentano importanti momenti di avvicinamento alla Preghiera (cristiana), intesa come professione di fede e richiesta di protezione da parte della divinità. Naturalmente, nei testi qui presi in esame, la sostituzione di SMS con SRC non è né immediata, né completa. Proprio a causa della presenza di un sistema di riferimento misto (SMS ∪ SRC)²¹, le forme che sia il contenuto proposizionale, sia la forza illocutiva degli atti eseguiti possono assumere, sono molteplici. In molti testi vengono conservati enunciati imperativi che hanno forza di vero e proprio comando ed enunciati dichiarativi che hanno forza di *declarations*; la differenza rispetto alle formule che presentano un sistema di riferimento univoco (SMS) sta nel fatto che tali atti, perentori, vengono ricondotti a personaggi cristiani. Se si confronta, ad esempio, *Wið ymbe*²² con il *Lorscher Bienensegen*²³ antico alto-tedesco, è evidente che nel secondo testo gli ordini diretti allo sciame sono impartiti nel nome del Signore (vv. 1-2: "Ora vola, mio sciame, qui / nella pace del Signore sotto la protezione di Dio [...]") oppure sono attribuiti ad una divinità (v. 6: "Posati, posati, ape: ti ordinò S. Maria"). È ragionevole supporre che la forza illocutiva veicolata dagli ordini sia avvertita come inadeguata per poter essere attribuita esclusivamente al *performer*.

Concludendo: l'affinità formale tra "scongiuri di origine pagana e benedizioni di ambiente cristiano" non è sinonimo di "affinità concettuale"²⁴. Mentre, infatti, il principio organizzatore di M pagano è quello di equivalenza/identità²⁵, il principio organizzatore di

²⁰ DOLFINI, G., *Sulle formule magiche e le benedizioni nella tradizione germanica*, cit., p. 658.

²¹ ∪ = unito a

²² Per il testo si veda 2.2.

²³ *Lorscher Bienensegen*

*Krist, imbi ist hūze! nū stiu du, vihu minaz, hera
fridu frōno in godes munt heim zi comonne gisunt.
sizi, sizi, bina: inbōt dir sancte Marja.
hurolob ni habe dū: zi holce ni stūc dū,
noh dū mir nindrimēs, noh dū mir nintuuuimēst.
sizi vilu stillo, uurki godes uuillon.*

Trad.: "Cristo, lo sciame è fuori! Ora vola, mio sciame, qui nella pace del Signore sotto la protezione di Dio, per tornare a casa sano e salvo. Posati, posati, ape: ti ordinò S. Maria. Non disperderti, non volare nel bosco, non sfuggirmi e non allontanarti da me. Posati tranquilla, fai la volontà di Dio".

(Testo e trad. tratti da: SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 51).

²⁴ "Il fatto che scongiuri d'origine pagana e benedizioni di ambiente cristiano si uniscano nel nostro interesse è certamente dovuto alla loro affinità formale e concettuale sul piano della struttura e della lingua." (DOLFINI, G., *Sulle formule magiche e le benedizioni nella tradizione germanica*, cit., p. 634).

²⁵ Cfr. 1.3.3. Si noti, inoltre, che il mito primitivo è sovratemporale; quando esso prende forma nel testo (processo di attualizzazione/ritualizzazione) è eterno presente.

M cristiano consiste nello stabilire una priorità temporale per affermare la priorità della potenza divina²⁶. Tale affermazione sembra essere confermata, *inter alia*, dal fatto che la lessicalizzazione della relazione temporale (*come...così*) è tratto tipico, anche se non sempre presente, delle formule cristiane e/o cristianizzate. Confrontando nuovamente i due testi riportati all'inizio del paragrafo, si noti come nel *Secondo incantesimo di Merseburgo* il legame "analogico" (in realtà di equivalenza/identità) sia sottinteso; nell' *Incantesimo di Treviri*, invece, esso appare nella struttura di superficie (*come...così*). Lo schema strutturale (M et C) è sentito ancora come produttivo perché adattabile all'esigenza cristiana di affermare la priorità della potenza divina come:

- priorità di tempo;
- priorità di azione (situazione narrativa);
- priorità di parola.

Ma solo tale schema risulta essere produttivo?

Nei successivi paragrafi si cercherà di rispondere a tale interrogativo prendendo in considerazione esempi specifici.

3.3 Wið ceapes lyre

- 1 þonne þe mon ærest secge þæt þin ceap sy losod, þonne
cweð þu ærest, ær þu elles hwæt cwepe:
Bæðleem hatte seo buruh þe Crist on acænneð wæs,
seo is gemærsod geond ealne middangeard;
- 5 swa þyos dæd for monnum mære gewurpe
þurh þa haligan Cristes rode! Amen. Gebide þe þonne
þriwa east and cweþ þonne þriwa: Crux Christi ab oriente
reducað. Gebide þe þonne þriwa west and cweð þonne
þriwa: Crux Christi ab occidente reducat. Gebide þe
- 10 þonne þriwa suð and cweþ þriwa: Crux Christi ab austro
reducat. Gebide þonne þriwa norð and cweð þriwa: Crux
Christi ab aquilone reducað, crux Christi abscondita est
et inuenta est. Iudeas Crist ahengon, dydon dæda þa
wyrrestan, hælon þæt hy forhelan ne mihtan. Swa þeos

²⁶ È possibile parlare di priorità temporale solo quando si ha una nozione lineare di tempo: passato → presente → futuro.

15 *dæd nænige þinga forholen ne wyrþe þurh þa haligan
Cristes rode. Amen*²⁷.

[London, British Library, Harley 585, ff.180^v-181^r]²⁸

Il testo qui riportato costituisce un esempio interessante delle trasformazioni che intercorrono a vari livelli linguistico-testuali in virtù della penetrazione di elementi cristiani. L'uso del linguaggio, cioè, rivela la presenza di una cornice di riferimento mista (SM₀RC) in cui aspetti più conservativi, riconducibili ad un *framework* magico-pagano, coesistono in forma di vera e propria simbiosi con i tratti innovativi attivati dal *framework* religioso-cristiano.

Dal punto di vista lessicale, la presenza di termini dal significato specificamente magico è indizio della potenza che la parola, almeno parzialmente, ancora conserva. L'opposizione *secge-cweð* (r.1) è estremamente indicativa in questo senso. Il primo verbo, dal significato generico, è utilizzato per indicare un'azione a cui non viene attribuita una valenza magica, in quanto prevale l'aspetto descrittivo del linguaggio (v. 1: *þonne þe mon ærest secge þæt þin ceap sy losod* [...]). Al contrario, il verbo *cweðan* (an. *kveþa*, aat. *quedan*) è caratterizzato da una specifica connotazione magica, propriamente quella di "pronunciare un incantesimo", "conoscere le parole magiche" (uso EMOTIVO del linguaggio). Come afferma G. Dolfini: "cweðan nel contesto magico è azione principe, determinante, definitiva. In questo ambito semantico il verbo è termine tecnico"²⁹. Anche il superlativo irregolare *wyrrestan* ("le (azioni) più blasfeme") è legato alla potenza della parola come vero e proprio atto linguistico. Il grado positivo dell'aggettivo è infatti *yfel* (got. *ubils*, an. *illr*, aat. *ubil*) riconducibile, con tutta probabilità, ad una radice *ie*. UP- con il significato originario di (parola) "fuori di misura"³⁰.

²⁷ Testo anglosassone tratto da DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. 123. Trad.: "Non appena qualcuno dice che i tuoi beni sono persi, allora devi dire ciò in primo luogo, prima che tu dica qualsiasi altra cosa:

Betlemme è il nome della località dove Cristo fu generato,
essa è ben conosciuta in tutto il mondo;
così sia manifesta agli uomini questa azione

per la santa croce di Cristo! Amen. Prega poi tre volte verso est e di tre volte: *Crux Christi ab oriente reducað*. Prega poi tre volte verso ovest e di tre volte: *Crux Christi ab occidente reducat*. Prega poi tre volte verso sud e di tre volte: *Crux Christi ab austro reducat*. Prega poi tre volte verso nord e di tre volte: *Crux Christi ab aquilone reducað*, *crux Christi abscondita est et inuenta est*. Gli Ebrei crocefissero Cristo, fecero cose le più blasfeme, celarono ciò che non potevano tenere nascosto. Così questa azione non sia in alcun modo celata per la santa croce di Cristo. Amen."

²⁸ Per le affinità contenutistiche e/o formali con altri tre testi "magici" anglosassoni (in particolare: Cambridge, C.C.C. 190, f. 130; Rochester Cathedral, Textus Roffensis, f. 95; Cambridge, C.C.C. 41, f. 206) si vedano: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., pp. 203-216; McBRIDE, J.M. Jr., *Charms to Recover Stolen Cattle*, "Modern Language Notes" XXI (1906), pp. 180-183; ID., *Charms for Thieves*, "Modern Language Notes" XXII (1907), pp. 168-170.

²⁹ DOLFINI, G., *Sulle formule magiche e le benedizioni nella tradizione germanica*, cit., p. 637. Si confronti, a questo proposito, anche la formula antico alto-tedesca *Ad signandum domum contra diabolum*, v. 2:

Taz tu neuueist noch nechast cheden chnospinci [grassetto mio].

"Che tu non sappia dire né possa pronunciare *chnospinci*".

(SAIBENE, M. G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 27).

³⁰ SCARDIGLI, P., GERVASI, T., *Avviamento all'etimologia inglese e tedesca*, Firenze, 1978 (rist. 1980), p. 150.

In ambito cristiano, tale termine assume un'accezione più specifica: la parola/azione fuori misura è parola/azione malvagia e blasfema (quindi: peccaminosa) perché solo Dio è *Verbum*. Non a caso il verbo debole *yfelsian* ha il significato di (to) *blaspheme*³¹ e nei seguenti calchi dal latino vi è un forte richiamo alla parola come azione (malvagia):

- *yfel-dæde* (agg.) : *maleficus*, "with special reference to magical practices"³²;
- *yfel-weorc* (sost.) : *malificium*³³;
- *yfel-cweþan* (vb.) : *maledicere*³⁴.

Nel nostro testo le azioni "pessime" di cui sono accusati gli Ebrei sono anche le azioni più blasfeme, calunniose ed ingiuriose (si noti che in tutti questi termini è presente il riferimento alla parola come azione), perché poste in atto contro il *Verbum*.

L'uso magico del linguaggio non è circoscritto al lessico, ma si estende anche a livello della struttura sintattica. Il parallelismo, la ripetizione dello stesso schema sintattico con funzione di creare il ritmo e di elevare il tono sono riconducibili al principio di equivalenza/identità alla base della poetica della magia. Nonostante il contenuto religioso-cristiano, nel testo "riaffiorano" pratiche magiche che si riflettono nella struttura stilistico-formale. Il cerimoniale stesso, che prevede la recitazione della stessa formula (per tre volte) in direzione dei quattro punti cardinali, si inserisce nel contesto tipicamente pagano dei riti agresti riscontrabile anche in altri testi appartenenti sia al mondo antico inglese, sia ad altre tradizioni culturali. Si prendano in considerazione, ad esempio, l'*Ecerbot*³⁵ anglosassone ed una formula olandese (area fiamminga) risalente al XIV sec.

Il primo testo fa riferimento alle fasi di un complesso rituale per la benedizione dei campi, probabilmente celebrato in occasione dell'aratura, al fine di migliorare la fertilità del suolo. L'elemento "spazio-temporale" risulta di fondamentale importanza, come si può inferire da alcuni passi del testo: prima del sorgere del sole si devono asportare quattro zolle dalle quattro parti del campo (*seower tyrf on seower healfe þæs landes*, v. 4), il performer deve rivolgersi ad est (*Eastweard ic stande*, v. 30), seguire il corso del sole e pronunciare delle formule steso sul terreno (*wende þe þonne III sunganges, astrece þonne on andlang and arim þær letanias*, vv. 43-45). L'importanza attribuita all'elemento spaziale proietta il rituale in una dimensione cosmica e cosmopoietica interpretabile, alla luce di una lettura in chiave cristiana, come manifestazione della onnipotenza divina.

La formula olandese, finalizzata al ritrovamento di oggetti smarriti o rubati, prevede che il performer si stenda sul terreno aprendo le braccia a forma di croce e pronunciando le seguenti parole: *Cruus Christi, van orienten moet weder bringhen den dief met desen verloren dinghen. N. (en zoo nog driemalen herhaald voor het zuiden, het westen en het noorden)*.³⁶ [Segue poi l'ordine rivolto alla terra di restituire l'oggetto, così come ha restituito la Croce di Cristo per

³¹ BOSWORTH, J., TOLLER, T.N., *An Anglo-Saxon Dictionary*, cit., p. 1293.

³² *Ibid.*, p. 1292.

³³ *Ibid.*, p. 1293.

³⁴ *Ibid.*, p. 1292.

³⁵ Cfr. Appendice I.

³⁶ Trad.: "La croce di Cristo ha il potere di riportare il ladro con questi oggetti rubati [N. = nome] indietro dall'oriente. (Ripetere ancora tre volte l'azione per il sud, l'ovest ed il nord)." Testo olandese tratto da: VERDAM, J., *Over bezweringsformulieren*, "Handelingen en Mededeelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden", 1900-1901, parte II, pp. 3-62, a p. 40.

mano della madre di Costantino, S. Elena, n.d.a.]

Pronunciare il nome dei quattro punti cardinali è tecnica "iconica" che permette di attivare il processo di ordinamento del $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ in $\kappa\acute{\omicron}\varsigma\mu\omicron\varsigma$ e di esercitare un controllo sull'intero universo ricondotto a dimensioni spaziali circoscritte e circoscrivibili (Est, Ovest, Sud, Nord)³⁷. È noto che la visione del cosmo come insieme "ordinato e conchiuso" di elementi risulta ampiamente diffusa nella cultura anglosassone medievale, assumendo una valenza sempre più articolata a contatto con il pensiero classico e la tradizione cristiana. In particolare, il rapporto tra macro- e micro-cosmo si struttura in modo sempre più dialettico, in virtù del confluire di istanze di vario tipo e di diversa provenienza "culturale", quali, ad es., reminiscenze di antichi rituali pagani, legati al ciclo della natura (cfr. riti della fertilità), aspetti del pensiero filosofico classico e tratti della tradizione cristiana, per cui l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio. Il fiorire degli studi "cosmogonici", da Beda (inizio VIII sec.) fino a Byrthferth di Ramsey (fine X sec.), dimostra un continuo interesse per la "razionalizzazione" del rapporto tra micro- e macro-cosmo; interesse che, in quanto espressione di un'esigenza "primitiva" di ordine, trascende la visione cristiana del mondo, nonostante in essa cerchi la giustificazione ultima ("Byrthferth reveals the existence in England in the dark age of some remnant of the ancient Stoic belief in the interrelation of external and internal world, "macrocosm" and "microcosm", and displays certain characteristic developments of it"³⁸; cfr. FIG. 1).

Tenendo presente tale sincretismo culturale e ritornando alla formula da esaminare, si noterà che, a causa della presenza di un sistema di riferimento misto (SMOSRC), il linguaggio magico non esaurisce gli usi linguistici attivati nel testo. L'uso religioso del linguaggio³⁹ si manifesta soprattutto a livello della dimensione pragmatica, selezionando i tipi di atti linguistici prodotti. Gli enunciati dichiarativi, ad esempio, hanno valore descrittivo (atti rappresentativi) ed i comandi, che vengono impartiti nel nome della "santa croce di Cristo", assumono connotazione di supplica o di preghiera (r. 6: *swa þyos dæd for monnum mære gewurþe, / þurh þa haligan Cristes rode*, rr. 14-16: *swa þeos dæd nænige þinga ferholen ne wurþe, þurh þa haligan Cristes rode*). Se confrontiamo il testo con un incantesimo zulu riportato in traduzione inglese da Storms, la differenza nella (micro)struttura pragmatica⁴⁰ è evidente:

³⁷ Il segno del cerchio ha un significato analogo nel pensiero magico. A questo proposito si veda: *Wid wæterælfadde*, v. 1:

Ic benne awrat betest beadowræda

"Io ho circondato le ferite con le migliori bende di guerra [= efficaci contro il male, protettive, n.d.a.]".

Sigaldor, v. 1:

Ic me on þisse girde beluce...

"Io traccio un cerchio intorno a me con questo bastone".

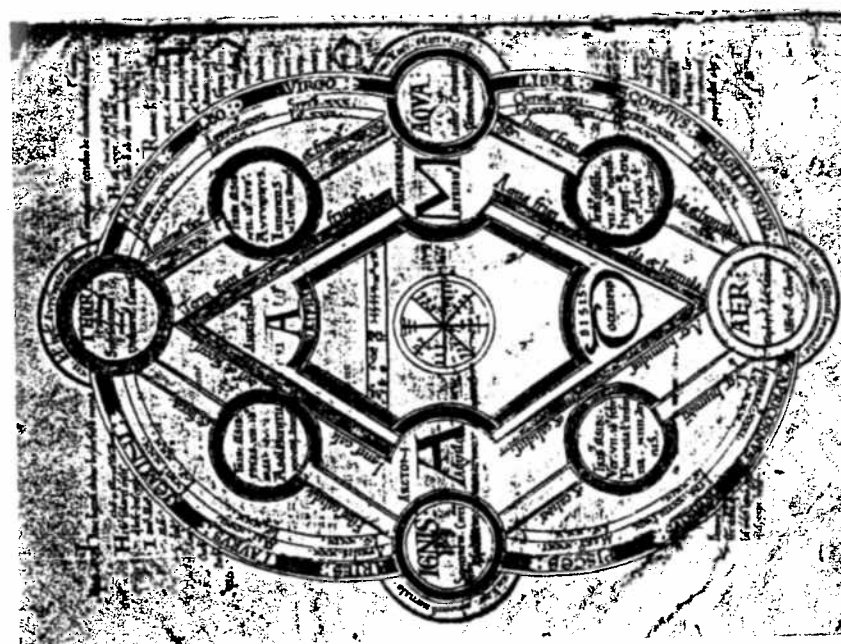
Cfr. anche:

"A circle has no beginning and no end. Anything enclosed within its boundaries is shut off from the rest of the world. What lies within a circle cannot get out, nor can it be reached from the outside [...]". (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 86).

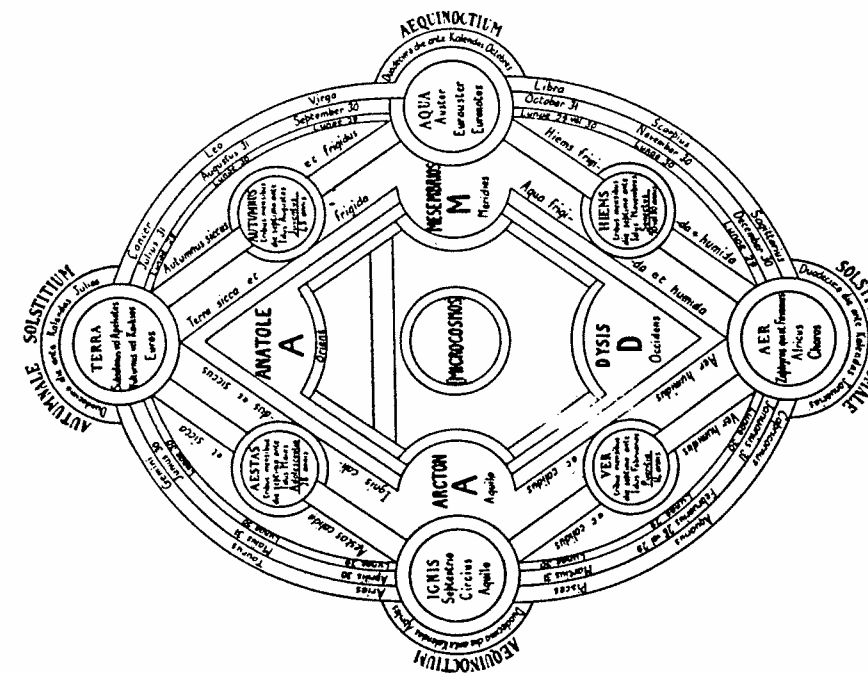
³⁸ GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, cit., p. 39.

³⁹ Cfr. 3.2.1.

⁴⁰ Per '(micro)struttura' pragmatica si intendono qui i tipi di atti linguistici attivati nel testo. Il termine si differenzia da '(macro)struttura' pragmatica, usato in riferimento allo schema simbolico associato al "genere" Incantesimo. Cfr. 1.4; nota 91.



Il macrocosmo secondo Byrthferth di Ramsey (inizio XI sec.)



Trasitterazione della Fig. a lato

[FIG. 1, tratta da: GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, cit., p. 32s.]

"I have conquered them.

Those cattle are now here; I am now sitting upon them.

I do not know in what way they will escape"⁴¹.

L'enunciazione degli enunciati dichiarativi: *I have conquered them; Those cattle are now here* [...] comporta la produzione di atti linguistici aventi la forza di *declarations*; tali atti non descrivono uno stato di cose, bensì lo pongono in essere, ribadendo la forza del *performer* (che "siede" sopra; cfr. anche 3.4). Nel testo anglosassone, invece, solo l'intercessione della divinità garantisce il ripetersi dello stato di cose a cui si allude nelle parti mitiche (vv. 3-5; rr. 13-14). Lo *status* del *performer* è mutato rispetto agli incantesimi analizzati nel capitolo 2: la sua subordinazione nei confronti dell'essere supremo e la sua condizione di semplice creatura appaiono codificate nel tipo di atti linguistici eseguiti; l'impossibilità di celare ciò che deve essere manifesto (*Hælon* [sogg. *Judeas*, r. 13, n.d.a.] *þæt hy forhelan ne mihtan*, r. 14) avviene non in virtù della potenza della parola ([...] *micelan mannes tungan, Wið ymbe*, v. 9), ma *þurh þa haligan Cristes rode* (rr. 15-16).

Come osservato in precedenza, il testo presenta un forte parallelismo sintattico con funzione di creare il ritmo e di elevare il tono. Tuttavia, la mancanza quasi totale del verso allitterante di tradizione germanica (ad esclusione dei vv. 3-5, che contengono forme allitteranti, anche se non regolari) e la presenza di formule in latino (*Crux Christi ab oriente reducað*, rr. 7-8; *Crux Christi ab occidente reducat*, r. 9; *Crux Christi ab austro reducat*, rr. 10-11; *Crux Christi ab aquilone reducað*, *Crux Christi abscondita est et inuenta est*, rr. 11-13) sono elementi che rispecchiano usi linguistici più recenti.

Dal punto di vista strutturale, l'*incantatio* presenta sia parti mitiche, sia parti conative secondo uno schema di interazione piuttosto complesso:

[M > C] + [C > M] + C

dove [M > C] è rappresentato dai vv. 3-5; [C > M] è rappresentato dalle formule latine, in parte conative (*Crux Christi ab oriente reducað*, rr. 7-8; *Crux Christi ab occidente reducat*, r. 9; *Crux Christi ab austro reducat*, rr. 10-11; *Crux Christi ab aquilone reducað*, rr. 11-12), in parte mitiche (*Crux Christi abscondita est et inuenta est*, rr. 12-13) e dalle righe 13-14 (*Judeas Crist ahengon, dydon dæda þa wyrrestan, hælon þæt hy forholen ne mihtan*); C è rappresentato dalle righe 14-16.

Le trasformazioni concernenti la cornice comunicativa e, conseguentemente, la (micro)struttura pragmatica del testo, comportano delle variazioni anche a livello di M, la cui funzione non è più quella di contribuire alla trasformazione diretta del mondo significato, bensì di veicolare un contenuto VERO (asserzione della verità del contenuto proposizionale di M cristiano⁴²).

La nozione di tempo lineare, inoltre, contribuisce a rendere UNICI gli episodi di storia sacra, la cui ripetizione è possibile solo grazie all'intervento di una potenza superiore. In altri termini, il principio analogico perde la sua efficacia immediata e rimanda al potere divino.

⁴¹ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 211.

⁴² Cfr. 3.2.2.

3.4 Wið gestice

1 Writ Cristes mæl, and sing ðriwe ðær on ðis and *Pater Noster*:

Longinus miles lancea ponxit dominum et restitit
sanguis et recessit dolor⁴³.

[Oxford, Bodleian Library, Junius 85, f. 17]

Anche in questo testo, come già rilevato a proposito del precedente, l'uso del linguaggio attesta la presenza di una cornice interpretativa mista (SM₀RC).

Nonostante la brevità, i tratti semantico-pragmatici ed i correlati cognitivi che si collocano alla base della formula appaiono complessi ed articolati.

Il riferimento alla *lancea* (v. 2) è attestato anche in altri testi magici anglosassoni, finalizzati ad eliminare le fitte improvvise. Si considerino, ad esempio, i seguenti versi tratti dall'incantesimo, più volte citato, *Wið færstice* (vv. 12-19) [grassetto mio]:

Ut, lytel spere, gif hit her inne syl!

Sæt smið, sloh seax lytel

...iserna, wundrum swiðe.

Ut, lytel spere, gif her inne syl!

Syx smiðas sætan, wælspera worhtan.

Ut, spere, næs in, spere!

Gif her inne sy isernes dæl

*hægtessan geweorc, hit sceal gemyltan*⁴⁴.

⁴³ Testo anglosassone tratto da: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 286.

Trad.: "Traccia il segno di Cristo [= la croce], e recita lì [= la parte malata, precedentemente segnata con la croce, n.d.a.] per tre volte queste parole e il Padre Nostro: *Longinus miles lancea ponxit dominum et restitit sanguis et recessit dolor*".

⁴⁴ Testo anglosassone tratto da: DOBBIE, E. van Kirk, *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. 122.

Trad.: "Fuori, piccola lancia, se sei qui dentro! / Un fabbro si sedette, forgiò un piccolo coltello / *...iserna*, meravigliosamente potente. / Fuori, piccola lancia, se sei qui dentro! / Sei fabbri si sedettero, forgiarono lance di guerra / Fuori, lancia, non rimanere dentro, lancia! / Se qui dentro c'è un pezzetto di ferro, / opera di streghe, esso si dissolverà".

Pur essendo uno degli incantesimi più studiati per le sue qualità poetiche (Malone l'ha definito "a little masterpiece of its kind", MALONE, K., *The Old English Period (to 1100)*, in BAUGH, A.C., *A Literary History of England*, New York, 1967², p. 42), *Wið færstice* rimane, per molti aspetti, ancora oscuro ("A century and a quarter of scholarship concerning *Wið færstice* has succeeded in analyzing rather thoroughly most of the related textual and interpretative problems. Yet despite provocative and valuable discussion, explication of the poem has been less than satisfying, [...]"), HAUER, S.R., *Structure and Unity in the Old English Charm "Wið færstice"*, "English Language Notes" 15 (1977/78), pp. 250-257, a p. 250). È interessante, quindi, fornire un breve commento di questi versi, prestando particolare attenzione agli elementi che contribuiscono a costituire la "literary magic" del testo (cfr. CHICKERING, H.D. Jr., *The Literary Magic of Wið færstice*, cit.).

Si tenga presente, in primo luogo, che i versi 12-19 presentano un'accelerazione del ritmo rispetto alla prima parte del *g(e)aldor* (cfr. Appendice I), ottenuta tramite un "restringimento" degli elementi fonologici e sintattici ("But these lines are better understood as the characteristic "narrowing" of phonological and syntactical elements in goal-seeking statements, such as *Klagstad* found in the Great Russian oral charms [corsivo mio]"), CHICKERING, H. D. Jr., *The Literary Magic of Wið færstice*, cit., p. 94). Tale restringimento fonologico-

E ancora: *Wið færstice*, r. 29 [grassetto mio]:

sintattico sottolinea ed enfatizza l'inconsistenza del male (*lytel spere*), in rapporto alla grandezza e alla potenza del mago (a proposito dell'uso "diminutivo" di *lytel* si veda anche 2.4). Come è stato più volte osservato, negli incantesimi gli elementi stilistici, ritmici e formali hanno valore non esornativo, bensì funzionale; essi attivano, cioè, il processo magico di trasformazione del reale ("The pace at which the refrain is repeated quickens until the very shifting between the two "smith" passages and the refrain becomes a kind of curative focus itself, at the exact point in the charm (lines 13ff.) where we are least certain of the nominal references [corsivo mio]", *Ibid.*, p. 104). Il refrain conativo (*Ut, lytel spere, gif here inne sy!*) è efficace in quanto pone in atto un nuovo stato di cose:

(lancia) DENTRO → (lancia) FUORI
inne → *ut*
 [+patologico] (guarigione) [-patologico]

L'opposizione funzionale DENTRO ~ FUORI sottolinea l'importanza della creazione di un campo d'azione e di uno spazio non solo fisico, ma anche testuale in cui il performer manifesta il proprio potere; in questo caso il "dominio" è rappresentato dal corpo del paziente, da cui si deve far uscire la *lytel spere* (cfr. 5.4.3). Un'identica tecnica "magica" si ritrova nella formula antico alto-tedesca *Pro nussia (Gânz ûz, nesso, mit niun nessimchlinon, / ûz [...];* cfr. cap. 2, nota 60) e in un incantesimo nederlandese (*Uit het merg in het been, uit het been [...];* cfr. cap. 2, nota 60).

Dal punto di vista contenutistico, i versi 12-19 sono ancora oggi molto discussi. La maggior parte dei critici, tra cui Storms (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 146), Grendon (GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 214) e Kennedy (KENNEDY, C.W., *The Earliest English Poetry: a Critical Survey*, London, 1943, p. 10), è concorde nell'identificare *smið* (v. 13) con il fabbro per eccellenza della tradizione germanica: *Weland*. Storms, inoltre, ipotizza che i *syx smiðas* cui si fa riferimento al verso 16 siano riconducibili proprio a *Weland* (an. *Völundr*) ed ai suoi due fratelli (an. *Slagfiör* ed *Egill*, come si legge nel carme eddico *Völundarkviða*, cfr. SCARDIGLI, P. (a cura di), *Il canzoniere eddico*, cit., pp. 129-135); il numero "sei" al posto di "tre" sarebbe dovuto alla necessità di rispettare l'allitterazione (*Syx smiðas*). L'identificazione del "fabbro" con *Weland*, tuttavia, non risolve i problemi interpretativi legati alla effettiva funzione (positiva o negativa) svolta da tali figure. A questo proposito il parere dei critici è discorde: alcuni considerano tutti i fabbri come figure positive, altri come figure negative ("Since the smiths are not all friendly forces, they must all be hostile forces, just as the witches also are. [...] The connection between elves and smiths has been repeatedly pointed out, and there is a common folkloric tradition of elf-smiths", DOSKOW, M., *Poetic Structure and the Problem of the Smiths in "Wið færstice"*, "Papers on Language and literature" 12 (1976), pp. 321-326), altri ancora come figure in parte negative e in parte positive ("It is probable that the six smiths of line 16 forging war-spears are the magician's adversaries and the single smith of line 13 the maker of the healing knife, for the *seax lytel* of line 13b and the echo of that phrase in *þæt seax* of the concluding prose instruction (l. 29) seem to link the verbal and physical rituals of the incantation", HAUER, S.R., *Structure and Unity in the Old English Charm "Wið færstice"*, cit., p. 255). A mio parere, al di là di incerte ipotesi interpretative, ciò che conta è la "funzione testuale" svolta da tali figure, e precisamente:

- 1) le allusioni al fabbro, prima, e ai sei fabbri, poi, rappresentano comunque dei riferimenti mitici (tempi verbali storici), indipendentemente dal fatto che si vogliano considerare anche come figure mitologiche o meno;
- 2) il numero sei, in quanto multiplo di tre, è caratterizzato da una implicita valenza magica. Il fatto che si passi da un fabbro (v. 13) a sei fabbri (v. 16) può avere valore enfatico e di elevare il tono;
- 3) tramite i "fabbri", che forgiavano lance e coltelli, si instaura un legame molto stretto tra atti verbali e atti fisici ("[...] for the *seax lytel* of line 13b and that phrase in *þæt seax* of the concluding prose instruction (l. 29) seem to link the verbal and physical rituals of the incantation [corsivo mio]", vedi citazione precedente), tratto ricorrente negli incantesimi (cfr. *Wið ymbe*, par. 2.2; *Sibgaldor*, vv. 6-7: *Sygealdor ic begale, sigegyrd ic me wege; / wordsige and worcsige [...]*);
- 4) il verbo *sittan* (*Sæt smið...*, v. 13; *Syx smiðas sætan*, v. 16) è presente in numerosi testi magici e rimanda all'idea di potenza, intesa come "occupazione di un territorio" e "posizione preminente" (= "stare sopra"). Si confrontino, a questo proposito, i seguenti esempi: *Wið ymbe*, v. 9 (cfr. par. 2.2), *Sitte ge, sigewif, sigað to eorðan* "Posatevi, donne della vittoria, scendete a terra"; *Lorscher Bienensegen*, v. 3, *Sizi, sizi, bina...* "Posati, posati, ape..."; *Primo incantesimo di Merseburgo*, *Eiris sázun idisi, sázun hera duoder*. "Un tempo si posarono le Idisi, si posarono qua e là"; *Incantesimo zulu* (in trad. inglese, vd. p. 76), "Those cattle are now here; I am sitting upon them".

*Nim þonne þæt seax, ado on wætan.*⁴⁵

In questo caso la lancia/il coltello è caratterizzata/o da una funzione taumaturgica in quanto correlativo oggettivo della malattia, secondo la legge di equivalenza/identità sottesa al pensiero magico-primitivo⁴⁶. Il coltello, inoltre, veniva utilizzato in molte pratiche magiche per aprire piccole ferite nel corpo del "paziente", al fine di costruire una via d'uscita per il male (cfr. FIG. 2)⁴⁷.



Leech branding a patient who has just been shorn. Anglo-Saxon drawing of early 12th century.

[FIG. 2, tratta da GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, cit., p. 12]

⁴⁵ "Poi prendi il coltello, immergilo nel liquido".

⁴⁶ Cfr. 1.3.3.

⁴⁷ "The medicine-man had a knife to make incisions and to bleed a patient [...]". (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 77).

"The body possessed by the evil spirit was vigorously scourged for half an hour, *pierced with sharp instruments* [corsivo mio]; or similarly rendered uncomfortable for ghostly habitation". (GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 116).

"The term læce-seax "leech's knife" which occurs in Alfred's translation of Gregory's *Cura Pastoralis* as a rendering of ferrum medicinale (Bonser 98) [corsivo mio] may indicate a forerunner of the familiar barber-physician who bled the sick". (CHICKERING, H.D. Jr, *The Literary Magic of Wið færstice*, cit., p. 91).

Commentando *Wið gestice*, Storms afferma: "the lance of l. 2 probably represents a knife, used in the present instance to inscribe a cross on the painful spot, that is, it served to sting the patient in order to drive out the evil spirit"⁴⁸.

Il numero tre, caratterizzato da una connotazione magica molto antica che emerge anche da una possibile reinterpretazione in chiave cristiana (*trinitas*)⁴⁹, è elemento non solo descrittivo ([...] *and sing ðriwe ðær on ðis and Pater Noster*, r.1), ma anche funzionale, in quanto l'*incantatio* presenta struttura tripartita:

- 1) *Longinus miles lancea ponxit dominum;*
- 2) *et restitit sanguis;*
- 3) *et recessit dolor.*

L'evento mitico a cui viene fatto riferimento è tratto dalla storia cristiana. Longino è il nome del soldato che, con una lancia, trafisse il costato di Cristo sulla croce. Dalla ferita sgorgò sangue (dell'Eucarestia) ed acqua (del Battesimo). Numerosi incantesimi, redatti in diverse lingue germaniche, contengono un riferimento a Longino (cfr., per l'antico alto-tedesco: Steinmeyer, 1916:377s. e 379; per il nederlandese: Haver, 1958: n.42 e n.43⁵⁰). Il *miles Longinus* ricorre in molti testi atti ad arrestare il sangue, per analogia con il sangue di Cristo che si arrestò dopo il colpo di lancia. Grendon nota che "this charm type [*Wið gestice*, n.d.a.] is found in many medieval manuscripts as well as in scores of modern variants. As a rule, however, it is used not for a stitch, but for stanching blood"⁵¹.

Storms riporta un testo inglese del XIX sec., atto a provocare l'arresto del sangue, in cui è presente un esplicito riferimento a Longino:

"A soldier of old thrust a lance into the side of the Saviour;
immediately there flowed thence blood and water -
the blood of Redemption and the water of Baptism.

⁴⁸ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 286.

⁴⁹ "The only number that may be said to have had magic significance as such in Anglo-Saxon magic is three. The explanation of this specific importance is not obvious, for it is found all over the world and its age hinders rather than promotes any definite solution of the problem." (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 96). È interessante, anche se un po' azzardato, il tentativo di risalire alle cause cognitive e percettive per cui al numero "tre" viene attribuita una valenza magica: "[...] The unity of man and woman reaches its completion with the coming of the third being, the child. A human body mainly consists of the trunk flanked by the arms; [...]. Three is an important element in the technical and metrical structure of works of art. A day is naturally divided into morning, afternoon and evening. To a simple-minded creature the earth consists of land, water and sky (air); it is inhabited by men, animals and things. In Germanic mythology the world is divided into three parts, heaven above, the middle earth and the underworld. Man usually sees three generations of his own family". (*Ibid.*, p. 96s.). In altri termini, sembra che la nostra percezione del mondo e dell'io più "primitiva" avvenga in ragione del numero "tre". Ciò confermerebbe il carattere iconico (non simbolico!) di tale numero.

⁵⁰ STEINMEYER, E. von (a cura di), *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin, 1916.

HAYER, J., *Nederlandse incantatieliteratuur. Een gecommantarieerd compendium van bezweringsformules*, cit.

⁵¹ GRENDRON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 159. L'autore, tuttavia, non include questo testo (AA 10) ed altri cinque ("AA 4, *for toothache*; AA 11, *for fever*; DD 14, *for childbirth*; DD 19, *for chills and fever*; DD 20, *for pox*") nel corpus ufficiale "because of their completely Christian character, and because [...] they are phrased entirely in medieval Latin". (*Ibid.*, p. 157). Egli, tuttavia, ammette che "some of them are sufficiently noteworthy to deserve quotation here". (*Ibid.*, p. 157).

In the name of the Father + may the blood cease,
In the name of the Son + may the blood remain.
In the name of the Holy Ghost + may no more blood
flow from the mouth, the vein or the nose"⁵².

L'incantesimo anglosassone presenta un'analogia più immediata tra l'evento "storico" a cui si allude e l'ottenimento della guarigione tramite la recitazione della formula; basti pensare a due elementi-chiave presenti nel testo di superficie:

1) la *lancea* (r.1), correlativo oggettivo della malattia da debellare, cioè le fitte improvvise (reumatismi?), che rimanda a quella effettivamente usata da Longino per trafiggere il costato di Cristo;

2) il *recessit dolor* (r. 3), con cui la formula si conclude e che, in maniera perentoria, ristabilisce l'originario equilibrio fisiologico.

Dal punto di vista strutturale, è interessante notare come l'incantesimo presenti solamente la parte mitica (i tempi verbali sono tutti storici). L'esempio non è isolato: uno schema "semplice" dello stesso tipo (M) si ritrova, *inter alia*, anche nel testo *Wið liþwærce*:

*Sing VIII siþum þis galdor þær on, and þin spatl spiw on:
Malignus obligavit, angelus curavit, dominus salvavit.
Him biþ sona sel*⁵³.

Come nel caso di *Wið cyrnel*⁵⁴, anche in *Wið gestice* è la parte mitica in se stessa ad essere efficace e produttiva.

Contrariamente a *Wið cyrnel*, tuttavia, il contesto cristiano in cui l'incantesimo è calato fa pensare ad un'efficacia non diretta, ma mediata della formula. Gli enunciati dichiarativi hanno forza di *declarations* solo se attribuiti alla potenza di Cristo (non a caso la formula deve essere pronunciata dopo aver tracciato il "segno di Cristo"). L'episodio di storia sacra a cui si fa riferimento sarebbe irripetibile (linearità della storia, ordine cronologico degli eventi) senza l'intercessione della divinità. Focalizzando l'attenzione sugli atti prodotti dal *performer*, è rilevabile la seguente tendenza di sviluppo:

ATTI DICHIARATIVI	→	ATTI RAPPRESENTATIVI
[+ magico]		[- magico] ⁵⁵
linguaggio emotivo		linguaggio descrittivo

Ciò appare anche dal confronto con la prima parte del testo del XIX sec. riportato a p. 80s. (vd. *supra*). Qui l'"introduzione mitica" assume le caratteristiche di un vero e proprio racconto: essa contiene legami sintattici espliciti, con lo scopo di aumentare la coesione testuale⁵⁶

⁵² STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 286.

⁵³ Testo anglosassone tratto da: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 280.

"Recita nove volte questo incantesimo lì sopra (= il luogo malato), e sputa la tua saliva sopra:

Malignus obligavit, angelus curavit, dominus salvavit.

Starà [= il paziente] subito meglio."

⁵⁴ Cfr. 2.3.

⁵⁵ Cfr. 5.6.

⁵⁶ Per la nozione di COESIONE testuale vd. cap. 2, nota 26.

("[...] immediately there flowed thence blood and water", r. 2), ed incisi esplicativi ("[...] - the blood of Redemption and the water of Baptism", r. 3). Ne consegue un'accentuata prevalenza del linguaggio descrittivo, che rende evidente la distanza di tale testo dal polo [+ magico], alla base del quale si colloca un atteggiamento emotivo (cfr. 1.3.1)

Ritornando alla formula anglosassone, si noti che, a livello pragmatico, gli enunciati dichiarativi, conservano solo in parte la forza di *declarations*: essi sono usati prevalentemente in senso descrittivo (descrizione della potenza divina), coerentemente con la presenza di elementi cristiani nel *framework* comunicativo di riferimento⁵⁷.

3.5 *Wið þeoffe*

- 1 Gif feoh sy udernumen.
Gif hit sy hors, sing þis on his fetera oððe on his bridel.
Gif hit si oðer feoh, sing on þæt hofrec and ontend III candella,
dryp ðriwa þæt weax. Ne mæg hit nan man forhelan.
- 5 Gif hit sy oþer orf, þonne sing ðu hit on IIII healfa ðin, and sing
ærest uprihte hit:

And Petur, Pol, Patric, Pilip, Marie, Bricgit, Felic.
In nomine Dei et Chiric.
Qui querit invenit⁵⁸.

[Cambridge, C.C.C. 41, f. 206]

Il testo si apre con un'introduzione descrittiva (rr. 1-6) riguardante gli atti (fisici) che devono accompagnare la recitazione della formula (vv. 7-9).

Anche in *Wið þeoffe*, il *framework* comunicativo presenta tratti misti (sM↔RC), rilevabili a vari livelli di analisi testuale.

Come già evidenziato a proposito di *Wið gestice*, il numero "tre" assume valore non solo referenziale ([...] *and ontend III candella, dryp ðriwa þæt weax*, rr. 3-4), ma anche funzionale, in quanto la struttura dell'*incantatio* è tripartita:

- 1) *And Petur, Pol, Patric, Pilip, Marie, Bricgit, Felic;*
- 2) *In nomine Dei et Chiric;*
- 3) *Qui querit invenit.*

⁵⁷ Gli "elementi cristiani" cui qui si allude riguardano l'approccio nei confronti della realtà e la percezione del mondo significato, come discusso al paragrafo 3.1.

⁵⁸ Testo anglosassone tratto da: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 206.

Trad.: "Nel caso in cui il bestiame sia stato rubato. Se si tratta di un cavallo, recita queste parole sulle sue catene (?) o sulle briglie. Se si tratta di altro tipo di bestiame, recita (queste parole) sulle impronte ed accendi tre candele, lascia cadere la cera per tre volte. Nessuno sarà in grado di tenerlo nascosto. Se si tratta di altri beni, allora recitale sui tuoi quattro lati ed in primo luogo recitale stando in piedi:

E *Petur, Pol, Patric, Pilip, Marie, Bricgit, Felic.*
In nomine Dei et Chiric.
Qui querit invenit."

L'affermazione: *ne mæg hit nan man forhelan* (r. 4), è connotata in senso descrittivo; essa può essere interpretata come un commento all'elenco di atti (fisici e verbali) che il *performer* deve eseguire. I termini *mæg* e *forhelan*, tuttavia, rimandano ad una specifica valenza "magica", che emerge chiaramente quando gli stessi vocaboli si trovano inseriti in un contesto d'uso del linguaggio emotivo/conativo. Un esempio in questo senso è fornito da un'altra formula contro il furto di beni (*Wið þeoffe*⁵⁹, v. 1 e vv. 15-17) [grassetto mio]:

Ne forstolen, ne forholen nanuht þæs ðe ic age,

....
Gif hyt hwa gedo, ne geduge hit him næfre.

Binnan þrym nihtum cunne ic his mihta,

*his mægen and his mundcræftas*⁶⁰,

in cui sia il verbo *forhelan* (part. pret. *forholen*), sia termini corradicali a *mæg* (*mihta*, *mægen*) risultano caratterizzati da una connotazione magica (hanno, cioè, diretto potere d'azione sulla realtà significata) in un contesto d'uso emotivo/conativo del linguaggio.

La preoccupazione di contrastare tutte le possibili manifestazioni di forza (*mihta*, *mægen*⁶¹, *mundcræft*⁶²) del nemico (= il ladro) tramite la recitazione della formula è tratto tipico del pensiero magico (cfr. *Wið ymbe*, par. 2.2), in quanto evidenza, per contrasto, la fiducia nella forza magica delle parole e nella potenza di colui che conosce o è in grado di venire a sapere (*cunne ic* [...]).

Si noti anche l'importanza dell'allitterazione che collega i termini semanticamente e psicologicamente più salienti (*Ne forstolen, ne forholen; mihta, mægen, mundcræft*). Afferma Storms: "Forstolen and forholen are not merely chosen for the sake of assonance, they retain their full meaning. It will be impossible to seize or carry away any possessions from the man who uses this charm, and if a thief has succeeded so far he will fail in keeping his booty, for he

⁵⁹ L'asterisco indica che si tratta di un testo differente rispetto a quello riportato a p. 82.

⁶⁰ Testo anglosassone tratto da: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 209s.

Trad.: "Che niente di ciò che io possiedo sia rubato o nascosto [...] Se qualcuno lo dovesse fare, che ciò non vada mai a buon fine per lui. / Entro tre giorni che io possa conoscere il suo potere, la sua forza, le sue capacità di protezione."

⁶¹ I due termini *miht* e *mægen* sono (quasi-)sinonimi. Entrambi esprimono "forza, potenza e abilità" derivanti dalla conoscenza (in questo caso delle parole); rappresentano, quindi, una *variatio* dello stesso nucleo semantico con funzione enfatica. *Mægen*, tuttavia, sembra coprire un numero maggiore di contesti: a differenza di *miht* esso viene usato, ad esempio, per indicare *a military force* (cfr. BOSWORTH, J., TOLLER, T.N., *An Anglo-Saxon Dictionary*, cit., pp. 655 e 672s.).

⁶² Il termine *mundcræft* ha carattere magico-giuridico (sul significato magico di *cræft* si veda: STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 34 e nota 329). È interessante sottolineare come il primo membro del composto, *mund* "protezione" (aat. *munt*), sia un termine dal valore giuridico che ricorre, con la stessa accezione, anche in altre lingue germaniche. In antico alto-tedesco, ad esempio, esso compare in glosse quali:

- lat. *patronus* = *mundhërro*;

- lat. *advocatus* = *foramundo*,

ma anche in formule quali il *Lorscher Bienensegen*, v. 2: *fridu frôno in godes munt*.

La protezione, sia essa magica o divina, è un atto che appartiene alla sfera giuridica. A questo proposito si veda: SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 55.

Per quanto concerne il rapporto tra ambito magico ed ambito giuridico cfr. anche cap. 4.

cannot find a place to hide the objects till the danger is over"⁶³.

Ritornando al testo in esame, l'ingiunzione di recitare la formula *on III healfa ðin* (r. 5), rimanda al tentativo di "controllo e razionalizzazione" dello spazio già evidenziato al par. 3.3 (*Wið ceapes lyre*). In un articolo dal titolo *Charms to Recover Stolen Cattle*, Mc Bryde riporta una formula dell'XI sec. (Cambridge, C.C.C. 190, f. 130) che rappresenta una sorta di fusione tra *Wið þeofspe* e *Wið ceapes lyre*, con l'interpolazione di un passaggio contenente riferimenti a personaggi cristiani (*Abraham [...] perducat*):

Gif feoh sy onder fangen. Gif hit sy hors, sing on his feteran oððe on his bridele. Gif hit sy oðer feoh, sing on *þæt* fot spor and ontend iiii candela and dryp on *þæt* hofrec *þæt* wex þriwa. Ne mæg hit þe nan man forhelan. Gif hit sy innorf, Sing þonne on feower healfe þæs huses and æne on middan: Crux Christi reducat. Crux Christi per furtum periit, inventa est. Abraham tibi semitas, uias, montes, concludat; Iob et flumina; [Iacob te] ad iudic[i]um ligatum perducat. Judeas Crist ahengan, - *þæt* heom com to wite swa strangan, - ge dydan heom dæda þa wyrrestan. Hy *þæt* drofe onguldon; hælon hit to hearne micclum, for þam hi hit forhelan ne mihtan⁶⁴.

Cockayne e Grendon fanno seguire a questo testo, senza soluzione di continuità, una formula giuridica in cui il proprietario afferma solennemente il suo diritto sui beni da lui posseduti⁶⁵. Ciò ribadisce il legame tra rituale magico e rituale giuridico primitivo⁶⁶: la parola (magica) sancisce un "territorio giurisdizionale". Ripetere la formula (*Crux Christi reducat*) in direzione dei quattro punti cardinali, significa circoscrivere il dominio entro cui si manifesta il potere del performer (senza o con intercessione divina, come in questo caso). Ricondurre i beni a cui si aspira nella propria sfera d'azione equivale a sottrarli al nemico (= il ladro).

Il tratto "spaziale", caratteristico del linguaggio magico in generale⁶⁷, emerge in modo particolarmente evidente proprio nelle formule contro i furti, fino ad assurgere ad elemento magico autonomo in un testo quale *Wiþ þeofsende*, in cui si suggerisce di tracciare il disegno di un quadrato (internamente suddiviso in più settori, ciascuno dei quali contiene delle lettere) e

⁶³ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 215.

⁶⁴ McBRYDE, J.M. Jr., *Charms to Recover Stolen Cattle*, cit., p. 181.

Per altre versioni, anche in medio inglese, si veda: McBRYDE, J.M. Jr., *Charms for Thieves*, cit.

⁶⁵ "The piece is in two parts. Part I constitutes the actual charm for the recovery of the stolen property; Part II is a legal formula in which the rightful owner solemnly sets forth his title to the possessions in question. This rhythmical composition is printed separately in the various editions of the AS. laws. It was attached to Part I probably because it was recited as a sort of oath by the person who claimed goods which were recovered from thieves or which were in disputed ownership." (Grendon, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 222).

⁶⁶ Cfr. *supra*, nota 62.

⁶⁷ Cfr. 5.4.3 e 5.5.

di porlo nella scarpa sinistra, sotto il calcagno; queste azioni devono essere compiute in silenzio⁶⁸ (cfr. FIG. 3, p. 121).

In *Wið þeofspe* l'ordine di recitare le parole magiche stando in piedi ([...] *and sing ærest uprihte hit*, rr. 5-6) rimanda ad altri testi in cui viene specificata la posizione che il performer deve assumere affinché la formula sia efficace. Si confronti, a questo proposito, il testo nederlandese già citato al par. 3.3:

*Ende mettien so saltu di strecken up die erde in cruuswijs ten oesten wert ende dat ansicht in die erde, ende selt een cruce maken ende segghen...*⁶⁹

Nonostante le differenze, la posizione tenuta dal performer esprime, in entrambi i testi, un significato magico. La pratica di recitare la formula in direzione dei quattro punti cardinali è stata già discussa commentando *Wið ceapes lyre* (vd. 3.3); la posizione eretta viene giustificata da Storms nel seguente modo: "The direction to stand upright has come in [...] because it was wanted in the case of household goods where the charm had to be said at the four sides of the house and once inside the house"⁷⁰. Al di là delle interpretazioni che tentano di associare gli atti descritti ad usi specifici e concreti, si noti, ancora una volta, il tentativo di sancire, tramite la parola, un "territorio giurisdizionale", che diventa monopolio di chi "sa" pronunciare la formula.

Per quanto concerne l'*incantatio* vera e propria, essa fa riferimento a personaggi e situazioni della storia religiosa cristiana. L'enunciazione dell'enunciato dichiarativo: *Qui querit invenit* (v. 9) avviene nel nome di Dio e della Chiesa (*In nomine Dei et Chiric*, v. 8) e quindi ha la forza di invocazione o preghiera -atti direttivi-, piuttosto che di dichiarazione.

L'elenco dei nomi di personaggi cristiani (i primi quattro allitteranti) testimonia che solo il riferimento ad un'entità superiore (Dio e la sua schiera celeste) può garantire l'efficacia della formula, in quanto il *verbum* è prerogativa divina.

È interessante notare come l'aspetto fonico di *Pol* (lat. *Paul-*) richiami il nome di una probabile divinità pagana, le cui caratteristiche rimangono piuttosto oscure, citata nel *Secondo incantesimo di Merseburgo: Phol*⁷¹. In altri termini, ciò che appare in superficie come un

⁶⁸ Il fatto che la parola rimanga esclusa dal rituale magico enfatizza ulteriormente il tratto spaziale (disegno del quadrato) come elemento testuale caratterizzato da un potere magico autonomo.

⁶⁹ VERDAM, J., *Over bezweringsformulieren*, cit., p. 40.

"E subito dopo devi stenderti per terra a forma di croce, in direzione est e con il viso rivolto a terra, e devi fare il segno della croce e dire [...]".

⁷⁰ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 213.

⁷¹ *Zweiter Merseburger Zauberspruch*, v. 1:

Phol ende Uuodan vuorun zi holza.

Trad.: "Phol e Odino andavano nel bosco".

Le interpretazioni che i critici hanno fornito riguardo a "Phol" sono molteplici. Tra le principali ricordiamo: Paolo, Apollo, una figura mitologica non nota, un termine per "puledro" (aat. *folo*, *fuli*, *fulin*, ags. *fola*, cfr. SCARDIGLI, P., GERVASI, T., *Avvicamento all'etimologia inglese e tedesca*, cit., p. 161) che compare anche successivamente nel testo (v. 2: [...] *demo balderes volon*). In testi più tardi, di chiara ambientazione cristiana, Cristo compare spesso in compagnia di un santo. Cfr., ad esempio, l'*Incantesimo di Treviri* antico alto-tedesco

riferimento chiaramente cristiano (S. Paolo = Apostolo della Fede), potrebbe rivelare l'esistenza di un sostrato pagano più antico ancora produttivo nella mente del copista, anche se attenuato e parzialmente offuscato da "superstrati" successivi. Si noti, inoltre, che la Chiesa stessa, coerentemente con la politica di diffusione "pacifica" del culto cristiano⁷², favorì la pratica di sostituzione dei nomi degli dèi pagani con quelli di figure cristiane, contribuendo così alla formazione del "syncretic merging"⁷³ tra elementi pagani e cristiani che permea la società e la cultura antico inglese. Afferma Grendon: "To replace the names of idols, the Church generally enforced the use of some one of the designations of God or of Christ, such as Deus, Emanuel, or Adonai [...]. The names of saints, of apostles, and especially of evangelists, were also permissible substitutes for heathen appellations"⁷⁴.

Nel testo qui analizzato *Pol* (che compare, tra l'altro, associato a *Peter*, in conformità con la tradizione sacra) è una figura chiaramente cristiana; non è nostro intento, quindi, ricondurre il nome di tale personaggio ad una matrice pagana ipotizzando una rilessificazione in senso religioso-cristiano⁷⁵, bensì mostrare, ancora una volta, come il sostrato pagano viva a lungo in simbiosi con elementi cristiani, contribuendo alla formazione di quello che abbiamo chiamato "framework comunicativo misto"⁷⁶, in base al quale vengono selezionati specifici tratti semantico-pragmatici (cfr. 5.3).

Dal punto di vista strutturale, l'incantesimo presenta uno schema semplice, costituito unicamente dalla parte conativa (C), senza alcuna "introduzione mitica".

3.6 Testi a confronto

L'analisi dei testi esaminati in questo capitolo ed i riferimenti ad altre formule appartenenti alla tradizione antico inglese ci permettono di trarre le seguenti conclusioni:

1) I testi considerati (*Wið ceapes lyre*, *Wið gestic*, *Wið þeoffe*) presentano elementi contenutistici (riferimento a personaggi e situazioni appartenenti alla tradizione religiosa cristiana), tratti linguistici (uso di due codici: anglosassone e latino), stilistici e formali

(p. 68) che si apre con le figure di Cristo e Santo Stefano, oppure una formula nederlandese riportata da Haver (HAVER, J. van, *Nederlandse incantatieliteratuur. Een gecommentarieerd compendium van bezweringsformules*, cit., p. 194): *Petrus en Jesus gingen uit naar den akker* [...] "S. Pietro e Gesù si recarono nel campo [...]". Ciò potrebbe far propendere per l'identificazione di *Phol* con una divinità (pagana?) che affianca *Wōdan*. Su questo argomento cfr. SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., pp. 43-51.

⁷² Cfr. 3.1.

⁷³ CHANEY, W.A., *Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England*, cit., p. 197.

⁷⁴ GRENDRON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 112.

⁷⁵ In realtà sono possibili varie interpretazioni, in particolare che:

1) il *Paul*-cristiano abbia attivato nella mente del copista, in virtù del principio di analogia fonica, una traccia (*Phol*) legata al sostrato pagano;

2) il *Phol* che ritroviamo nel *Secondo incantesimo di Merseburgo* rappresenti esso stesso un'interpolazione cristiana.

⁷⁶ Al *framework* comunicativo misto corrisponde un *background* psicologico-cognitivo misto.

(minima presenza del verso allitterante germanico⁷⁷ e parti descrittive molto estese rispetto all'*incantatio* vera e propria) che rivelano un uso del linguaggio più recente rispetto a quello riscontrato nei testi presi in esame nel cap. 2.

2) A livello pragmatico, si rileva un cambiamento del tipo di atti illocutivi attivati.

Tramite l'enunciazione di enunciati dichiarativi, il *performer* produce prevalentemente atti rappresentativi (o, con minor frequenza, direttivi a bassa forza illocutiva: es. invocazione). Va così progressivamente attenuandosi la forza dichiarativa intrinseca nel linguaggio magico, teso alla diretta trasformazione del mondo significato. La parola non è più in grado di agire direttamente sulla realtà, poiché il *verbum* è prerogativa divina⁷⁸. Solo l'intercessione di Dio e della sua schiera celeste assicura l'efficacia della formula (cfr. *Wið ceapes lyre*, par. 3.3).

Gli atti linguistici direttivi hanno forza di invocazione e preghiera, non di comando. Quando sono presenti, gli ordini vengono sempre impartiti dal *performer* nel nome del Signore o di personaggi appartenenti alla storia sacra (cfr. *Wið ceapes lyre*, r. 6 e rr. 15-16: [...] *þurh þa haligan Cristes rode*)⁷⁹.

3) La differenza riscontrabile a livello del tipo di atti illocutivi attivati in questo gruppo di testi rispetto a quelli analizzati nel cap. 2, è riconducibile ad un diverso *framework* comunicativo in virtù della presenza di elementi religioso-cristiani. Più in generale, la cornice di riferimento è "mista":

sMosRC.

4) Dal punto di vista semantico, si riscontra un'importanza sempre maggiore assunta dalla verità del narrato, la cui sottoscrizione da parte del *performer* (che agisce "in nomine Dei") equivale ad una professione di fede⁸⁰.

5) A livello strutturale, gli schemi simbolici associabili ai tre testi analizzati sono di vario tipo. In particolare, si ha:

⁷⁷ Cfr. *Wið ceapes lyre*: 3 versi allitteranti in un testo costituito da 16 righe.

Wið gestic: nessun verso allitterante.

Wið þeoffe: nessun verso allitterante.

⁷⁸ È tuttavia possibile individuare numerose "tracce" che rivelano un uso ancora conservativo del linguaggio, come è stato messo in evidenza, di volta in volta, nel commento ai singoli testi (cfr. 3.3; 3.4; 3.5).

⁷⁹ Si veda, a questo proposito, anche la formula antico alto tedesca *Lorscher Bienensegen* (vv. 1-3 e v. 6):

*Kirst, imbi ist hūze! nū fliuc dū, vihu mīnaz, hera
fridu frōno in godes munt heim zi commune gisunt.
sizi, sizi, bīna: inbōt dir sancte Marja.*

...
sizi vilu stillo, uurki godes unillon.

Trad.: "Cristo, lo sciame è fuori! Ora vola, mio sciame, / qui nella pace del signore, sotto la protezione di Dio, per tornare a casa sano e salvo. / Posati, posati, ape: ti ordinò santa Maria. [...] posati tranquilla, fai la volontà di Dio."

Gli ordini ("posati, posati, ape" e "posati tranquilla") sono attribuiti al volere divino ("ti ordinò S. Maria" e "fai la volontà di Dio", rispettivamente). Cfr. anche 3.2.2.

⁸⁰ Cfr. 3.2.1 e 3.2.2.

Wið ceapes lyre: M et C
Wið gestice: M
Wið þeofþe: C

6) Per quanto concerne la (macro)struttura pragmatica, è possibile ricondurre l'*incantatio*⁸¹ presente nei tre testi allo stesso schema, ossia:

$$[F(p)] \subseteq (sM \cup sRC).$$

Sono state fin qui prese in esame le caratteristiche principali attribuibili a due gruppi di testi (quelli analizzati nei capitoli 2 e 3, rispettivamente), distinti in base al diverso uso del linguaggio da essi veicolato.

È opportuno, a questo punto, soffermarsi su di un aspetto fondamentale nello studio dei tratti semantico-pragmatici che caratterizzano il "genere" Incantesimo: la modalità.

⁸¹ Le parti introduttive, che descrivono ed enumerano gli atti da compiere mostrano, invece, la struttura tipica della Ricetta (cfr. 1.4).

CAPITOLO 4

LA MODALITÀ NEGLI INCANTESIMI. ASPETTI E PROBLEMI

Yet the distinction between epistemic and deontic modality is essentially part of the wider distinction between the use of language to inform and the use of language to act, between language as a 'mode of action' and language as a 'countersign of thought'.

[PALMER, F.R., *Mood and Modality*, Cambridge, 1986, p. 20]

4.1 Modalità, modo o modalizzazione ?

Lo studio degli aspetti semantico-pragmatici che caratterizzano il "genere" Incantesimo in prospettiva sia sincronica (individuazione dei tratti tipici dell'Incantesimo rispetto ad altri "generi" magici¹), che diacronica (individuazione delle tendenze evolutive cui tali tratti sono sottoposti²) non può escludere l'analisi di una dimensione fondamentale nella produzione di atti linguistici, in quanto espressione della posizione assunta dal parlante rispetto all'enunciato e/o al processo di enunciazione: la modalità³. La distinzione tra "modalità" e "modo", a cui già J. Lyons fa riferimento⁴, viene compiutamente formalizzata da F. R. Palmer, il quale afferma: "Nevertheless the basic distinction is clear: "mood" is a *grammatical term*, while "modality" is a *semantic term* [corsivo mio] relating to the meanings that are usually associated with mood"⁵. Come è noto, quindi, il modo risulta essere una categoria morfosintattica⁶ e, in quanto tale, costituisce solo uno dei possibili mezzi di codificazione della modalità; in particolare il modo può essere definito come la grammaticalizzazione della modalità sul verbo⁷. Con "modalizzazione", invece, si intende il processo tramite cui il parlante veicola la modalità nell'enunciato⁸.

Il presente capitolo non conterrà né un'analisi dettagliata dei modi o di altri mezzi di espressione della modalità negli incantesimi anglosassoni, né uno studio dei processi di modalizzazione. È mio intento, invece, prendere in considerazione la modalità presente negli

¹ Cfr. 1.4.

² Cfr. capp. 2-3.

³ Per "modalità" si intende "l'espressione di una gamma di 'atteggiamenti' del parlante nei confronti di quel che dice o degli eventi di cui sta parlando." (SIMONE, R., *Fondamenti di linguistica*, Bari, 1990, p. 335).

⁴ Lyons distingue la "modalità" dal "modo", senza, tuttavia, fornire una definizione di "modalità": "According to the view of mood and modality that has been taken in this chapter, mood is a grammatical category that is to be found in some, but not all, languages. It cannot be identified with either modality or illocutionary force as such [...]" (LYONS, J., *Semantics*, 2 voll., Cambridge-London-New York-Melbourne, 1977, vol. II, p. 848).

⁵ PALMER, F.R., *Modality and the English Modals*, London-New York, 1979, p. 4.

Una precisazione: la nozione di "modalità" e la sua espressione linguistica non riguardano esclusivamente il livello semantico, ma anche quello pragmatico (per esempio, uso del condizionale nelle forme di cortesia per attenuare la forza illocutiva di un enunciato). Questo aspetto della modalità emerge soprattutto negli studi di grammatica funzionale, in cui la "forza illocutiva" rappresenta uno dei quattro livelli (precisamente il più esterno) in cui è possibile analizzare un enunciato (cfr. HENGEVELD, K., *The Hierarchical Structure of Utterances*, in NUYTS, J. et al. (a cura di), *Layers and Levels of Representation in Language Theory*, Amsterdam, 1990, pp. 1-23).

⁶ "First, the term 'mood' is traditionally restricted to a category expressed in verbal morphology. It is formally a morphosyntactic category of verb like tense and aspect, even though its semantic function relates to the contents of the whole sentence." (PALMER, F.R., *Mood and Modality*, Cambridge, 1986, p. 21).

⁷ Altri mezzi di espressione linguistica della modalità sono, ad esempio, i verbi modali, gli avverbi e gli avverbiali modali, le particelle modali (cfr. PALMER, F.R., *Mood and Modality*, cit.; sulle particelle modali *-Abtönungspartikeln-* si veda: WEYDT, H. (a cura di), *Die Partikeln der deutschen Sprache*, Berlin, 1977 e FRANCK, D., *Grammatik und Konversation*, Königstein im Taunus, 1980). Anche gli elementi prosodici agiscono, a livello paralinguistico, come indicatori di modalità.

⁸ La "modalizzazione" è un processo di valutazione e di presa di distanza del parlante rispetto agli enunciati.

incantesimi in riferimento alle due categorie modali principali: modalità epistemica⁹ e modalità deontica¹⁰, e ad altre categorie quali, ad esempio, la modalità aletica¹¹ e la modalità dinamica¹².

La domanda a cui cercherò di rispondere in questa parte del mio lavoro è se sia possibile applicare tali "etichette" descrittive al tipo (o ai tipi) di modalità inferibile/i dagli enunciati che compongono gli incantesimi¹³. Ciò riconduce, in ultima analisi, ad una ulteriore riflessione sul rapporto tra pensieri, parole e cose nell'uso primitivo del linguaggio rispetto al suo uso più evoluto. Tratterò, perciò, di "modo" e di altri mezzi o processi di modalizzazione esclusivamente in questa prospettiva, senza affrontare problematiche più specifiche relative a tali argomenti. Sarà interessante, invece, considerare la modalità nell'ambito di una più generale teoria della comunicazione (magica), in relazione, ad esempio, al tipo di atti linguistici attivati, alla performatività¹⁴, ai postulati conversazionali, alle strategie comunicative.

4.2 Alcune riflessioni sulle categorie descrittive della modalità

Prima di affrontare il problema del tipo, o dei tipi, di modalità pertinente/i agli incantesimi (cfr. 4.5), è opportuno ricordare la distinzione tra i principali generi di enunciazione (*utterance*, *Außerung*): asserzione, domanda, comando, ed i principali generi di enunciato (*sentence*, *Satz*): dichiarativo¹⁵, interrogativo, imperativo. È evidente che il primo gruppo di termini fa riferimento a nozioni semantico-pragmatiche, il secondo a nozioni sintattiche: le enunciazioni si caratterizzano in base alla forza illocutiva, gli enunciati in base alla struttura

⁹ Dal gr. ἐπιστήμη "conoscenza, sapere". Lyons definisce epistemica "any utterance in which the speaker explicitly qualifies his commitment to the truth of the proposition expressed by the sentence he utters, whether this qualification is made explicit in the verbal component, [...] or in the prosodic or paralinguistic component [...]". (LYONS, J., *Semantics*, cit., vol. II, p. 797).

¹⁰ Dal gr. δέον "ciò che si deve fare". "Deontic modality is concerned with the necessity or possibility of acts performed by morally responsible agents." (*Ibid.*, p. 823).

¹¹ Dal gr. ἀληθής "veritiero". Categoria formalizzata nell'ambito degli studi sulla logica deontica da von Wright (von WRIGHT, E. H., *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam, 1951, pp. 1-2). La modalità aletica concerne "the necessary or contingent truth of propositions". (LYONS, J., *Semantics*, cit., vol. II, p. 791).

¹² "Thirdly [dopo la modalità epistemica e quella deontica, n.d.a.], we have dynamic modality. Within that we can distinguish two subkinds of modality. One is neutral dynamic modality. This is exemplified by the uses of CAN and MUST to indicate 'possible for' and 'necessary for' [...]. The other subkind of dynamic modality is subject oriented modality illustrated by CAN of ability [it. = sapere, essere capace, n.d.a.] and also by the WILL of willingness." (PALMER, F. R., *Modality and the English Modals*, cit., p. 36s.)

¹³ È ovvio che negli enunciati si riscontrano vari "indicatori" di modalità: es. modi del verbo, verbi modali, avverbi di un certo tipo, ecc.

¹⁴ Per il rapporto tra linguaggio magico e performatività, in generale, si rimanda al par. 5.3.2.

¹⁵ 'Frasi dichiarative' è un'espressione riferita al piano sintattico-grammaticale: l'aggettivo 'dichiarativo' è quindi utilizzato con un'accezione differente rispetto a quella con cui ricorre nel sintagma 'atti dichiarativi' (= dichiarazioni), dove designa una delle cinque classi in cui vengono suddivisi gli atti linguistici, secondo la tassonomia proposta da Searle (atti: rappresentativi, direttivi, commissivi, espressivi, dichiarativi/dichiarazioni). Cfr. SEARLE, J. R., *Per una tassonomia degli atti illocutori*, cit., pp. 168-198.

grammaticale (si parlerà ad es. di enunciati complemento, enunciati ipotetici, ecc.)¹⁶. La distinzione si rende necessaria in quanto, pur essendovi una solidarietà di base tra enunciato dichiarativo → asserzione; enunciato interrogativo → domanda; enunciato imperativo → comando, tali serie di corrispondenze non sono necessariamente biunivoche: l'enunciazione di un enunciato interrogativo, ad esempio, può avere sia la forza di domanda tesa a chiedere informazioni (es. "Quanti anni hai?"), sia la forza di *mand*, cioè di atto direttivo (es. "Apriresti la porta?")¹⁷.

Rispetto al tipo di modalità che il parlante veicola tramite le enunciazioni è riscontrabile, in generale, una solidarietà tra modalità epistemica ed asserzioni¹⁸, da una parte, e modalità deontica e *mands*, dall'altra. Sempre in generale, inoltre, perlomeno in lingue quali l'inglese, il tedesco, il francese e anche l'italiano, le domande non fanno direttamente parte del sistema modale, anche se interagiscono con esso. Ciò dipende dal fatto che, in una domanda che sia una vera richiesta di informazioni, il parlante sospende il giudizio sul contenuto proposizionale dall'enunciato. La domanda risulta, perciò, non sottoscritta¹⁹.

Per quanto concerne il rapporto tra tipi di enunciazione e modo negli enunciati, è stato rilevato che in molte lingue -indeuropee e non- la differenza tra *mands* e affermazioni viene grammaticalizzata sul verbo principale degli enunciati con cui si eseguono tali atti: il modo indicativo risulta così solidale con le affermazioni, il modo imperativo con i *mands*²⁰, come mostra il seguente esempio:

<i>Dic mihi quid fecerit</i>	vs.	<i>Dicis mihi quid fecerit</i>
"Dimmi che cosa hai fatto"		"Mi dici che cosa hai fatto"
MODO: imp. → <i>mand</i>		MODO: ind. → affermazione

¹⁶ Lyons utilizza i termini "'statement', 'question', 'command' for utterances with a particular illocutionary force, and 'declarative', 'interrogative', 'imperative' for sentences with a particular grammatical structure." (LYONS, J., *Semantics*, cit., vol. II, p. 745).

¹⁷ L'uso del termine 'comando' (*command*) può essere fuorviante per il lettore. Come afferma Lyons, infatti, "the term 'command' is generally taken to cover requests and entreaties, as well as commands in the narrower sense. In order to avoid confusing the more general and the more specific senses of 'command', we will henceforth employ Skinner's term *mand* as a general term to refer to commands, demands, requests, entreaties, etc. [...] *Mands*, as we shall see, are a subclass of what might be called directives." (LYONS, J., *Semantics*, cit., vol. II, p. 745).

¹⁸ Le asserzioni, infatti, veicolano gradi diversi del *commitment* di verità che il parlante attribuisce al contenuto proposizionale dell'enunciato.

¹⁹ "Questa osservazione [il fatto che gli avverbi modali, quando vengono usati nelle domande, siano orientati non più sul parlante, ma sull'interlocutore, per invitarlo ad esprimere il suo grado di certezza su quello che affermerà, n. d. a.] [...] mi ha portata a pensare che, contrariamente al parere di Lyons, gli enunciati interrogativi siano enunciati non sottoscritti [corsivo mio]." (VENIER, F., *La modalizzazione assertiva*, Milano, 1991, p. 37). L'espressione 'sign of subscription' o 'neustic' viene introdotta da Hare (HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, 1952) per indicare la sottoscrizione ad un'asserzione o ad un altro atto linguistico. Il *neustic* deve essere distinto dal *tropic* o 'sign of mood', il segno cioè "che differenzia imperativi ed indicativi". (HARE, R. M., *Meaning and Speech Acts*, "Philosophical Review" 79 (1970), p. 90). Accanto al *neustic* ed al *tropic*, il terzo elemento che caratterizza la struttura degli enunciati è il *phrastic*, cioè quella "parte degli enunciati che è governata dal *tropic* e che è comune ad enunciati con diversi *tropics*". (*Ibid.*, p. 90). Cfr. anche VENIER, F., *La modalizzazione assertiva*, cit., pp. 27-30.

²⁰ "In many languages the difference between *mands* and statements is grammaticalized in the form of the main verb of the sentences that are characteristically used to perform such acts. These differences in the inflexional forms of the verb are traditionally described in terms of the grammatical category of mood." (LYONS, J., *Semantics*, vol. II, p. 746).

Riguardo alle domande, invece, solo in alcune lingue esotiche si verifica la grammaticalizzazione della modalità sul verbo attraverso l'uso di un "modo dubitativo"²¹. In generale, tuttavia, "in none of the languages with which traditional grammar has been concerned, and possibly in no attested language, is there a distinct mood that stands in the same relation to questions as the imperative does to mands"²².

Per quanto concerne, infine, il rapporto tra modalità e atti linguistici rispetto alle cinque categorie individuate da Searle ('atti rappresentativi', 'atti dichiarativi/dichiarazioni', 'atti direttivi', 'atti commissivi', 'atti espressivi'²³) a cui abbiamo fatto riferimento anche nei capitoli precedenti del presente lavoro, si rileva una solidarietà di fondo tra atti rappresentativi e modalità epistemica, da una parte, e tra atti direttivi e modalità deontica, dall'altra. Afferma Palmer: " 'Assertives' are described in terms of the speaker's 'belief' or 'commitment' [...]. They must be concerned, that is to say, with the whole of epistemic modality [...]. Directives correspond very largely to deontic modality [...]. Indeed, what Searle calls 'assertive' and 'directives' are central to any discussion of modality"²⁴.

Anche gli atti commissivi ed espressivi sono connessi con la modalità deontica, sebbene in modo meno stretto rispetto ai direttivi ("Obviously these [gli atti commissivi ed espressivi, n.d.a.] are not strictly deontic it could be argued that 'deontic' should be restricted to directives. Yet they are equally not epistemic, since they do not express the degree of the speaker's commitment to what he is saying, and the term 'deontic' will be used, for convenience, to include them"²⁵); ad essi corrispondono, secondo l'analisi di Palmer, tre tipi di modalità deontica, per così dire, "debole": commissiva (→ atti commissivi), volitiva e valutativa (→ atti espressivi)²⁶.

Più problematiche, per quanto concerne il loro rapporto con le categorie modali, sembrano essere le dichiarazioni. Premesso che, poiché implicano la produzione di uno stato di cose, esse sono atti di *poiesis*²⁷, ci chiediamo quale sia il loro comportamento rispetto alla modalità. In generale, le *declarations* appaiono solidali con la modalità deontica, dal momento che è tratto peculiare di questa categoria modale l'essere collegata al linguaggio inteso propriamente come azione (vd. *supra*, p. 89)²⁸.

Ma cosa avviene quando, in ambito magico, il *performer* dichiara, ad esempio, che "la terra

²¹ "In Serrano [una lingua uto-azteca parlata in California, n.d.a.] the 'dubitative' particle, which has an extensive use, is often the only indication of a question." (PALMER, F.R., *Mood and Modality*, cit., p. 31).

²² LYONS, J., *Semantics*, cit., vol. II, p. 748.

²³ "Assertives: where we tell our hearers (truly or falsely) how things are; directives: where we get them to do things; commissives: where we commit ourselves to do things; declarations: where we bring about changes in the world with our utterances; expressives: where we express our feelings and attitudes." (PALMER, F.R., *Mood and Modality*, cit., p. 13).

²⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁵ *Ibid.*, p. 115.

²⁶ *Ibid.*, pp. 115-121.

²⁷ "Le dichiarazioni [ingl. *declarations*, n.d.a.] provocano delle modificazioni nello *status* o condizione dell'oggetto o oggetti a cui ci si riferisce unicamente in virtù del fatto che la dichiarazione è stata eseguita felicemente". (SEARLE, J. R., *Per una tassonomia degli atti illocutori*, cit., p. 185). Come notato da M.-E. Conte (CONTE, M.-E., *La pragmatica linguistica*, cit., p. 119s.) le *declarations* sono atti di *poiesis*, in quanto producono un risultato.

²⁸ Cfr. anche CONTE, A.G., *Aspetti della semantica del linguaggio deontico*, in DI BERNARDO, G. (a cura di), *Logica deontica e semantica*, Bologna, 1977, pp. 147-165.

è potente contro tutte le creature"²⁹? Possiamo interpretare un enunciato come questo alla luce delle categorie modali sopracitate, oppure ci troviamo di fronte a manifestazioni specifiche della modalità che richiedono il ricorso ad una terminologia adeguata?

4.3 Modalità epistemica e modalità deontica negli incantesimi

Se consideriamo i testi analizzati nel cap. 2 (*Wið ymbe*, *Wið cyrnel*, *Wið wennum*), l'aspetto più evidente dal punto di vista pragmatico è che, tramite la recitazione della prima e della terza formula, vengono prodotti molti atti direttivi (principalmente espressi mediante enunciati imperativi e futuri), a cui si accostano atti dichiarativi/commissivi ed espressivo-volitivi (es. "che io la [= la terra] ritrovi lì" – *Wið ymbe*, v. 3 –). Nel secondo incantesimo (*Wið cyrnel*), invece, prevalgono gli enunciati dichiarativi, la cui *utterance* – come è stato dimostrato nel corso del commento al testo – comporta la produzione di atti che hanno la forza (illocutiva) di *declarations*. In base a quanto affermato nel paragrafo precedente a proposito del legame tra modalità e atti linguistici, negli incantesimi dovrebbe quindi prevalere la modalità deontica, mentre la modalità epistemica svolgerebbe solo una funzione marginale o, addirittura, quasi nulla. Posta la prevalenza della modalità deontica, si potrebbe obiettare che, in particolare per quanto riguarda una formula come *Wið cyrnel*, attribuire significato deontico ad enunciati con riferimento temporale al passato³⁰ sia in contrasto con uno dei tratti semantici peculiari di tale categoria modale: la futurità³¹. La contraddizione è, tuttavia, soltanto apparente, in quanto la produzione di atti con deissi al passato costituisce un mezzo per porre uno *state-of-affairs presente* (riattivazione degli eventi mitici) e *futuro* (produzione di un nuovo stato di cose)³². In questo modo, a livello semantico profondo, la componente di enunciazione '*I-say-so*' equivale alla componente '*so-be-it*' – che rappresenta la struttura logica di base dei direttivi³³, con una ulteriore trasformazione in '*it-is-so*', cioè nello stato di cose desiderato. Ne consegue che le asserzioni dichiarative di questo tipo, contrariamente alle asserzioni rappresentative, si collocano a livello di "dover essere" e non di "giudizio intorno all'essere". Non a caso, la "conoscenza" – fattore fondamentale in ambito magico e che potrebbe far propendere per un'interpretazione epistemica delle asserzioni³⁴ – è, in realtà, conoscenza del nome, della parola, dell'incantesimo, dell'atto magico-rituale; la conoscenza magica, quindi, differisce dalla cono-

²⁹ Cfr. *Wið ymbe*, v. 4, par. 2.2.

³⁰ Cfr. 2.3.

³¹ "A second difference between deontic and logical or epistemic modality [...] is that there is an intrinsic connection between deontic modality and futurity. The truth-value of a deontically modalized proposition is determined relative to some state of the world (w_j) later than the world-state (w_i) in which the obligation holds; and the world-state in which the obligation holds cannot precede, though it may be simultaneous with, the world-state (w_0) in which the obligation is imposed." (LYONS, J., *Semantics*, cit., vol. II, p. 824).

³² Si tenga presente, inoltre, che se presupponiamo il riferimento ad una concezione circolare del tempo, le stesse nozioni (per così dire, lineari) di passato, presente e futuro risultano problematiche.

³³ Cfr. LYONS, J., *Semantics*, cit., vol. II, p. 826s.2.3.

³⁴ "It is obvious, however, that the meanings associated with deontic modality are very different from those of epistemic modality. The latter is concerned with belief, *knowledge* [corsivo mio], truth, etc. in relation to proposition, whereas the former is concerned with action, by others and by the speaker himself." (PALMER, F.R., *Mood and Modality*, cit., p. 96).

scienza intesa in senso epistemico, in base alla quale il parlante attribuisce un determinato grado di verità al contenuto proposizionale dell'enunciato. Essa risulta, semmai, più vicina al polo deontico, cioè al polo dell'azione.

Si pone il problema, a questo punto, di vedere come la modalità deontica si inserisca nel sistema comunicativo magico-primitivo. Ad una prima analisi, essa risulta completamente solidale con l'uso primitivo del linguaggio, in quanto, come accennato in precedenza, mentre la modalità epistemica è legata al linguaggio inteso come veicolo di informazioni, la modalità deontica è legata al linguaggio inteso come azione. Afferma Palmer: "Semantically, epistemic and deontic modality might seem to have little in common. One is concerned with language as information, with the expression of the degree or nature of the speaker's commitment to the truth of what he says. The other is concerned with language as action, mostly with the expression by the speaker of his attitude towards possible actions by himself and others"³⁵. In effetti, il problema di sottolineare il grado di verità che il parlante attribuisce al contenuto proposizionale degli enunciati è estraneo alla comunicazione magica, in cui lo scopo del *performer* non è quello di esprimere giudizi su ciò che va dicendo, ma piuttosto di porlo in atto.

Un'analisi di questo tipo troverebbe conferma anche in prospettiva diacronica, dal momento che, come rileva Lyons, l'origine della modalità deontica va ricercata nella funzione desiderativa e strumentale del linguaggio, "that is to say, in the use of language, on the one hand, to express or indicate wants and desires and, on the other, to get things done by imposing one's will on other agents"³⁶. E ancora: "It seems clear that these two functions are ontogenetically basic, in the sense that they are associated with language from the very earliest stage of its development in the child"³⁷.

Tuttavia, ad un'indagine più approfondita, il tipo di modalità che si riscontra negli incantesimi presenta dei tratti peculiari, che esulano dalle caratteristiche semantiche attribuibili alla modalità deontica in senso stretto. È evidente, infatti, che, una volta soddisfatte le condizioni di felicità degli atti linguistici prodotti³⁸, la realizzazione del nuovo stato di cose risulta essere automatica, o meglio necessitata: proprio in virtù della relazione causale che intercorre tra segno e referente e previa soddisfazione delle condizioni di felicità degli atti linguistici prodotti, scandire tramite parole il percorso di uscita del verme dal corpo del paziente ha il senso di ottenere necessariamente la guarigione del malato³⁹.

Diverso, invece, è l'uso della modalità deontica nel linguaggio "evoluto" (cfr. 1.3.1). Tramite l'enunciazione dell'enunciato:

(1) Esci dalla stanza!

il parlante esprime un ordine che l'interlocutore è libero di disattendere. L'enunciato ammette, infatti, una replica del tipo:

(2) Neppure per idea!

Non solo, anche in una dichiarazione quale:

(3) Dichiaro l'imputato colpevole,

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁶ LYONS, J., *Semantics*, cit., vol. II, p. 826.

³⁷ *Ibid.*, p. 826.

³⁸ Cfr. 5.4.4.

³⁹ Cfr., ad es., *Pro nussia*, cap. 2, nota 60.

apparentemente più vicina al linguaggio magico in quanto tipico atto di *poiesis*, ciò che viene prodotto è "solamente" lo stato di colpevolezza dell'interlocutore, tanto che l'enunciazione dell'enunciato:

(4) Dichiaro l'imputato innocente

invalida lo stato di colpevolezza precedentemente posto (cfr. 4.4).

Il riferimento alla modalità deontica, perlomeno nella sua accezione attuale, risulta quindi non completamente adeguato per l'analisi del linguaggio magico, in cui si riscontra, piuttosto, un tipo di modalità che implica la necessaria trasformazione del reale; il che, proprio in virtù del tratto semantico [+necessario], potrebbe rimandare alla modalità aletica.

4.3.1 Modalità aletica e modalità dinamica negli incantesimi

Abbiamo detto che la modalità aletica concerne "the necessary or contingent truth of propositions"⁴⁰. Il riferimento alla verità veicolata dal contenuto proposizionale di un enunciato rende la modalità aletica più vicina al polo epistemico, che non a quello deontico. La modalità aletica, infatti, riguarda ciò che è posto come logicamente vero e presuppone una serie di inferenze, effettuate dal parlante sulla base di un dato contenuto proposizionale. In ambito magico, invece, gli atti dichiarativi/commissivi ed espressivo-volitivi comportano delle conseguenze non logiche, bensì naturalmente determinate. Mi sembra, quindi, inesatto fare riferimento a questa categoria modale per definire il tipo di modalità che prevale negli incantesimi, la quale, pur avvicinandosi alla modalità aletica per il tratto [+necessario], risulta comunque maggiormente solidale con il polo (deontico) del "dover essere".

Problemi di inadeguatezza risultano anche dall'analisi della modalità dinamica (che esprime "possibilità di azione", "conoscenza", "capacità"⁴¹). Come ripetuto più volte, infatti, in ambito magico la capacità di agire sull'essere deriva dal potere che il *performer* possiede, in virtù della conoscenza delle parole. Conoscere il nome equivale ad avere potere sull'essere. La peculiarità della presunta modalità dinamica "magica" emerge dal confronto dei tre esempi seguenti:

(1) So cantare

(2) *Liðð ek þau kann er kannat þiððans kona
oc manncis mögr*⁴²

(3) *þæt ne sy nan to þæs cwíðol wíf ne to þæs cræftig man
þæt awendan ne mæge word þus gecwedene*⁴³

Si assume che l'enunciato (1) sia prodotto da un parlante generico [P] in risposta alla domanda "Sai cantare?". Tramite l'enunciazione di tale enunciato egli veicola modalità dinamica; "So cantare" esprime semplicemente la capacità di P di mettere in atto l'azione codificata nel predicato.

⁴⁰ Cfr. 4.1, nota 11.

⁴¹ Cfr. 4.1, nota 12.

⁴² *Hávamál*, str. 146: "Io conosco canti che non conosce alcuna donna, né alcun uomo [...]".

⁴³ *Æcerbot*, vv. 65-66: "[...] che non ci sia donna tanto eloquente, né uomo tanto forte / che possa rendere vane le parole così pronunciate".

Negli esempi (2) e (3), invece, appare evidente che solo la conoscenza dei canti, delle parole esatte attiva il potere magico; si tratta, quindi, di una capacità di azione peculiare e specifica, in base alla quale "sapere" non è "saper fare" (cfr. es. 1), ma "fare". Gli enunciati (2) e (3) non possono essere prodotti da un parlante generico, ma da un *performer*, cioè da un parlante AUTORIZZATO (cfr. 5.4.3, p. 130). Ne consegue che, nell'interpretazione di testi magici, risulta inadeguato fare riferimento alla modalità dinamica così come viene intesa secondo l'accezione corrente.

4.4 Modalità e performatività

Trattando della modalità negli incantesimi, non è possibile prescindere dall'analisi di un aspetto molto rilevante della semantica del linguaggio magico: la performatività. Nel presente paragrafo si cercherà di mettere in luce la relazione che intercorre tra uso magico del linguaggio e performatività, rispondendo alle seguenti domande: in che misura sono presenti negli incantesimi enunciati performativi? che tipo di formule performative (es. implicite vs esplicite) risultano maggiormente solidali con il linguaggio magico e in che rapporto si pongono con la modalità?

Come esempio, consideriamo alcuni testi e passi di testi magici, relativi a diverse tradizioni culturali, già analizzati nei capitoli precedenti:

(a) *Testo vedico* [trad. ingl. di Grendon⁴⁴]

"O fever, together with thy brother, the *batása*, and thy sister, the cough, together with thy cousin, the scab, go to yon foreign people."

(b) *Pro nussia*

*Gang ūz, nesso, mit niun nessinchlinon
ūz fonna marge in deo ādrā
vonna dēn ādrun in daz fleisk
fonna demu fleiske in daz fel
fonna demo velle in diz tulli
Ter Pater Noster*

Trad.: "Va fuori, verme, con i nove vermicini / fuori dal midollo nelle vene / fuori dalle vene nella carne / fuori dalla carne nella pelle / fuori dalla pelle in questo *tulli*"⁴⁵.

(c) *Formula nederlandese*

*Uit het merg in het been
uit het been in het vlees
uit het vlees in de huid
uit de huid in deze muit,
Toe wormpjes, kruipt er uit*⁴⁶.

⁴⁴ GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., p. 116.

⁴⁵ Testo antico alto-tedesco e trad. tratti da: SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 31.

⁴⁶ Testo tratto da: HAVER, J. van, *Nederlandse incantatieliteratuur. Een gecommantarieerd compendium van bezweringsformules*, cit., p. 194.

Trad.: "Fuori dal midollo nell'osso / fuori dall'osso nella carne / fuori dalla carne nella pelle / fuori dalla pelle in questo *muit*: forza, vermicelli, uscite (lett.: strisciate) fuori".

(d) *Wip ymbe*, v. 9s

*Sitte ge, sige-wif, sigað to eorþan
Næfre ge wilde to wuda fleogan*⁴⁷.

Trad.: "Posatevi, donne della vittoria, scendete a terra / non volate liberamente verso i boschi".

(e) *Wið færstice* [refrain]

*Ut, lytel spere, gif here inne sy!*⁴⁸

Trad.: "Fuori, piccola lancia, se sei qui dentro!"

Un aspetto comune nei passi citati è la frequenza molto alta di imperativi e vocativi (*O fever; nesso; (Toe) wormpjes; sige-wif, lytel spere*). Ora, dal momento che è possibile interpretare l'imperativo, a livello di struttura profonda, come enunciato innestato in un enunciato performativo ed il vocativo come residuo di un enunciato performativo sovraordinato che ha subito cancellazione⁴⁹, l'uso magico del linguaggio appare fortemente solidale con la performatività. Ciò vale anche per le parti cosiddette "mitiche", quelle parti, cioè, che presentano degli enunciati non imperativi, bensì dichiarativi. Poiché abbiamo dimostrato che, quando il *performer* recita l'incantesimo, gli enunciati dichiarativi hanno la forza di *declarations* o di promesse, concludiamo che di essi viene fatto un uso non INFORMATIVO, ma PERFORMATIVO. Durante l'esecuzione della formula le *declarations* e le promesse sono infatti atti performativi⁵⁰; più precisamente, atti di *poiesis*⁵¹.

Un'osservazione importante riguarda il fatto che, in genere, negli enunciati performativi presenti negli incantesimi il verbo sovraordinato non viene mai espresso. In tali testi, cioè, è possibile riscontrare un elevato numero di performativi impliciti, ma nessuna formula performativa esplicita. La probabile ragione di ciò va ricercata nel fatto che un verbo performativo si riferisce comunque (anche se in alcuni casi non solamente) ad un *type*; in altri termini, esso definisce il tipo di atto linguistico prodotto (es. promessa, dichiarazione, ordine, ecc.). Si può ipotizzare che la definizione del tipo di atto appartenga ad un uso più descrittivo e, quindi, più evoluto del linguaggio. Se confrontiamo, ad esempio, i due enunciati:

⁴⁷ Testo anglosassone tratto da: DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. 125.

⁴⁸ Testo anglosassone tratto da: *Ibid.*, p. 122.

⁴⁹ CONTE, M.-E., *Vocativo ed imperativo secondo il modello performativo*, cit., pp. 167-174.

⁵⁰ È ovvio che quando si (pre)scrive: "Devi dire: «Io ti aiuterò»" l'atto della promessa è soltanto descritto, non attivato. Dell'enunciato «Io ti aiuterò» viene fatto, in questo caso, un uso informativo, non performativo.

⁵¹ Esistono, ovviamente, anche atti performativi di *praxis* (es. dire "Mi congratulo" è una congratulazione, quindi è atto performativo, ma non altera alcuno stato di cose, quindi non è atto di *poiesis*). Gli atti di *praxis* sembrano estranei all'uso magico del linguaggio.

Per quanto concerne, poi, le asserzioni, nel linguaggio magico esse non solo ammettono, ma presuppongono un uso performativo (dire "La terra è potente", non descrive le potenze della terra, né tantomeno informa l'interlocutore su tale potenza: l'enunciato provoca l'effetto immediato di suscitare la forza della terra per gli scopi che il *performer* si prefigge di ottenere).

- (1) Ti aiuterò
 (2) Ti prometto di aiutarti

si noterà che in (1) lo scopo illocutorio viene presentato con maggiore energia rispetto a (2). D'altra parte, (2) rappresenta una riformulazione in senso esplicativo di (1). La performatività implicita sembrerebbe, quindi, più basilica rispetto alla performatività esplicita⁵². Un dato che si può addurre a favore di tale ipotesi è la ricorrenza della formula performativa esplicita "*ic bidde*" in testi fortemente cristianizzati e nelle preghiere. Se questa ipotesi è corretta, la presenza o meno di formule performative esplicite potrebbe rappresentare un possibile criterio per la "stadiazione" dei testi magici. In particolare, quei testi in cui ricorrono con alta frequenza dei performativi espliciti rivelano un uso più evoluto, e quindi più recente, del linguaggio⁵³.

Se è indubbio che esista un legame saldo tra performatività (implicita) e linguaggio magico, è altrettanto vero che non tutti gli atti performativi sono necessariamente magici. Si può definire magico, infatti, solo ciò che pone in atto o trasforma uno stato di cose.

Si vedano i seguenti esempi:

(f) *Formula egiziana*

"L'ho ridotto a nulla [il mostro-serpente Apopi]
 come se mai fosse esistito.
 Il suo nome non esiste più,
 i suoi figli non esistono più,
 egli non esiste, né i suoi parenti, né la sua potenza magica."⁵⁴

(g) *Wið wennum*, v. 1s.

Wenne, wenne, wenchichenne
her ne scealt þu timbrien, ne nenne tun habben.

Trad.: "Ciste, ciste, cistolina / qui tu non costruirai, né avrai dimora."

Ad una prima analisi, si direbbe che i passi in questione siano costruiti intorno ad una serie di negazioni, poste in successione secondo lo schema del parallelismo sintattico con valore enfatico ("Il suo nome *non* esiste più, / i suoi figli *non* esistono più, / egli *non* esiste più, *né* i suoi parenti, *né* la sua potenza magica"; "[...] qui tu *non* costruirai, *né* avrai dimora"). Tuttavia, un'indagine più approfondita della semantica degli atti prodotti, che tenga conto anche dei loro argomenti, ci fa propendere per una differente interpretazione. In realtà, ciò che viene veicolato da tali atti non è la negazione né degli enunciati (*sentences*), né delle proposizioni (*propositions*) corrispondenti, bensì l'annullamento di un *tertium quid*, vale a dire di uno stato di cose ontico magicamente sussistente: l'esistenza del mostro-serpente Apopi, nel primo testo; il dimorare

⁵² Analogamente Austin aveva sottolineato la maggiore specializzazione degli enunciati performativi espliciti rispetto a quelli impliciti, da lui chiamati appunto *primari* (cfr. AUSTIN, J.L., *How to Do Things with Words*, a cura di J.O. Urmson, London, 1962, p. 69).

⁵³ Va comunque tenuto presente che, poiché ogni manoscritto è un diasistema, anche in formule di questo tipo possono ricorrere elementi conservativi, spie di un sostrato più antico, come mostrato nel cap. 3. Per questo motivo non esistono, a mio avviso, criteri linguistici di "datazione" che siano sicuri in assoluto. Al termine "datazione", che rimanda ad una precisa collocazione storico-temporale, si è preferito il termine "stadiazione", in quanto collegato al percorso di sviluppo di un dato genere.

⁵⁴ Testo in trad. it. tratto da: SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, Torino, 1971, p. 26.

ed il diffondersi del male nel paziente, nel secondo. Ne consegue che ci troviamo di fronte a veri e propri atti di *poiesis*; nel caso specifico si tratta di atti che, analogamente all'abrogazione in ambito giuridico (cioè all'invalidazione di uno *status* deontico deonticamente sussistente⁵⁵), possono essere definiti "anairitici"⁵⁶.

Concludendo: gli atti linguistici prodotti negli incantesimi sono essenzialmente di tre tipi, ossia: dichiarativi, commissivi (promesse) – prevalenti nella parte mitica – e direttivi – caratterizzanti la parte conativa. Durante l'esecuzione della formula tali atti hanno valore performativo; sulla base della distinzione tra atti di *praxis* e atti di *poiesis*, si è rilevato che essi sono tutti atti di *poiesis*⁵⁷.

4.5 Per una nuova categoria modale

Come si può inferire da quanto esposto nei paragrafi precedenti, tutte le "etichette" relative alle categorie che contraddistinguono i tipi di modalità nella loro accezione corrente risultano, in minor o maggior misura, inadeguate per la descrizione della modalità degli enunciati che compongono gli incantesimi. Già Lyons sottolinea la peculiarità della modalità in atti linguistici, per così dire, "magici". Egli afferma: "What is especially interesting about magical or sacramental directives in the present connexion is that (according to those who believe in their efficacy) their "so be it (in w_i) that p (in w_j)" automatically guarantees the truth of "it is so (in w_i) that p (in w_j)": their perlocutionary effect⁵⁸ is an automatic consequence of their illocutionary force"⁵⁹. Una volta soddisfatte le condizioni di felicità sottese alla buona riuscita degli atti linguistici, l'effetto magico è automatico. Ciò concorda anche con l'uso primitivo del linguaggio, in cui il rapporto tra segno e referente è non arbitrario, ma causale⁶⁰. In altri termini, l'aspetto peculiare della modalità veicolata negli atti linguistici "magici" (atti di *poiesis*⁶¹) è che la

⁵⁵ La differenza tra *status* ontico magicamente sussistente e *status* deontico deonticamente sussistente permette di distinguere i due diversi livelli su cui opera la costitutività nella magia e nel diritto. Per la magia si tratta di "costitutività ontica", ovvero della creazione diretta e necessitata di un concreto stato di cose. Per il diritto, invece, si tratta di "costitutività deontica": prescrivendo un atto, ad es., si rende deonticamente vero l'obbligo di compiere quell'atto (→ creazione di uno *status* deontico).

⁵⁶ Il termine è stato introdotto da A.G. Conte nell'articolo *Minima deontica*. Scrive Conte: "L'etimo del termine 'anairitico' [...] è trasparente: esso proviene da un termine, 'anairesis', che in greco designa l'abrogazione." (CONTE, A.G., *Minima deontica*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto" 65 (1988), pp. 425-475, a p. 440). Altri esempi di atti anairitici in ambito giuridico sono: l'annullamento, l'invalidazione, la revoca, la disdetta, la rescissione (di un contratto), la risoluzione (di un contratto), lo scioglimento (di un matrimonio), la denuncia (di un trattato).

⁵⁷ "Sono atti di *poiesis* le sue [di Searle, n.d.a.] *declarations* [...], v'è produzione d'uno stato di cose anche nella promessa [...] e anche nel comando [...]" (CONTE, M.-E., *La pragmatica linguistica*, cit., p. 119s.).

⁵⁸ L'atto perlocutorio riguarda la produzione di determinati effetti sull'ascoltatore, ottenuta tramite l'enunciazione di una frase. Tali effetti sono legati alle circostanze di enunciazione.

⁵⁹ LYONS, J., *Semantics*, cit., vol. II, p. 827.

⁶⁰ Cfr. 1.3.1; 1.3.2.

"Diremo di buon grado che tutti gli atti magici vengono rappresentati come aventi per effetto sia di mettere gli esseri viventi o delle cose in uno stato tale che *debbano infallibilmente seguirne* [corsivo mio, n.d.a.] determinati gesti, accidenti o fenomeni, sia di farli uscire da uno stato nocivo [...]. La magia è l'arte dei cambiamenti, la *maya* come dicono gli Indiani." (MAUSS, M., *Teoria generale della magia*, cit., p. 59).

⁶¹ Vd. 4.4.

poieticità, in virtù della quale il *performer* può ottenere la trasformazione del referente, produce un effetto diretto e necessitato sulla realtà extralinguistica. Sulla base di tali osservazioni, propongo di utilizzare una nuova categoria descrittiva per designare questo tipo specifico di modalità: modalità 'ontopoietica'. Essa è caratterizzata dai tratti semantici [+necessitante] e [+poietico] ed è espressione della parola intesa non come mera azione, ma come azione costitutiva, creatrice e – fatte salve le condizioni di felicità degli atti linguistici prodotti – necessitante⁶².

Quanto fin qui teorizzato permette di apprezzare la differenza tra i *mands* (espressi in genere mediante enunciati imperativi) desumibili dai testi che abbiamo chiamato "ricette", e quelli desumibili invece dagli "incantesimi". Una prima osservazione riguarda la diversità di forza illocutiva. Pur trattandosi, in entrambi i casi, di atti direttivi, nelle ricette i *mands* hanno forza di consiglio/invito (es. l'enunciato: "Contro la febbre, prendi l'erba febrifuga", equivale a: "se vuoi guarire dalla febbre, ti suggerisco di prendere l'erba febrifuga"); negli incantesimi, invece, i *mands* hanno la forza di comandi (anche se anomali, come vedremo in seguito). Una seconda osservazione riguarda il tipo di modalità espresso. Dal momento che i *mands* pongono un obbligo (anche se con forza ed energia differente, come abbiamo visto), essi producono un nuovo stato di cose; ne consegue che, in entrambi i casi, ci troviamo di fronte ad atti di *poiesis*. Tuttavia: nelle ricette gli atti di *poiesis* veicolano modalità deontica; negli incantesimi gli atti *poiesis* veicolano un tipo differente di modalità, in quanto impartendo un comando (es. "Fuori, verme!") non viene posto uno *status* deontico (ossia un obbligo, che l'interlocutore potrebbe anche disattendere come nel caso di un enunciato del tipo: "Esci da questa stanza!"), bensì uno *status* ontico, poiché si ottiene necessariamente la trasformazione della realtà (in questo caso: l'uscita del verme). La terza osservazione, corollario della precedente, riguarda la differenza di costitutività: ponendo uno *status* deontico, gli enunciati deontici delle ricette sono caratterizzati da una costitutività deontica; ponendo uno *status* ontico, gli enunciati ontopoietici degli incantesimi sono caratterizzati da una costitutività ontica⁶³.

Facendo riferimento alla modalità ontopoietica, si riesce a comprendere meglio come mai il linguaggio, nella sua forma originaria, sia un elemento indispensabile all'azione umana concertata⁶⁴. I pescatori che, presso molti popoli primitivi, accompagnano i loro gesti con canti rituali⁶⁵ intendono compiere un atto non genericamente poietico (ossia: costitutivo), ma specificamente ontopoietico (ossia: con conseguenze necessarie), in cui il dire (*I-say-so*) <é> ottenere l'effetto perseguito (*It-is-so*).

⁶² Ringrazio il prof. A. G. Conte per avermi suggerito il termine 'ontopoietico' in sostituzione del più generico 'poietico' che compariva nella prima stesura del presente lavoro. Dagli atti 'ontopoietici', che producono uno *status* ontico, si differenziano quelli 'deontopoietici', che producono uno *status* deontico. Il concetto di "deontopoietico" (nel lessico di Conte) è prefigurato dallo svedese Karl Olivecrona che distingue tra due tipi di imperativi: imperativi d'azione (*handlingsimperativer* → *status* deontico) ed imperativi performativi (*performativa imperativer* → *status* ontico). Cfr. OLIVECRONA, K., *Det rättsliga språket och verkligheten*, Lund, 1964; CONTE, A. G., *Pragmática del lenguaje deóntico*, in ALARCÓN CABRERA, C. (a cura di), *Estudios de deóntica*, Sevilla, 1996, pp. 26-41; DI LUCIA, P., *L'universale della promessa*, Milano, 1996.

⁶³ A questo proposito cfr. anche 4.4, nota 55.

⁶⁴ Cfr. 1.3.3.

⁶⁵ Cfr. MALINOWSKI, B., *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, cit.; LÉVI-STRAUSS, C., *Il pensiero selvaggio*, cit.

Un'ultima considerazione a proposito del tratto [+soggettivo], che sappiamo essere strettamente connesso con la nozione stessa di modalità, perlomeno nella sua accezione corrente⁶⁶.

Tenendo presente (come si vedrà più sistematicamente nel paragrafo 5.4.3) che il linguaggio magico è in larga misura egocentrico, saremmo portati a concludere che la soggettività sia implicita nella *performance* degli incantesimi e quindi anche nel tipo di modalità degli enunciati che li compongono. Ad un esame più attento, tuttavia, ci si accorge che la soggettività espressa nelle formule magiche è peculiare: essa deriva non da opinioni o da atteggiamenti individuali del parlante, ma dalla forza che il mago possiede in virtù della conoscenza delle parole. In altri termini, si tratta di una "soggettività convenzionale".

⁶⁶ "Modality in language is, then, concerned with subjective characteristics of an utterance, and it could be further argued that subjectivity is an essential criterion for modality." (PALMER, F.R., *Mood and Modality*, cit., p. 16).

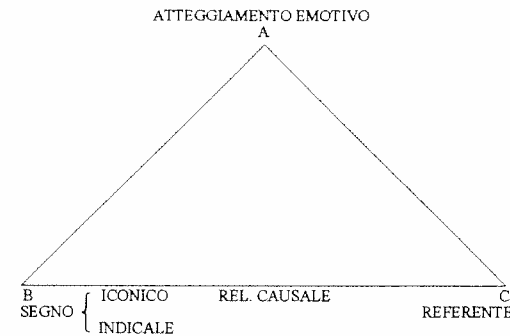
CAPITOLO 5
RISULTATI E DISCUSSIONE

I do believe,
Though I have found them not, that there may be
Words which are things...

[BYRON, G.G., *Child Harold*, canto III, 114, vv. 1059-1061]

5.1 L'uso magico del segno linguistico

Il linguaggio magico, perlomeno nella sua forma originaria, è caratterizzato da una *semiotic fallacy* riscontrabile a livello della relazione tra segno e referente, in base alla quale tale rapporto risulta essere determinato in modo non arbitrario, ma causale¹:



Il segno (in rapporto causale con la realtà significata) contribuisce a porre in atto direttamente un nuovo stato di cose, in quanto ad una sua trasformazione corrisponde una identica trasformazione nel referente². In altri termini, il segno ha diretto potere di azione sulla realtà significata.

La relazione causale che intercorre tra "parola" e "cosa" è riscontrabile anche a livello dei TIPI³ di segni attivati nel linguaggio magico originario. Essi, infatti, codificano rapporti non simbolici (il che richiederebbe una distinzione perlomeno approssimativa tra realtà linguistica ed extralinguistica, in quanto il simbolo si pone sempre con un certo grado di arbitrarietà nei confronti del referente⁴), bensì ICONICI e/o INDICALI⁵.

L'aspetto magico, quindi, risulta essere una caratteristica interna ad un certo tipo di segno che codifica un certo tipo di relazione tra realtà linguistica ed extralinguistica. In particolare: il linguaggio primitivo, in cui il nome fa parte dell'essenza stessa della cosa ("aderenza del segno"⁶), è di per sé magico.

¹ Cfr. 1.3.1.

² Cfr. 1.3.1; 1.3.2.

³ PEIRCE, Ch.S., *Collected Papers*, cit.

⁴ Cfr. 1.3.1.

⁵ Cfr. 1.3.1.

⁶ DELACROIX, H., *Le langage et la pensée*, cit.

5.2 Osservazioni tipologiche

La distinzione tra Scongiuro (C) ed Incantesimo (M et C), basata su considerazioni tipologico-strutturali, appare di natura più quantitativa che qualitativa. Come è stato desunto dagli esempi presi in considerazione, sia testi strutturalmente semplici (C, ma anche M!⁷), sia testi più complessi (M et C) possono essere ricondotti alla stessa (macro)struttura pragmatica:

$$[F(p)] \subseteq sM.$$

Lo schema simbolico mette in evidenza il TIPO DI RELAZIONE che si viene ad instaurare tra sistema linguistico, da una parte, e sistema magico, dall'altra. Il "genere" Incantesimo risulta così definito sulla base di due parametri fondamentali:

- a) uso del linguaggio;
 - b) *framework* comunicativo,
- con riferimento alla loro interazione.

Il *framework* comunicativo, agendo come SELEZIONATORE di particolari tipi di atti linguistici, determina la specificità d'uso del linguaggio⁸.

Tutti i sottotipi di Incantesimo (M, C, M et C) presentano schemi produttivi che ricompaiono nelle preghiere cristiane (cfr. Appendice II). È possibile supporre che le convenzioni d'uso, in relazione al contesto, portino a selezionare alcune "forme" testuali piuttosto che altre, ma è scorretto ipotizzare che soltanto lo schema (M et C) risulti produttivo in prospettiva diacronica.

Diacronicamente, è possibile rilevare una tendenza al passaggio dall'Incantesimo alla Preghiera (cristiana); un tipo di testo, quest'ultimo, in cui è codificato un diverso uso del linguaggio in conformità con il mutato atteggiamento nei confronti del mondo (cfr. lo *status* del *performer*, paragrafo 5.4.1), a seguito della penetrazione sempre più capillare della religione cristiana.

La "priorità tipologica dello *Zauberspruch* pagano"⁹ rispetto alla Preghiera cristiana va intesa, però, in senso relativo. Come osservato al paragrafo 3.2.1, infatti, accanto all'Incantesimo

⁷ Cfr. *Wid cyrnel*, paragrafo 2.3.

⁸ Cfr. uso magico vs uso religioso del linguaggio, ai paragrafi 3.2.1 e 3.2.2.

⁹ "Affermare una priorità tipologica dello *Zauberspruch* pagano [corsivo mio] - cosa d'altra parte ovvia sul piano cronologico, poiché la civiltà germanica ha certamente conosciuto una sua tradizione magica anteriore alla cristianizzazione - non significa d'altronde ricondurre ogni incantesimo documentato a un archetipo pagano, [...], ma significa solo riconoscere la logica di un probabile sviluppo di una certa produzione: anche se innegabilmente di molti incantesimi cristiani risulta impossibile e scorretto cercare il corrispondente archetipo pagano, è un modello antico, valido e produttivo nel mondo germanico ancor prima della cristianizzazione, quello che si fa valere nella produzione cristiana [corsivo mio]." (RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, cit., p. 191).

esiste anche la Preghiera pagana, che può presentare la stessa struttura a livello di superficie, ma che è caratterizzata da un diverso uso del linguaggio in relazione ad un differente *framework* comunicativo¹⁰. Al di là delle considerazioni tipologiche, è interessante studiare i testi (siano essi pagani, "cristianizzati" o cristiani) in rapporto agli effettivi usi linguistici.

5.3 Osservazioni pragmatico-strutturali

5.3.1 *Framework* comunicativo e tipi di atti linguistici

A livello della (macro)struttura pragmatica, la differenza tra Incantesimo e Preghiera riguarda, in primo luogo, il SISTEMA DI RIFERIMENTO (*framework*, cornice). Si avrà, quindi:

INCANTESIMO

$$[F(p)] \subseteq sM$$

PREGHIERA

$$[F(p)] \subseteq sR\{C, P\}^{11}$$

La CORNICE agisce come selezionatore di atti illocutivi.

Nell'Incantesimo l'uso magico del segno, basato sull'isomorfismo tra parola e mondo significato, viene codificato tramite atti DICHIARATIVI/COMMISSIVI e DIRETTIVI, finalizzati alla immediata trasformazione della realtà. Non a caso, in tali tipi di atti linguistici, il vettore di adattamento tra mondo e parola è diretto o bilateralmente (atti dichiarativi) o dal mondo alla parola (atti commissivi/direttivi)¹². In altri termini, il linguaggio magico è fortemente solidale con gli atti di *poiesis* tramite i quali avviene la produzione di uno stato di cose, in quanto "l'agente (con le sue parole) *efficit* (*erwirkt*) qualcosa"¹³.

Il cambiamento del sistema di riferimento e, in particolare, dello *status* del *performer*¹⁴ a seguito della penetrazione del Cristianesimo, comportano una trasformazione del tipo di atti illocutivi attivati nei testi.

- Agli atti dichiarativi si sostituiscono atti RAPPRESENTATIVI, in cui viene codificato un diverso rapporto con la realtà. Poiché il vettore di adattamento è orientato dalla parola al mondo, è la prima che si deve uniformare a quest'ultimo e non viceversa, come accade negli atti dichiarativi.

- Ai COMANDI (in genere, ma non necessariamente, espressi tramite enunciati imperativi), si sostituiscono INVOCAZIONI e PREGHIERE. Il minor grado di forza illocutiva veicolato da tali atti linguistici è pienamente conforme con il cambiamento di *status* del *performer*¹⁵, subordinato rispetto all'essere divino.

¹⁰ Cfr. anche Appendice I.

¹¹ $sR\{C, P\}$ = sistema religioso cristiano o pagano.

Le parentesi graffe indicano possibilità in alternativa.

¹² Cfr. 2.5.

¹³ CONTE, M.-E., *La pragmatica linguistica*, cit., p. 119.

Per la differenza tra atti di *praxis* e di *poiesis* cfr. cap. 2, nota 37.

¹⁴ Cfr. 5.4.1.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*

Un'ultima osservazione: DOMANDE e atti linguistici INDIRETTI sembrano non ricorrere mai negli incantesimi. Perché? Tentare di rispondere a questo interrogativo implica il riferimento alla natura semantico-pragmatica di tali tipi di atti linguistici.

Le domande sono, in genere, poste da un parlante ad un interlocutore al fine di ottenere delle informazioni di cui il parlante è convinto che l'interlocutore sia a conoscenza. Esse sono incompatibili con un uso magico del linguaggio perlomeno per tre ragioni:

1) implicano un uso prevalentemente descrittivo (e non emotivo-conativo) del linguaggio¹⁶;
2) le conoscenze dell'interlocutore sono maggiori di quelle del parlante (in contrasto con la superiorità del performer asserita e ribadita più volte proprio attraverso la recitazione dell'incantesimo);

3) implicano una intercambiabilità di ruolo tra parlante ed interlocutore, sollecitando una COOPERAZIONE da parte dell'interlocutore (nel linguaggio magico, invece, ruolo e status del performer, da una parte, e dell'interlocutore, dall'altra, sono fissi e non intercambiabili¹⁷).

Per quanto riguarda gli atti linguistici indiretti¹⁸, essi risultano incompatibili con un uso magico del linguaggio perché agiscono, in genere, come attenuatori o di forza illocutiva o dell'energia con cui viene presentato lo scopo illocutivo (ciò sembrerebbe confermato anche dal fatto che negli incantesimi non sono mai presenti forme di cortesia, forse ascrivibili ad un uso più evoluto del linguaggio)¹⁹.

5.3.2 Uso magico del linguaggio e modalità

Come rilevato nel cap. 4 del presente lavoro, nessuna delle principali categorie modali intese nella loro accezione corrente (modalità deontica, epistemica, aletica, dinamica) risulta adeguata per designare il tipo di modalità pertinente agli incantesimi. Si è reso necessario, quindi, coniare una nuova "etichetta" di categoria, tenendo conto del fatto che, una volta soddisfatte le condizioni di felicità sottese agli atti linguistici prodotti dal performer²⁰, lo status "magico" viene istituito in modo automatico, necessitato. Alla luce del tratto semantico fondamentale che caratterizza l'uso magico del linguaggio [+poietico]²¹ ed alla luce del fatto che, in ambito magico, si ha costituzione -ποίησις- non di stati deontici, ma di stati di cose ontici, ho proposto di definire 'ontopoietica' la modalità degli enunciati realizzati tramite la recitazione degli incantesimi²². Essa è caratterizzata dai tratti semantici [+necessitante] e [+poietico], in quanto l'enunciazione (*utterance*) degli enunciati in cui si realizza provoca una trasformazione diretta

¹⁶ Cfr. 1.3.1.

¹⁷ Cfr. 5.4.1.

¹⁸ Cfr. LEVINSON, S.C., *La pragmatica*, cit., pp. 333-348.

¹⁹ *Ibid.*, p. 345:

“(109) Per favore puoi prestarmi dei soldi?”

(110) Pensavo se per favore non potresti mica prestarmi dei soldi.

Secondo Labov e Fanshel [1977] (110) non sarebbe altro che (109) cui sono stati aggiunti un insieme di "mitigatori" o indicatori arbitrari di cortesia [grassetto mio] [...]. I tentativi di spiegare il razionale che sta alla base del *pessimismo interazionale* in (110), e altrove, fanno generalmente appello alle pressioni sistematiche esercitate dalle *strategie di cortesia* [grassetto mio].”

²⁰ Cfr. 5.4.4.

²¹ Cfr. 1.4.

²² Cfr. 4.5. Per il termine 'ontopoietico' si veda, in particolare, cap. 4, nota 62.

della realtà significata. In ambito magico, il tratto [+sogettivo], sotteso a tutti i tipi di modalità, rimanda ad una "sogettività convenzionale", dal momento che il performer agisce non individualmente, bensì secondo un ruolo ben preciso, in virtù del potere derivante dalla conoscenza delle parole²³.

5.4 Osservazioni pragmatico-funzionali

5.4.1 I partecipanti alla situazione comunicativa: lo status e il ruolo del performer rispetto all'interlocutore

Per quanto riguarda i partecipanti alla situazione di discorso, sia nell'Incantesimo che nella Preghiera il rapporto tra gli interlocutori è IMPARI:

- discendente nell'Incantesimo, in cui il performer, essendo a conoscenza delle parole²⁴, è più potente del suo interlocutore, sia esso una forza malefica (cfr. *Wið wennum*), un oggetto del mondo (cfr. *Wið ymbe*) o il "paziente" (cfr. *Wið færstice*)²⁵;

- ascendente nella Preghiera, in cui il performer rivela la sua impotenza di fronte al creato, nei confronti del quale solo l'azione divina è risolutiva.

Concentriamo ora la nostra attenzione sul TIPO DI COMUNICAZIONE attivata nell'Incantesimo. Come afferma C. Segre, "la comunicazione implica: 1) l'esistenza di un emittente e di un ricevente; 2) la possibilità di risposta: il ricevente diventa emittente, e viceversa"²⁷.

Nell'Incantesimo manca la reversibilità del rapporto emissione-ricezione (punto 2). Ciò non è imputabile alla mancanza di un codice comune tra gli interlocutori, quanto, piuttosto, ad una proprietà intrinseca del linguaggio magico, il cui scopo è la diretta trasformazione della realtà significata e non la comunicazione di un messaggio.

²³ Cfr. 5.4.3.

²⁴ Cfr. 1.3.1.

²⁵ *Wið færstice*, v. 26:

...nu ic wille din helpan

"ora io [= il performer] ti [= il paziente] aiuterò".

²⁶ Prendendo come riferimento le normali condizioni di comunicazione, Nøth individua quattro gradi di devianza nel rapporto tra emittente (*addresser*) e ricevente (*addressee* - inteso come interlocutore diretto): "[...] first (and lowest) degree of deviation: the addressee is a demon who personifies the cause of the disease and is addressed as if he were a partner of equal status [vedi oltre, n.d.a] [...] Second degree: the addressee is an object, especially a remedy, which is addressed by the magician with a name and thus a person [...] Third degree: the addressee is the patient's body in which the message is supposed to enter directly [...] Fourth degree: objects are only addressed without being personified [...]". (NØTH, W., *Semiotics of the Old English Charm*, cit., p. 72s.). Al di là delle singole categorizzazioni (almeno in parte discutibili, in quanto l'autore non distingue tra Incantesimo e Ricetta, cfr. 1.4), ciò che interessa ai fini del nostro discorso è che il ruolo (e, contrariamente a quanto affermato da Nøth, direi anche lo status) dell'*addresser* risulta sempre superiore rispetto a quello dell'*addressee*, in virtù del potere di cui è dotato (→ ruolo) e che viene attribuito (→ status) a chi conosce le parole. Cfr. anche la nozione di PARLANTE AUTORIZZATO, vd. *infra*, nota 53.

²⁷ SEGRE, C., *Semiotica filologica*, cit., p. 47.

Tale situazione comunicativa fornisce la cornice necessaria per la realizzazione dei tratti caratteristici che possono essere attribuiti all'Incantesimo (cfr. 5.5).

5.4.2 I partecipanti alla situazione comunicativa: il "pubblico"

Oltre a quella dell'emittente e del ricevente, è probabile che almeno parte degli incantesimi implicasse la partecipazione di un pubblico, la cui esatta composizione risulta difficilmente inferibile dalle istruzioni (*instructions*) contenute nei testi.

Commentando i primi versi di *Wið færstice*²⁸, Nelson afferma: "It seems probable that the charm performer's manner of address, [...], may have carried a second message: «You are to give your whole attention to what I say [corsivo mio]». In the first line of this short narrative sequence, *hlude*, uttered twice, perhaps with imitative volume, and alliterating with *hlæw*, could demand attention in a way comparable to the attention-getting *Hwæt!* that conventionally prefaced heroic tales"²⁹.

La presenza, nella struttura del testo di superficie, di un'interiezione quale *hwæt* (cfr. *Wið ymbe*, v. 4) che funge da elemento di richiamo per una possibile *audience*³⁰, è spia dell'esistenza di un pubblico di fronte a cui venivano attuate le pratiche magiche. Ma che tipo di "pubblico"?

È possibile che esso fosse costituito esclusivamente dallo/dagli interlocutore/i, oppure che comprendesse anche un gruppo di "testimoni" che assistevano alla *performance* come ascoltatori o senza prendere parte direttamente all'evento comunicativo (ASTANTI). Le conoscenze riguardo le pratiche magiche relative alla recitazione della formula sono, tuttavia, insufficienti per poter trarre conclusioni definitive.

5.4.3 Coordinate spazio-temporali

Essendo una vera e propria *performance*, l'incantesimo è strettamente legato alle CIRCOSTANZE DI ENUNCIAZIONE. In altri termini, l'interpretazione degli enunciati dipende dall'analisi del contesto di enunciazione. La presenza, a livello di superficie, di numerosi elementi deittici conferma l'importanza del contesto. La DEISSI, infatti, rappresenta "il modo più evidente in cui la relazione tra lingua e contesto è riflessa nella struttura delle lingue stesse"³¹; essa, inoltre, è un "modo di riferimento" e quindi, conformemente all'uso

²⁸ *Wið færstice*, vv. 3-4:

*Hlude wæran hy, la, hlude, ða hy ofer þone hlæw ridan,
wæran armode, ða hy ofer land ridan.*

"Rumorosi/e erano, oh, rumorosi/e, quando cavalcavano sopra il colle, / erano risolti/e, quando cavalcavano sulla landa".

²⁹ NELSON, M., *Against Sickness*, cit., p. 53.

³⁰ Cfr. *Wið ymbe*, par. 2.2.

³¹ LEVINSON, S.C., *La pragmatica*, trad. it., Bologna, 1985, p. 83.

magico del linguaggio, un "modo d'azione", cioè un "atto linguistico"³².

Negli incantesimi è possibile individuare varie categorie deittiche:

(1) deissi PERSONALE, espressa tramite:

a) pronomi di prima persona singolare *ic*.

Esempi:

Wið ymbe, v. 1:

*Fo ic under fot, funde ic hit*³³.

Wið færstice, v.10a, v. 24b, v. 26b:

*Ic him oðerne eft wille sendan ...*³⁴

*... nu ic wille ðin helpan*³⁵

*... ic ðin wille helpan*³⁶

Wið wæterælfadle, v. 1:

*Ic benne awrat betest beadowræda*³⁷

Sipgaldor, v. 1a:

*Ic me on þisse gyrde beluce...*³⁸

e molti altri.

b) pronomi di seconda persona singolare (*þu*) e plurale (*ge*).

Esempi:

Wið ymbe, v. 9a:

*Sitte ge, sigewif...*³⁹

Wið wennum, v. 2a:

*her ne scealt þu timbrien...*⁴⁰

e altri.

c) vocativi con valore appellativo e allocutivo⁴¹:

³² "Anche la trattazione del riferimento come **tipo particolare di azione** [grassetto mio] (anziché come corrispondenza misteriosa, non immediata, tra parole ed insiemi di oggetti) data da Searle [1969], ha contribuito indirettamente all'affermarsi della concezione secondo la quale i deittici sono strettamente legati ad altri tipi di riferimento. Il fatto che i bambini producano atti di riferimento fin dai primi stadi dell'acquisizione del linguaggio sembra sostenere **una concezione del riferimento come atto linguistico** [grassetto mio], prototipicamente "dimostrativo" [...]. Poiché è tipico che i pronomi dimostrativi si associno ad un gesto, sembra facile assimilare tali atti di riferimento a teorie generali dell'azione; se si può dimostrare che altri tipi di espressioni di riferimento sono correlate ai dimostrativi, diventa plausibile *concepire il riferimento in generale come un tipo di azione* [corsivo mio]". (*Ibid.*, p. 90).

³³ "Io la tengo sotto il piede, che io la (ri)trovi (li)".

³⁴ "Io ne [= lancia] scaglierò ancora un'altra verso di loro".

³⁵ "Ora io ti aiuterò".

³⁶ "Io ti aiuterò".

³⁷ "Io ho circondato le ferite con le migliori bende di guerra".

³⁸ "Io traccio un cerchio intorno a me con questo bastone".

³⁹ "Posatevi, donne della vittoria, [...]". Cfr. paragrafo 2.2.

⁴⁰ "qui tu non costruirai [...]". Cfr. paragrafo 2.4.

⁴¹ "I vocativi si possono suddividere in *chiamate* o *appelli*, come in (47), e *allocuzioni*, come in (48) [Zwicky 1974]:

(47) *Ehi, tu*, mi hai graffiato la macchina col tuo frisbee.

(48) La verità è, *signora*, che oggi giorno non c'è nulla di così buono."

(LEVINSON, S. C., *La pragmatica*, cit., p.103).

Esempi:

Wið ymbe, v. 9a:

Sitte ge, sigewif,...⁴² (valore allocutivo)

Wið wennum, v. 1:

*Wenne, wenne, wenchichenne*⁴³ (valore appellativo).

(2) deissi SPAZIALE, espressa soprattutto tramite l'uso di avverbi di luogo.

Esempi:

Wið wennum, v. 2a:

her ne scealt þu timbrien,...⁴⁴

Wið færstice, v. 6:

*Ut, lytel spere, gif her inne sie!*⁴⁵

Wið dweorh, v. 9:

*Her com in gangan, in spiderwiht*⁴⁶

(3) deissi TEMPORALE, codificata soprattutto nel verbo (uso di tempi deittici: presente, passato, futuro), ma anche tramite avverbi.

Esempio:

Wið færstice, v. 26b:

*...nu ic wille ðin helpan*⁴⁷

(4) deissi SOCIALE, riguardante cioè "quell'aspetto delle frasi che riflette, stabilisce (o è determinato da) certe realtà delle situazioni sociali in cui si svolge l'atto linguistico"⁴⁸. Il linguaggio magico, in cui emerge la dimensione pragmatica della lingua, è "socialmente determinato". Poiché, come rilevato in precedenza, il ruolo e lo status dei partecipanti all'evento comunicativo sono fissi, le produzioni linguistiche rifletteranno, a vari livelli ed in varia misura, la struttura della situazione comunicativa stessa. I titoli di appellativo e le forme di vocativo (frequenti negli incantesimi⁴⁹) "sembrano invariabilmente marcate rispetto alla relazione parlante-persona cui si riferisce il parlante: non esistono, sembra, allocuzioni o appellativi socialmente neutri"⁵⁰. A mio parere, anche l'uso di termini caratterizzati da una specifica connotazione magica (es. i verbi *mæg* e *cweðan*⁵¹ e il

⁴² Cfr. *supra*, nota 39.

⁴³ "Cisti, cisti, cistolina".

⁴⁴ Cfr. *supra*, nota 40.

⁴⁵ "Esci, piccola lancia, se sei qui dentro!".

⁴⁶ "Venne qui dentro camminando, dentro una creatura a forma di ragno".

⁴⁷ Cfr. *supra*, nota 36.

⁴⁸ FILLMORE, C.J., *Santa Cruz Lectures on Deixis, 1971* [ciclostilato], Indiana University Linguistics Club, 1975, p. 76, citato in LEVINSON, S.C., *La pragmatica*, cit., p. 124.

⁴⁹ Cfr. deissi PERSONALE, punto 1c.

⁵⁰ LEVINSON, S.C., *La pragmatica*, cit., p. 128.

⁵¹ A questo proposito cfr. DOLFINI, G., *Sulle formule magiche e le benedizioni nella tradizione germanica*, cit., p. 637 e p. 641s. Corradicale rispetto a *cweðan* è l'aggettivo *cwiðol*, caratterizzato dalla stessa valenza semantica. Cfr. *cwiðol wif* (*Æcerbot*, v. 65) = detentrica delle parole che hanno potere magico di trasformazione del reale.

sostantivo *cræft*⁵²) rappresentano casi di codificazione lessicale di informazioni deittico-sociali: in virtù dell'equivalenza tra potenza e conoscenza, a chi è in grado di pronunciare determinate parole viene riconosciuta una "superiorità" sociale. Il performer è PARLANTE AUTORIZZATO⁵³.

Da quanto fin qui osservato emergono le principali caratteristiche della comunicazione "magica", che risulta essere:

- 1) IN SITUAZIONE;
- 2) EGOCENTRICA;
- 3) CONATIVA;
- 4) SOCIALMENTE DETERMINATA.

5.4.4 Condizioni di felicità degli atti linguistici

Nel par. 4.4 abbiamo sottolineato la solidarietà tra linguaggio magico e atti performativi di *poiesis*. Si è anche detto che, una volta soddisfatte le condizioni di felicità sottese agli atti linguistici prodotti, la creazione del nuovo stato di cose risulta automatica, o meglio necessitata. Ma cosa si intende esattamente per "condizioni di felicità" in relazione ad un uso magico-primitivo del linguaggio? Come è noto, il primo studioso ad elaborare una tipologia delle condizioni che gli enunciati performativi devono soddisfare per poter essere considerati "riusciti" (*Felicity conditions*) fu J. Austin nell'opera, più volte citata, *How to Do Things with Words*. Successivamente, Searle⁵⁴ ha proposto un'ulteriore classificazione articolata in tre categorie principali: (1) Condizioni preparatorie (*Preparatory conditions*)⁵⁵, (2) Condizioni di sincerità (*Sincerity conditions*)⁵⁶, (3) Condizioni essenziali (*Essential conditions*)⁵⁷.

Per quanto concerne il primo tipo di condizioni, dall'analisi degli incantesimi emerge che il mago possiede realmente l'autorità necessaria per pronunciare determinate parole; autorità che,

⁵² "In Old English *cræft* is employed to denote the same things [del termine *mana* discusso in precedenza, n.d.a.]: it is power, force, strength; cunning, knowledge, ability and skill; prescription and remedy." (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 37).

⁵³ "L'altro tipo di informazione socialmente deittica spesso codificata è assoluta piuttosto che relazionale. Alcune forme, ad esempio, sono riservate per certi parlanti, nel qual caso possiamo parlare (secondo Fillmore [1975]) di *parlanti autorizzati*." (LEVINSON, S.C., *La pragmatica*, cit., p. 126).

⁵⁴ SEARLE, J.R., *Speech Acts*, cit., pp. 57-61.

⁵⁵ "The person performing the act must have the right or the authority to do so; and, in certain cases, the occasion of his utterance must be appropriate to the illocutionary act in question." (LYONS, J., *Semantics*, vol. II, p. 733).

⁵⁶ "If the person performing the act does so insincerely, his illocutionary act will not be nullified, but he will be guilty of what Austin calls an abuse." (*Ibid.*, p. 734).

⁵⁷ "The person performing the act is committed by the illocutionary force of his utterance to certain beliefs or intentions. [...] Commitment, in this sense, does not mean that we must believe that what we say is true; still less does it mean that the asserted proposition is in fact true. Commitment is independent of sincerity and truth; it is a matter of *appropriate behaviour* [corsivo mio]." (*Ibid.*, p. 734).

come più volte ripetuto, deriva dalla conoscenza esatta della formula da recitare⁵⁸.

Vediamo ora, più precisamente, come si realizzano le condizioni essenziali (punto 3) negli incantesimi. Dal momento che, come afferma lo stesso Lyons (riportando le osservazioni di Searle), l'impegno (*commitment*) del parlante è indipendente sia dalla sincerità che dalla verità attribuita al contenuto proposizionale ed è da intendersi unicamente come "comportamento adeguato alla situazione" (*appropriate behaviour*)⁵⁹, solo il rispetto di determinate convenzioni da parte del performer garantirà la reale efficacia della formula. Proprio in questo senso, cioè in termini di *appropriate behaviour*, è da intendersi la ripetibilità degli incantesimi⁶⁰. Ciò che viene ripetuto efficacemente non è la "formula" in sé e per sé (che, come abbiamo visto, può essere suscettibile di un uso anche informativo-descrittivo), ma la formula calata in una ben precisa situazione comunicativa.

Più problematico, in quanto presuppone la verifica del grado di intenzionalità del parlante, è accertare se le cosiddette "condizioni di sincerità" (punto 2) siano applicabili anche agli atti linguistici prodotti dal performer. Nel linguaggio "evoluto" è il parlante che sceglie di essere sincero o meno mettendo in atto la propria strategia comunicativa. In ambito magico, invece, poiché le enunciazioni sono connesse con la nozione di efficacia (necessitata) e non con quella di verità del contenuto proposizionale espresso, il mago commette semmai errori⁶¹, non "abusi" intenzionali.

Vi sono poi altre convenzioni, extralinguistiche, che devono essere rispettate per garantire la buona riuscita degli incantesimi.

M. Mauss, ad esempio, nel suo libro *Teoria generale della magia* fa riferimento a riti preparatori, spesso anche molto complessi, da far precedere alla recitazione degli incantesimi⁶². Il tempo e il luogo della performance devono essere determinati con cura: il giorno o la notte vengono scelti a seconda degli effetti da ottenere (cfr. *Æcerbot*, rr. 3-4: *Genim þonne on niht, ær hyt dagige, feower tyrf...* "Prendi poi di notte, prima dell'alba, quattro zolle erbose [...]"); anche il periodo del mese può essere determinante: in genere si verifica l'osservanza delle date lunari e risultano più favorevoli i giorni di solstizio o di equinozio.

In mancanza di altre determinazioni di luogo, il mago traccia un cerchio o un quadrato magico, un *templum*, intorno a sé ed agisce all'interno di esso (cfr. *Sipgaldor*, v. 1a: *lc me on þisse gyrde beluce...* "Io traccio intorno a me un cerchio con questo bastone [...]")⁶³.

Di grande importanza sembra essere anche la preparazione di oggetti o sostanze (farmacopea magica) e degli strumenti necessari al rito magico (es. bacchetta, coltello⁶⁴). Da ricordare sono anche i riti preliminari, cui sia il mago che il "paziente" devono sottoporsi, consistenti soprattutto nell'astinenza e nella purificazione raggiunte tramite il silenzio ed il digiuno (*Wið blæce*, rr. 7-8: *Gange eft on clænne weg to huse and gehwæþerne gang swigende*)⁶⁵. "Ritorna a

⁵⁸ Il performer è parlante "autorizzato" (cfr. 5.4.3).

⁵⁹ Cfr. *supra*, nota 57.

⁶⁰ Per la nozione di "ripetibilità" cfr. 5.5.

⁶¹ Cioè il mago può essere accusato di *inappropriate behaviour* (punto 3).

⁶² MAUSS, M., *Teoria generale della magia*, cit., pp. 45-47.

⁶³ Cfr. 5.5.

⁶⁴ Cfr. FIG. 2.

⁶⁵ Testo anglosassone tratto da STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 164.

casa per una strada aperta e percorri ciascuna via in silenzio."; Storms cita numerose ingiunzioni a digiunare contenute in testi magico-medici anglosassoni⁶⁶).

Mauss riporta, inoltre, esempi di "riti d'uscita", generalmente consistenti nella distruzione dei prodotti della cerimonia non utilizzati. Afferma l'autore: "nella *Μαυτεία Κρονική*, cerimonia divinatoria la cui liturgia è contenuta nel grande papiro magico di Parigi, troviamo una preghiera finale che è un autentico rito d'uscita"⁶⁷.

Tutti gli aspetti trattati riguardano il piano extralinguistico (non a caso tali prescrizioni sono ricorrenti nelle ricette e nelle parti introduttive all'*incantatio* vera e propria delle formule magiche⁶⁸), ma influenzano anche quello linguistico, dal momento che l'efficacia degli atti linguistici dipende da precise convenzioni. Per il copista che trascrive un incantesimo, la formula non è "efficace"; anzi, direi di più, in questo caso l'incantesimo non è incantesimo (nel senso etimologico del termine), ma semplicemente un testo che viene riportato, non riattivato. Perché la formula sia poetica (cioè agisca sulla realtà significata, trasformandola), sono necessari: un mago⁶⁹, un interlocutore (es. la forza malvagia, un animale, un paziente umano), una serie di condizioni extralinguistiche convenzionalmente magiche, l'attivazione di una performance linguistica, anch'essa convenzionale ed accompagnata da gesti corrispondenti.

Lo studio specifico e dettagliato dei rituali magici è, tuttavia, di pertinenza più antropologica che non linguistico-filologica. In questa sede basti ricordare che la classificazione tripartita delle condizioni di felicità degli atti linguistici elaborata da Searle è applicabile anche al linguaggio magico (perlomeno per quanto concerne i punti 1 e 3), previa segnalazione di alcuni aspetti peculiari e specifici.

⁶⁶ "Fasting is repeatedly mentioned in the two medical treaties that provide the greater part of our knowledge of Anglo-Saxon magic." (*Ibid.*, p. 96).

⁶⁷ MAUSS, M., *Teoria generale della magia*, cit., p. 47.

⁶⁸ In base ai tratti semantico-pragmatici che le caratterizzano, tali parti sono assimilabili alle ricette vere e proprie (cfr. 1.4).

⁶⁹ Mauss definisce il mago come "l'agente nei riti magici, sia o no un professionista [...]. In molte società il mago possiede qualità congenite (fisiche e psicologiche), che lo rivelano anche se si nasconde: pupilla che ha "corroso" l'iride, isteria, capacità di cadere in *trance* [...]. I fenomeni nervosi provano l'esistenza dei doni spirituali." (MAUSS, M., *Teoria generale della magia*, cit., p. 24). Anche Storms parla di "*large, piercing eyes*" (occhi quasi ipnotizzanti) in riferimento al mago (cfr. STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 105).

5.5 L'incantesimo: caratteristiche testuali

Quali sono le principali caratteristiche testuali attribuibili all'Incantesimo⁷⁰?

L'Incantesimo è un testo:

- ORALE, in quanto la sua efficacia è legata all'effettiva enunciazione delle parole;
- RIPETIBILE⁷¹, in quanto è possibile riprodurre/riattivare la situazione pragmatica che si colloca alla base della produzione del testo (non si tratta, in realtà, di semplice ripetizione di schemi e formule, bensì di vera e propria riattivazione del rituale codificato nel testo stesso con riproduzione delle condizioni pragmatiche);
- NON PARAFRASABILE, in quanto la sua efficacia è indissolubilmente legata all'azione della parola come atto linguistico⁷² e non come espressione di un determinato contenuto proposizionale⁷³;
- MONOLOGICO, in quanto il fine non è né comunicativo, né cooperativo, bensì cosmopoietico⁷⁴;
- CON RICORSO A CODICI NON VERBALI, in quanto la recitazione della formula è accompagnata dall'esecuzione di atti fisici, non sempre ricostruibili dal lettore moderno, ma comunque effettivamente eseguiti⁷⁵.

⁷⁰ "Alla domanda «Che cosa costituisce un testo?», dato quanto ho detto sinora, non si dovrebbe rispondere con una definizione ("Il testo è costituito da..."), ma con una serie progressiva di restrizioni alla definizione più generale di enunciato. Si dovrà tener conto: a) del tipo di contesto pragmatico in cui un dato tipo di testo viene prodotto; b) del tipo di funzione illocutiva che il testo può svolgere in quel contesto, sia esso destinato a svolgerla o no; c) delle modalità di comunicazione del testo (improvvisato/non improvvisato; con/senza ricorso a codici non verbali ed azioni dirette; monologico/dialogico; orale/scritto, ecc.); d) dell'esistenza di norme precise sulla costituzione dei testi (esse sono particolarmente rigorose per quelli scritti); e) della misura di ripetibilità." (SEGRE, C., *Semiotica filologica*, cit., p. 25).

⁷¹ "Fondamentale è invece un'altra differenza, che coincide in parte notevole con la prima [la differenza tra testo scritto e testo orale discussa in precedenza, n.d.a.]: quella fra *testi ripetibili e non ripetibili*. Il testo di una conversazione non è ripetibile, perché una sua eventuale trascrizione o registrazione prescinde dagli elementi contestuali, e viene inserita in una diversa situazione pragmatica". (*Ibid.*, p. 25). Si noti che la ripetibilità della situazione pragmatica è condizione indispensabile per la ripetibilità del testo stesso.

⁷² Ciò ribadisce l'applicabilità dello schema simbolico associato all'Incantesimo. Cfr. 1.4.

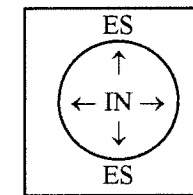
⁷³ La parafrasi è *riformulazione* e *interpretazione*; essa coglie "gli elementi essenziali, irrinunciabili, del contenuto [corsivo mio], e i loro legami precisi." (SEGRE, C., *Semiotica filologica*, cit., p. 27).

⁷⁴ Anche i testi monologici possono contenere "dialoghi interni", come afferma Šeljuto a proposito della prosa oratoria: "Come si sa, il genere oratorio costituisce di per sé un monologo, ogni attimo del quale reca in sé tutta la ricchezza emozionale del dialogo, sicché l'espressione "dialogo del monologo" non è senza un significato preciso. L'esposizione di un argomento può avvenire in due forme monologiche: una è il monologo "stilisticamente" neutrale, condotto in terza persona, quando per un motivo qualsiasi si evita di usare la seconda persona, mentre l'attenzione si concentra sul contenuto e sui nessi logici del discorso (valga ad esempio il discorso "accademico"); l'altra è il *monologo della conversazione, con cui una prima persona si rivolge a una seconda e vuole coinvolgere l'ascoltatore nell'ingranaggio del discorso, che contiene, a sua volta, un appello all'azione* [corsivo mio]". (Da: VINOGRADOV, V.V., *Stilistica e poetica*, cit., p. 20). Il "dialogo interno" (al monologo) è comunque orientato verso l'emittente, non verso il ricevente. Ciò è conforme con il carattere EGOCENTRICO della comunicazione magica.

⁷⁵ "Indeed the metrical charms can quite profitably be interpreted as directions for the performance of speech acts. Their performers, as they uttered their incantations, actually did what the words said [corsivo mio] [...] the intention [dello studio, n.d.a.] is to show how *coordination of physical and verbal acts* [corsivo mio] gives structure to three Old English charms [...]". (NELSON, M., "Wordsige and Worsige": *Speech Acts in Three Old English Charms*, cit., p. 57).

- CHIUSO, in quanto "la cultura, quando è orientata al parlante, assume come valore la sfera dei testi chiusi, poco accessibili e in generale difficilmente comprensibili"⁷⁶.

Come rilevato al par. 1.3.1, la parola, nella sua funzione magico-primitiva, è "creatrice", "ordinatrice del χάος in κόσμος". In questo senso il linguaggio agisce come SISTEMA MODELLIZZANTE⁷⁷, un sistema, cioè, capace di strutturare secondo determinate regole gli elementi che lo costituiscono. Uno dei modi più generali di strutturazione è costituito dal cosiddetto "linguaggio spaziale". Un testo può esprimere il suo messaggio tramite tratti topologici quali "interno vs esterno", "noi vs altri", "alto vs basso". Negli incantesimi l'organizzazione dello spazio "testuale" (o meglio: di attivazione testuale, dal momento che ci troviamo di fronte a testi che devono essere recitati) assume valore FUNZIONALE, in quanto diventa un vero e proprio atto di strutturazione del campo semiotico magico. Con riferimento ad un modello proposto da Ju. Lotman (ES = Esterno; IN = Interno)⁷⁸:



si osserverà che tramite la recitazione della formula il performer tende a costruirsi uno "spazio" semiotico, coincidente con IN, il quale, a differenza della sfera esterna, è percepito come ordinato, protetto, familiare.

Nell'Incantesimo il punto di vista del testo coincide con lo spazio interno del testo⁷⁹. In tale ambito il mago esercita la propria potenza cercando, a seconda dei casi, o di ricondurre elementi esterni nella propria sfera d'azione (cfr. *Wið ymbe*, v. 9: *Sitte ge, sigewif, sigað to eorðan / næfre ne wilde to wuda fleogan*⁸⁰), o di eliminare gli elementi di disturbo rimandandoli alla loro sede naturale, cioè all'ES, al χάος (cfr. *Wið wennum*, vv. 1-3: *Wenne, wenne, wenchichenne, / her ne scealt þu timbrien, ne nenne habben, / ac þu scealt north eonene to þan nihgan*

⁷⁶ IVANOV, V.V. et al., *Tesi per un'analisi semiotica delle culture (in applicazione ai testi slavi)*, cit., p. 201.

⁷⁷ "La cultura, in quanto sistema di sistemi che si basa in ultima analisi sulla lingua naturale (proprio questo fatto è tenuto presente con il termine "sistemi modellizzanti secondari", termine con il quale questi sistemi sono contrapposti al "sistema" primario, [corsivo mio] ossia alla lingua naturale), può essere considerata come una gerarchia di sistemi semiotici collegati in coppie, la cui correlazione si realizza in grado considerevole mediante la connessione con il sistema della lingua naturale." (*Ibid.*, p. 212).

⁷⁸ LOTMAN, Ju.M., *Il metalinguaggio delle descrizioni tipologiche della cultura*, in LOTMAN, Ju.M., *USPENSKIJ, B.A., Tipologia della cultura*, trad. it., Milano, 1975, pp. 145-181.

⁷⁹ "Nella derivante opposizione noi vs gli altri, come scrive Lotman, «la coincidenza di un determinato spazio con il punto di vista del depositario di un testo conferisce un orientamento al modello culturale di quel tipo». Il punto di vista del testo potrà coincidere con lo spazio interno del testo, oppure con quello esterno." (SEGRE, C., *Semiotica filologica*, cit., p. 9).

⁸⁰ "Posatevi, donne della vittoria, scendete a terra / non volate liberamente verso i boschi".

berhge⁸¹; *Wið færstice*, v. 27: *Fleoh þær * * * on fyrgenheafde*⁸²).

Anche il segno (non simbolo!) del cerchio, ricorrente in numerosi incantesimi anglosassoni⁸³, ha valore protettivo in quanto avvertito come correlativo oggettivo dell'IN e quindi come struttura ordinata⁸⁴. La stessa tecnica di "circostrizione e razionalizzazione dello spazio" compare esplicitamente in alcuni testi in cui si prescrive di tracciare le figure geometriche del cerchio e del quadrato (FIG. 3), quasi come se si volesse "ordinare" lo spazio per poter avere un controllo su di esso (una specie di "ristrutturazione del campo" da $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ in $\kappa\acute{\omicron}\varsigma\omicron\mu\omicron\varsigma$). Potendo essere (re)interpretata anche come espressione dell'ordine divino (cfr., ad esempio, l'importanza dell'ordine a livello topografico nei monasteri cristiani, FIG. 4), la tecnica di razionalizzare lo spazio risulta compatibile con il pensiero cristiano. Essa, pertanto, rimane produttiva⁸⁵ anche in testi che presentano un sistema di riferimento misto (sM \cup sRC)⁸⁶. Con il cristianesimo, l'organizzazione strutturale del macro- e del micro-cosmo si arricchisce, nella coscienza collettiva, di una componente "verticale" e "piramidale", facente capo a Dio onnipotente (cfr. FIG. 5).

⁸¹ "Ciste, ciste, cistolina, / qui tu non costruirai né avrai dimora / ma andrai a Nord, da qui alla collina vicina".

⁸² "Vola là, in cima alla montagna".

Il bosco e la montagna sono considerati, nella tradizione germanica, sedi privilegiate di esseri maligni. Si veda anche l'incantesimo antico alto-tedesco *Pro nussia* (cfr. cap. 2, nota 60), che rimanda ad una pratica magica in cui i vermi venivano attirati dalla parte più interna verso quella più esterna e poi in una freccia (forse tenuta dal malato stesso) da scagliare verso il bosco (cfr. SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, cit., p. 35). Forse per contrastare le forze del male, i templi pagani venivano, in genere, costruiti nel bosco o nelle sue vicinanze (cfr. *infra*, nota 84).

⁸³ *Wið waterælfædle*, v. 8:

lc benne awrat betest beadowræda

Cfr. *supra*, nota 37.

Sipgaldor, v. 1a:

lc me on þisse girde beluce

Cfr. *supra*, nota 38.

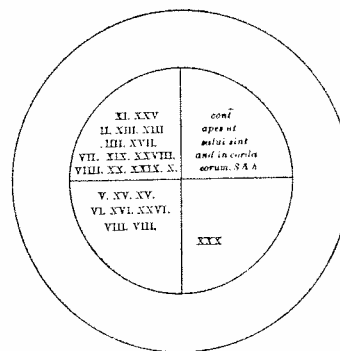
⁸⁴ Si noti che i templi pagani erano circondati da un recinto sacro. "Dalle parole della HE [= *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, n.d.a.], sembra venire una conferma che i templi venissero costruiti nel bosco o nelle sue vicinanze (I, 30) e che fossero circondati da un recinto sacro «fana idolorum cum septis quibus erant circumdata (II, 13)»". (LENDINARA, P., *Un popolo privato dei suoi dèi. Notizie sul paganesimo nelle prime opere anglo-latine*, "MYΘOS", 1, 1989, pp. 103-126, a p. 111).

⁸⁵ Non è il ricorrere occasionale di un dato schema ad essere indicativo per delineare una linea di sviluppo a livello diacronico, ma piuttosto la sua produttività (cioè il suo continuare ad essere attivo).

⁸⁶ Cfr. 3.3.

D 11. FELD-BÖT

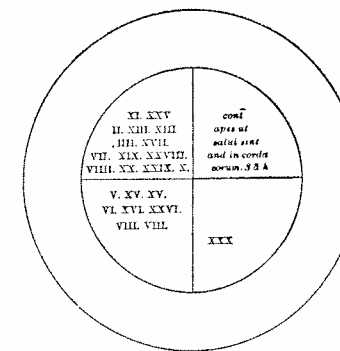
Þis is Sancte Columcille Circul:



Writ þysne circul mid þines cnifes orde on ānum mealan 13b stāne, and slēah ænne stacan on middan þām ymbhagan; and lege þone stān on uppan þām stacan þæt hē bēo eall under eorðan; būtan þām gewritenan.

D 11. A FIELD REMEDY

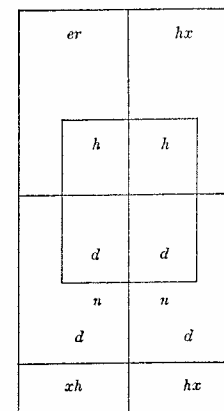
This is St. Columbkil's circle:—



Inscribe this circle with the point of your knife on a meal stone, and drive a stake into the middle of the hedge surrounding your land; then lay the stone against the stake so that it will all be underground except the side written upon.

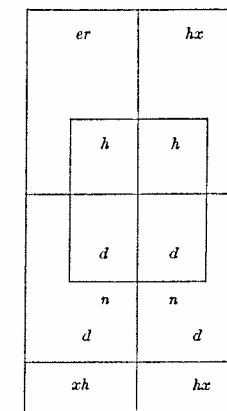
D 12. WID ÞEÖFENDE

Þonne þē man hwet forstele, āwrit þis swigende and dō on 13b þinne winstran scō under þīnum hō. Þonne geācsaxt þū hit sōna.

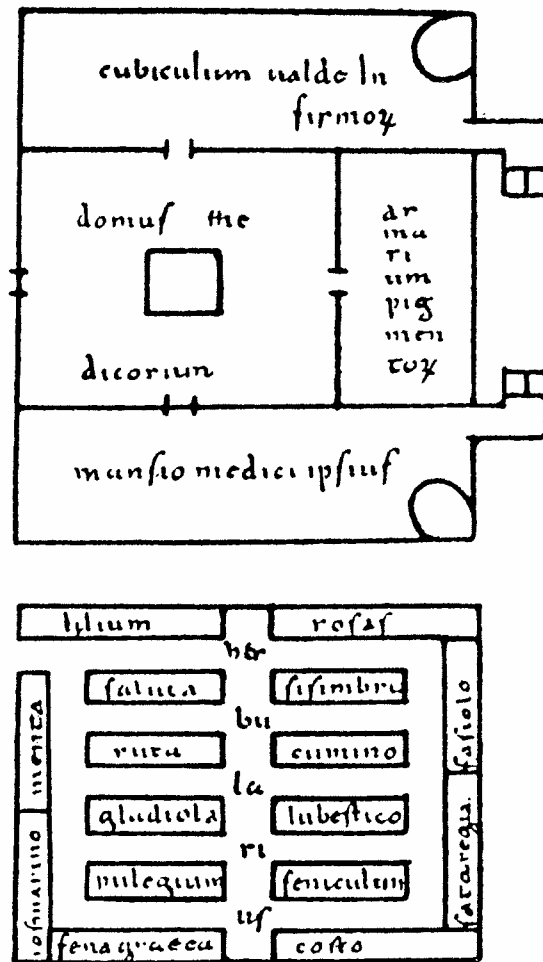


D 12. AGAINST THEFT

When a man steals anything from you, write this silently and put it in your left shoe under your heel. Then you will soon find out about it.

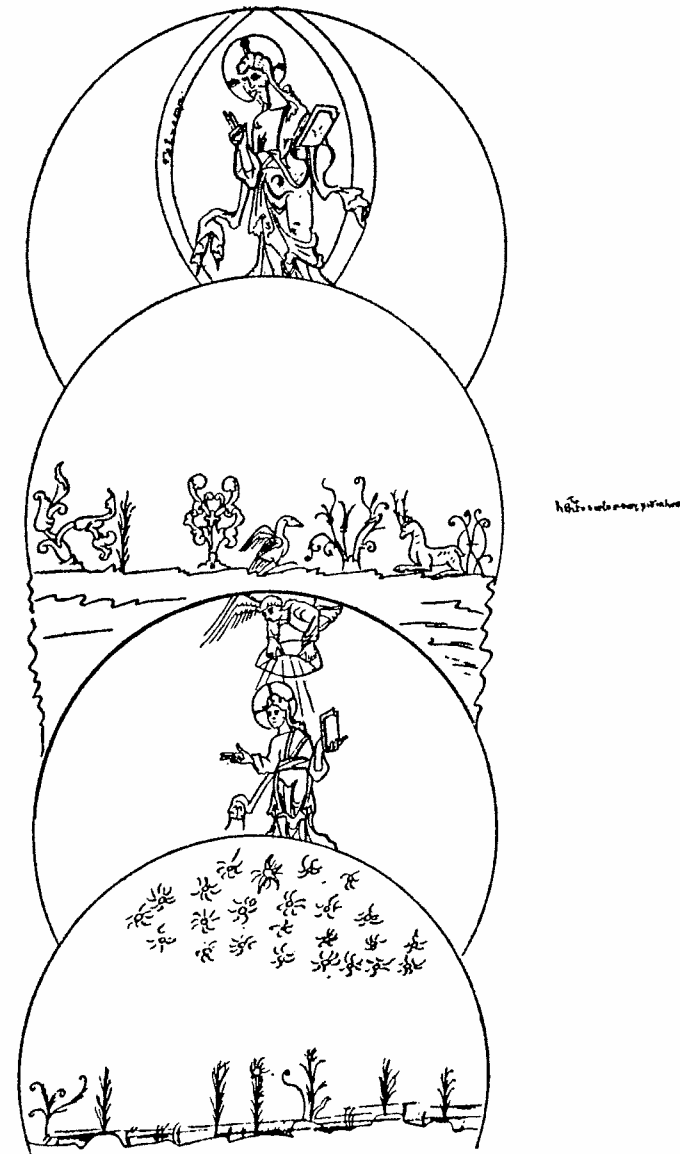


[FIG. 3, tratta da: GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, cit., pp. 204-206]



Quarters for the sick at the Anglo-Irish monastery of St. Gall from a plan of 830 still in the monastic library. Above is a 'ward for acute cases', *cubiculum valde infirmorum*. Below this is a reception room and surgery, i.e. the *domus medicorum*, and a 'drug store', *arma(ment)arium pigmentorum*. Below these is 'the leech's residence', *mansio medici ipsius*. Outside is a 'herb garden', *herbularius*, containing sixteen beds for named herbs, all of which are used in the A.S. *Leechdoms*.

[FIG. 4, tratta da: GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, cit., p. 14]



Plan of world from Cædmon MS. written at Winchester c. 1000. In the lowest two tiers night and day are shown. In the margin is written *hu he todaelde daeg wið nihts* 'How He divided day from night'. The firmament is a thicker circle above the angel who holds the sun. In the next tier is the animal and plant creation. Above, the Almighty holds the sacred book in His left hand with His right in benediction.

[FIG. 5, tratta da: GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, cit., p. 20]

5.6 Dal polo [+magico] al polo [-magico]

Nel passaggio dall'Incantesimo alla Preghiera cristiana si assiste ad un progressivo allontanamento dal polo [+magico].

La *semiotic fallacy* nel rapporto tra segno e referente, tipica del linguaggio magico, viene gradatamente sostituita da ciò che potremmo definire una *semiotic awareness*, cioè dalla presa di coscienza della differenza che intercorre tra segno e realtà significata. È probabile che l'etica cristiana, in cui creatore, creato e creatura assumono un ruolo standardizzato, abbia notevolmente contribuito ad accelerare tale passaggio. La "parola" (*verbum*) diventa prerogativa divina, il suo potere non è più intrinseco, ma riposa nell'essere supremo.

Precluso il campo della diretta trasformazione della realtà significata tramite la parola all'uomo rimangono:

- a) la religione, come professione di fede;
- b) la scienza, come osservazione e misurazione del mondo, nonché ricerca delle cause e razionalizzazione dei fenomeni naturali⁸⁷.

Ciò che differenzia la "scienza" dalla "magia" non è tanto l'intento razionalizzante⁸⁸, quanto piuttosto il principio organizzatore cui le due attività fanno appello:

- ISOMORFISMO ontologico tra realtà e segno, per quanto riguarda la "magia";
- ETEROMORFISMO, per quanto riguarda la "scienza".

5.7 I limiti e gli sviluppi della ricerca

Verranno affrontati in questo paragrafo i principali problemi emersi nel corso della ricerca e le nuove prospettive che, nonostante gli inevitabili limiti, questo lavoro può aprire.

(1) Il problema teorico

La definizione (generica) di testo come "discorso" comporta il riferimento al processo comunicativo, in cui il rapporto emittente-ricevente assume un ruolo centrale "non solo nei suoi aspetti più formalizzati, ma nei coinvolgimenti pragmatici"⁸⁹. Nel passaggio dall'indagine sui processi di formazione eutattica della frase all'indagine sull'euprassia dell'enunciazione, è necessario un supporto teorico specifico, essenzialmente pragmatico, non sempre ben definito e standardizzato.

Come afferma M. Bertucelli Papi nell'introduzione al volume *La pragmatica* di S.C. Levinson, "la ricerca in pragmatica muove da presupposti teorici diversi da quelli predominanti nella concezione linguistica attualmente più diffusa, e si pone finalità che impongono la

⁸⁷ MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion*, New York, 1975.

⁸⁸ Come più volte rilevato, anche la magia ha una propria *ratio*, dal momento che è basata su principi organizzatori specifici (cfr., ad es., cap. 1).

⁸⁹ SEGRE, C., *Semiotica filologica*, cit., p. VII.

trattazione di problemi non facilmente risolvibili se non in una prospettiva interdisciplinare nella quale confluiscono i contributi di discipline come la psicologia, la sociologia, la semiotica"⁹⁰. Esistono ambiti della pragmatica in cui la ricerca non ha ancora portato a conclusioni definitive, ma "solamente" all'individuazione di nuove linee di indagine. Uno dei settori più discussi è proprio quello che riguarda la trattazione degli atti linguistici e la loro classificazione⁹¹.

Lo studioso che cerca di applicare determinati metodi d'indagine ai testi (in questo caso, testi magici), trova di fronte a sé una realtà ancora "magmatica" e dai confini non chiaramente definiti. È possibile, ed auspicabile, che nuove scoperte teoriche aprano ulteriori prospettive di analisi testuale.

(2) Il problema "cronologico"

La maggior parte degli studi riguardanti gli ambiti della pragmatica e della linguistica testuale sono condotti su testi che riflettono usi linguistici già "evoluti". Lo studioso del linguaggio magico deve, invece, tenere conto di determinate caratteristiche tipiche di un uso "primitivo" del segno (non strumento di pensiero, ma "modo d'azione"⁹²). A questo proposito lo studio dell'acquisizione del linguaggio nei bambini può fornire, con le opportune cautele, un importante termine di paragone⁹³.

(3) Il problema testuale

I testi presi in considerazione in questo lavoro riguardano lingue "antiche" (testi anglosassoni, babilonesi, vedici, ecc.). In mancanza di parlanti nativi, risulta estremamente difficile ricostruire quelle caratteristiche SOPRASEGMENTALI (es. intonazione, pause, ecc.)⁹⁴, importanti ai fini di una corretta analisi pragmatica.

⁹⁰ BERTUCCELLI PAPI, M., *Presentazione*, in LEVINSON, S.C., *La pragmatica*, cit., pp. 5-9, a p. 6.

⁹¹ A questo proposito si vedano: LEVINSON, S.C., *La pragmatica*, cit., cap. 5; CONTE, M.-E., *La pragmatica linguistica*, cit.

⁹² Cfr. 1.3.1.

⁹³ Si è visto, ad esempio, che:

- i bambini attraversano uno stadio in cui utilizzano un linguaggio presimbolico (tratto tipico del linguaggio magico-primitivo), cfr. cap. 1, nota 38;

- l'acquisizione dei concetti illocutori sembra precedere e, in un certo senso, prefigurare sistematicamente l'acquisizione della lingua. Cfr. LEVINSON, S.C., *La pragmatica*, p. 354s.: "Sembra quindi che quando il bambino comincia ad usare enunciati pre-sintattici (tradizionalmente denominati *olofrasi*) le funzioni iniziali del linguaggio si siano già sviluppate; anzi, sembra che le *olofrasi* costituiscano semplicemente gli indicatori generali della forza [...]. Ne deriva un suggerimento importante per la teoria: *l'acquisizione dei concetti illocutori è una pre-condizione per l'acquisizione della lingua stessa* [corsivo mio]".

⁹⁴ I tratti soprasedgmentali possono essere solo parzialmente inferiti da alcuni elementi che compaiono nella struttura superficiale del testo (es. allitterazione, anafora ed elementi prosodici in generale).

Ulteriori sviluppi della ricerca potrebbero riguardare i seguenti ambiti:

(1) In questo studio l'attenzione è stata focalizzata sugli aspetti semantico-pragmatici che caratterizzano il genere Incantesimo, prendendo in considerazione i tipi di atti illocutivi attivati nei testi. Dal momento che una delle caratteristiche principali della comunicazione magica è la componente conativa, sarebbe interessante affrontare il problema degli EFFETTI PERLOCUTIVI che la produzione di determinati atti linguistici inducono nell'interlocutore⁹⁵.

(2) L'approccio semantico-pragmatico permette di rendere conto di un numero maggiore di testi appartenenti al "genere" Incantesimo, in quanto alla stessa (macro)struttura pragmatica è possibile associare più di uno schema tipologico-strutturale (M et C, M, C)⁹⁶. Ulteriori ricerche in questo ambito potrebbero portare ad una caratterizzazione ancora più precisa di tale "genere" magico.

(3) L'approccio pragmatico mette in relazione il tipo di testo al "sistema"⁹⁷ che lo produce, permettendo così di valutarne le variazioni e gli sviluppi diacronici in rapporto ai mutamenti che si verificano nella cornice. Ciò implica il superamento della posizione statica di un'analisi esclusivamente strutturale e il recupero della dinamicità intrinseca dei testi stessi. Approfondimenti nello studio della "comunicazione magica" e del *framework* comunicativo legato all'Incantesimo sarebbero utili ai fini di una più precisa caratterizzazione pragmatica.

⁹⁵ "[...] *atto perlocutorio*: la produzione di determinati effetti sull'ascoltatore ottenuta tramite l'enunciazione di una frase: tali effetti sono specificamente legati alle circostanze di enunciazione." (LEVINSON, S.C., *La pragmatica*, cit., p. 301).

⁹⁶ Cfr. 5.2.

⁹⁷ Ritorna qui il concetto di cultura come insieme e gerarchia di sistemi semiotici (cfr. IVANOV, V.V. *et al.*, *Tesi per un'analisi semiotica delle culture (in applicazione ai testi slavi)*, cit.).

ULTIME RIFLESSIONI

A conclusione del mio lavoro vorrei illustrare brevemente il percorso di ricerca compiuto, per facilitare la comprensione delle principali linee di sviluppo che si sono andate via via delineando.

Il punto di partenza è stato fornito da alcune debolezze individuabili in un'analisi esclusivamente tipologico-strutturale dei testi magici, in generale, e degli incantesimi, in particolare. Se da una parte, infatti, tale tipo di approccio ha il merito di essere rigoroso e scientifico, dall'altra tende:

- ad instaurare una corrispondenza biunivoca, in realtà falsa, tra "genere" e struttura (Incantesimo = M et C);

- ad un "appiattimento" di tutti i testi riconducibili alla stessa struttura profonda (siano essi incantesimi pagani, cristiani e/o cristianizzati oppure preghiere), senza rendere conto della loro dinamicità.

Ne consegue che una tassonomia dei "generi" magici in base a tratti puramente tipologico-strutturali risulta insufficiente perché non predittiva. Pur presupponendo, infatti, che gli incantesimi siano analizzabili in M et C, non è possibile affermare necessariamente l'inverso (ossia che i testi analizzabili in M et C siano incantesimi), in quanto anche le preghiere possono presentare una struttura dello stesso tipo (cfr. 3.2). Alle insufficienze dell'approccio tipologico-strutturale può sopperire un approccio semantico-pragmatico, teso a cogliere il linguaggio nel suo effettivo uso e le trasformazioni che da esso conseguono, permettendo così il recupero della dimensione dinamica dei testi.

Scelto il tipo di prospettiva, si poneva il problema di delimitare il campo di ricerca cercando di individuare i tratti caratterizzanti l'Incantesimo rispetto ad altri "generi" magici. Sono così giunta alla classificazione proposta al paragrafo 1.4.

L'analisi ed il commento di esempi specifici (cap. 2) mi hanno permesso di dimostrare non solo l'applicabilità dello schema simbolico associato all'Incantesimo ($[F(p)] \subseteq sM$), ma anche la sua efficacia nel rendere conto di un vasto numero di testi che condividono determinati tratti semantico-pragmatici (tra di essi risultano comprese anche quelle formule a cui l'approccio tipologico-strutturale finiva per negare lo *status* di Incantesimo, cioè gli scongiuri). Incantesimi veri e propri, da una parte, e scongiuri, dall'altra, sembrano così essere due sottotipi dello stesso "genere" magico, più che due "generi" differenti.

Nel terzo capitolo ho preso in esame i mutamenti riscontrabili nell'Incantesimo in seguito ad un diverso uso del linguaggio prodotto dalla penetrazione di elementi culturali cristiani che agiscono non solo sulla percezione del mondo, ma anche sulla sua codificazione linguistica. Ho cercato di dimostrare come il cambiamento di prospettiva tra paganesimo e cristianesimo risulti codificato nella lingua a livello sia semantico (accento sulla verità del contenuto proposizionale), sia pragmatico (diverso *framework* comunicativo). In particolare, l'esecuzione di atti linguistici differenti (sia per quanto riguarda il tipo, sia per quanto riguarda il grado di forza illocutiva veicolata) testimonia il cambiamento di *status* del *performer* nel passaggio dal *framework*

comunicativo pagano a quello cristiano (cfr. 3.2).

Per la classificazione degli atti linguistici ho seguito la tassonomia proposta da Searle (Searle, 1975:344-69), cercando di attenuarne la "rigidità" alla luce delle critiche mosse da studi più recenti. È stato di volta in volta evidenziato il legame degli atti linguistici con il co-testo ed il con-testo, al fine di rendere conto di sequenze di discorso, più che di atti isolati (cfr. cap. 2 e cap. 3), e di cogliere la situazione comunicativa nel suo insieme. Ciò si è reso particolarmente necessario in quanto il presente lavoro fa continuo riferimento all'uso magico del linguaggio nelle sue concrete realizzazioni testuali, tramite l'analisi di esempi tratti, in massima parte (ma non esclusivamente), dalla tradizione anglosassone.

Nel quarto capitolo ho preso in esame il rapporto tra linguaggio magico e modalità; rapporto, quest'ultimo, che risulta fondamentale ai fini di un'analisi degli aspetti semantico-pragmatici attribuibili al "genere" incantesimo. Dopo aver dimostrato l'inadeguatezza delle categorie descrittive della modalità nella loro accezione corrente per rendere conto del tipo peculiare di modalità riscontrabile negli incantesimi, ho proposto il ricorso ad una nuova "etichetta" modale, precisamente quella di 'modalità ontopoietica', che rimanda alla nozione di "costitutività ontica" (→ creazione di stati di cose *ontici*) (cfr. 4.5).

Ho, inoltre, affrontato il problema del legame tra performatività e linguaggio magico. In particolare, si è visto che sono solidali con l'uso magico del linguaggio solo gli enunciati performativi che producono un nuovo stato di cose (→ atti di *poiesis*).

Infine, nell'ultimo capitolo ho riassunto le conclusioni a cui sono giunta sulla base delle tematiche affrontate, con un accenno ai possibili ulteriori sviluppi della ricerca.

APPENDICE I

Æcerbot e Wið færstice: testi e traduzione

Verranno qui presentati i testi e la rispettiva traduzione di due notissimi *Metrical Charms* a cui più volte è stato fatto riferimento nel corso del lavoro, al fine di facilitare i possibili percorsi di lettura e promuovere i confronti intertestuali.

(a) *Æcerbot*

- 1 Her ys seo bot, hu ðu meht þine æceras betan gif hi
nellap wel wexan oððe þær hwilc ungedefe þing on gedon bið
on dry oððe on lyblace. Genim þonne on niht, ær hyt
dagige, feower tyrf on feower healfa þæs landes, and gemearca
5 hu hy ær stodon. Nim þonne ele und hunig and beorman,
and ælces feos meolc þe on þæm lande sy, and ælces treow-
cynnes dæl þe on þæm lande sy gewexen, butan heardan
beaman, and ælcra namcūpre wyrte dæl, butan glappan anon,
and do þonne haligwæter ðær on, and drype þonne þriwa on
10 þone staðol þara turfa, and cweþe ðonne ðas word: Crescite,
wexe, et multiplicamini, and gemænigfealda, et replete, and
gefylle, terre, þas eorðan. In nomine patris et filii et spiritus
sancti sit benedicti. And Pater noster swa oft swa þæt oðer.
And bere siþþan ða turf to circean, and mæssepreost asinge
15 feower mæssan ofer þan turfon, and wende man þæt grene to
ðan weofode, and siþþan gebringe man þa turf þær hi ær
wæron ær sunnan setlgange. And hæbbe him gæworht of
cwicbeame feower Cristes mælo and awrite on ælcon ende:
Matheus and Marcus, Lucas and Iohannes. Lege þæt
20 Cristes mæl on þone pyt neþewearðne, cweðe ðonne: Crux
Matheus, crux Marcus, crux Lucas, crux sanctus Iohannes.
Nim ðonne þa turf and sete ðær ufon on and cweþe ðonne
nigon siþon þas word, Crescite, and swa oft Pater noster,
and wende þe þonne eastweard, and onlut nigon siðon
25 eadmodlice, and cweð þonne þas word:
Eastweard ic stande, arena ic me bidde,
bidde ic þone mæran domine, bidde ðone miclan drihten,
bidde ic ðone haligan heofonrices weard,
eorðan ic bidde and upheofon
30 and ða soþan sancta Marian
and heofones meht and heahreced,
þæt ic mote þis gealdor mid gife drihtnes
toðum ontynan þurh trumne geþanc,
aweccan þas wæstmas us to woruldnytte,

- 35 gefyllan þas foldan mid fæste geleafan,
 wlitigigan þas wancgturf, swa se witega cwæð
 þæt se hæfde are on eorþrice, se þe ælmyssan
 dælde domlice drihtnes þances.
- Wende þe þonne III sunganges, astrece þonne on andlang
 40 and arim þær letanias and cweð þonne: Sanctus, sanctus,
 sanctus op ende. Sing þonne Benedicite aþenedon earmon
 and Magnificat and Pater noster III, and bebeod hit Criste
 and sancta Marian and þære halgan rode to lofe and to
 weorþinga and to are þam þe þæt land age and eallon þam þe
 45 him underðeodde synt. Ðonne þæt eall sie gedon, þonne
 nime man uncuþ sæd æt ælmesmannum and selle him twa
 swylc, swylce man æt him nime, and gegaderie ealle his
 sulhgeteogo togædere; borige þonne on þam beame stor and
 finol and gehalgode sapan and gehalgod sealt. Nim þonne
 50 þæt sæd, sete on þæs sules bodig, cweð þonne:
 Erce, Erce, Erce, eopran modor,
 geunne þe se alwalda, ece drihten,
 æcera wexendra and wridendra,
 eacniendra and elniendra,
 55 sceafta hehra, scirra wæstma,
 and þæra bradan berewæstma,
 and þæra hwitan hwætewæstma,
 and ealra eorþan wæstma.
 Geunne him ece drihten
 60 and his halige, þe on heofonum synt,
 þæt hys yrþ si gefriþod wið ealra feonda gehwæne,
 and heo si geborgen wið ealra bealwa gehwylc,
 þara lyblaca geond land sawen.
 Nu ic bidde ðone waldend, se ðe ðas woruld gesceop,
 65 þæt ne sy nan to þæs cwidol wif ne to þæs cræftig man
 þæt awendan ne mæge word þus gecwedene.
- þonne man þa sulh forð drife and þa forman furh onsceote,
 cweð þonne:
 Hal wes þu, folde, fira modor!
 70 Beo þu growende on godes fæþme,
 fodre gefylled firum to nytte.
- Nim þonne ælces cynnes melo and abacæ man innewerdre
 handa bradnæ hlaf and gecned hine mid meolce and mid
 haligwætere and lecge under þa forman furh. Cweþe þonne:
 75 Ful æcer fodres fira cinne,
 beorhtblowende, þu gebletsod weorþ
 þæs haligan noman þe ðas heofon gesceop
 and ðas eorþan þe we on lifiaþ;
 se god, se þas grundas geworhte, geunne us growende gife,

- 80 þæt us corna gehwylc cume to nytte.
 Cweð þonne III Crescite in nomine patris, sit benedicti.
 Amen and Pater noster þriwa¹.

[London, British Library, Cotton Caligula A. VII, ff. 176r-178r]

Traduzione: "Ecco il rimedio per migliorare lo stato dei tuoi campi se non producono bene o se hanno subito qualche danno per opera di magia o di stregoneria.

Di notte, prima dell'alba, prendi quattro zolle erbose dai quattro lati della terra e osserva bene la posizione in cui si trovavano prima.

Poi prendi olio e miele e lievito e latte di tutte le mandrie che stanno sulla terra, e parte d'ogni tipo d'albero che cresce sulla terra, salvo gli alberi di legno duro, e parte d'ogni erba conosciuta esclusa la bardana; a questo punto prendi dell'acqua santa e per tre volte versane un po' sulle zolle dicendo queste parole: «*Crescite crescete, et multiplicamini* e moltiplicate, *et replete* e riempite, *terram* la terra. *In nomine patris et filii et spiritus sancti sitis benedicti.*» E il Paternoster.

Dopo aver fatto tutto questo porta le zolle in chiesa e chiedi al prete officiante che canti quattro messe alle zolle, e poi aspetta che il verde si volga verso l'altare, e all'ore del tramonto porta le zolle al campo. Il prete intanto avrà fatto quattro croci di legno di gattice e su ognuna avrà scritto Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Posa le croci dove prima stavano le zolle, nel loro buco, e pronuncia queste parole: «*Crux Mattheus, Crux Marcus, Crux Lucas, Crux Sanctus Iohannes.*» Prendi le zolle e mettile sopra le croci e per nove volte ripeti: «*Crescite...*», e un Paternoster. Poi guarda verso oriente, inchinati umilmente nove volte e pronuncia queste parole:

«Io guardo a oriente; chiedo misericordia;
 prego il Signore grande, Prego il possente Iddio,
 prego il santo Guardiano dei Cieli,
 prego la terra e il cielo
 e Maria giusta e santissima
 e la potenza dei cieli e il grande e nobile tempio,
 che per grazia di Dio questo incantesimo
 giunga a buon fine; con forza e decisione
 faccia crescere messi rigogliose per uso terreno,
 riempia questi prati con solida fede
 e faccia belli i campi; come il profeta disse,
 che trovi qui sulla terra favore
 colui che saggiamente diede ciò che aveva,
 secondo il volere di Dio.»

Detto questo, volgiti tre volte dalla parte in cui il sole discende. Poi stenditi a terra e ripeti le litanie, e alla fine devi dire *Sanctus, sanctus, sanctus*. Poi canta il Benedicite con le braccia tese in avanti, il Magnificat e tre volte il Paternoster in lode e onore di Cristo e di Maria santissima e della santa croce, per colui che è padrone della terra e per tutti quelli che sono sotto di lui.

¹ Testo anglosassone tratto da: DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., pp. 116-118.

Quando questo è fatto, chiedi ai mendicanti il seme sconosciuto e dà in cambio il doppio di quello che è stato preso. Raccogli tutti gli arnesi per l'aratura; prendi il timone dell'aratro e mettili sopra incenso e finocchio e sapone santo e sale santo. Poi prendi il seme e mettilo sul corpo dell'aratro e pronuncia queste parole:

«*Erce, Erce, Erce*, madre della terra,
 possa l'Onnipotente, il Dio eterno,
 darti campi fecondi e sempre in fiore,
 ricchi di frutta e generosi e vivi,
 e abbondanti raccolti di miglio
 e d'orzo risplendenti sotto il sole,
 immensi prati di frumento bianco
 e la ricchezza intera della terra.
 Possa il signore eterno ed onnipotente
 e tutti i santi che stanno in cielo
 rendere questi campi sicuri da ogni insidia,
 difesi da ogni male e da ogni nemico,
 dalla stregoneria seminata sulla terra.
 Ora io prego Colui che conduce,
 il creatore del mondo e delle cose,
 che mai nessuna strega,
 mai nessun uomo sia così potente
 da allontanare queste mie parole
 dal fine per il quale sono state dette.»

Allora porta fuori l'aratro e traccia il primo solco. Poi devi dire:
 «Salute a te, terra, madre degli uomini.
 Che nell'abbraccio di Dio tu sia ricca di frutti,
 e abbondante di cibo per gli uomini.»

A questo punto prendi della farina di qualsiasi specie e fanne cuocere una pagnotta non più grande di quanta ne può stare nel palmo della mano. Bisogna però che tu la impasti con latte e acqua santa. Mettila nel primo solco, e poi pronuncia queste parole:

«Campo ricco di cibo per gli uomini,
 splendidamente fiorito, che tu sia benedetto
 nel sacro nome di Colui che creò questo cielo
 e questa terra su cui viviamo.
 Possa il Signore, che volle queste terre,
 offrirci doni sempre più ricchi,
 così che ogni granello, per piccolo che sia,
 ci sia di nutrimento.»

Poi devi dire tre volte «*Crescite, in nomine patris sitis benedicti.*» Amen, e il Paternoster tre volte².

² Trad. it., tratta da: SANESI, R. (a cura di), *Poemi anglosassoni. Le origini della poesia inglese (VI-X secolo)*, Milano, 1966, pp. 178-181.

(b) *Wið færstice*

- 1 Wið færstice feferfuige and seo reade netele, ðe þurh
 ærn inwyxd, and wegbrade; wyll in buteran.
 Hlude wæran hy, la, hlude, ða hy ofer þone hlæw ridan,
 wæran anmode, ða hy ofer land ridan.
- 5 Scyld ðu ðe nu, þu ðysne nið genesan mote.
 Ut, lytel spere, gif her inne sie!
 Stod under linde, under leohtum scylde,
 þær ða mihtigan wif hyra mægen beræddon
 and hy gyllende garas sændan;
- 10 ic him oðerne eft wille sændan,
 fleogende flane forane togeanes.
 Ut, lytel spere, gif hit her inne sy!
 Sæt smið, sloh seax lytel,
 * * * iserna, wundrum swiðe.
- 15 Ut, lytel spere, gif her inne sy!
 Syx smiðas sætan, wælspera worhtan.
 Ut, spere, næs in, spere!
 Gif her inne sy isernes dæl,
 hægtessan geweorc, hit sceal gemyltan.
- 20 Gif ðu wære on fell scoten oððe wære on flæsc scoten
 oððe wære on blod scoten
 oððe wære on lið scoten, næfre ne sy ðin lif atæsed;
 gif hit wære esa gescot oððe hit wære ylfa gescot
 oððe hit wære hægtessan gescot, nu ic wille ðin helpan.
- 25 þis ðe to bote esa gescotes, ðis ðe to bote ylfa gescotes,
 ðis ðe to bote hægtessan gescotes; ic ðin wille helpan.
 Fleoh þær * * * on fyrgenheafde.
 Hal westu, helpe ðin drihten!
 Nim þonne þæt seax, ado on wætan³.

[London, British Library, Harley 585, ff. 175-176^f]

Traduzione: "Contro le fitte improvvisate (erba) febbrifuga e ortica rossa, che cresce in luoghi nascosti, e piantaggine; bolli nel burro.

Risonanti erano, oh, risonanti quando cavalcavano sopra il colle,
 erano fiere, quando cavalcavano sulla landa.
 Difenditi tu ora perché (tu) possa sfuggire a questo male.

³ Testo anglosassone tratto da: DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, cit., p. 122s.

Fuori, piccola lancia, se sei qui dentro!
 Stavo in piedi sotto uno scudo, sotto un leggero scudo,
 là dove donne possenti tenevano consiglio sulla propria forza,
 e scagliavano lance sibilanti;
 io ne scaglierò un'altra verso di loro,
 una freccia volante direttamente contro (di loro).
 Fuori, piccola lancia, se sei qui dentro!
 Un fabbro sedeva, forgiava un piccolo pugnale
*iserna*, meravigliosamente forte.
 Fuori, piccola lancia, se sei qui dentro!
 Sei fabbri sedevano, forgiavano lance di guerra.
 Fuori, lancia, non restare dentro, lancia!
 Se qui dentro c'è un pezzetto di ferro,
 opera di strega, esso si dissolverà.
 Che tu sia stato colpito nella pelle, o sia stato colpito nella carne
 o sia stato colpito nel sangue
 o sia stato colpito nelle membra, mai più la tua vita sia ferita;
 che sia stato un colpo degli Asi, o che sia stato un colpo degli Elfi
 o che sia stato un colpo delle streghe, ora io ti aiuterò.
 Questo a te per guarire i colpi degli Asi, questo a te per guarire i colpi
 [degli Elfi
 questo a te per guarire i colpi delle streghe; io ti aiuterò.
 Vola là...in cima alla montagna.
 Che tu sia sano, che il Signore ti aiuti!

Poi prendi il coltello, immergilo nel liquido”.

APPENDICE II

Le preghiere latine riportate da Storms: breve analisi strutturale

A conclusione dell'opera intitolata *Anglo-Saxon Magic*, G. Storms riporta sedici testi in latino, da lui definiti "preghiere", con lo scopo di fornire ulteriori esempi del rapporto che intercorre tra "magia" e "religione" ("The following texts are given as further illustrations of the relation between magic and religion. All of them are prayers, but in all probability all of them were used alongside of real charms"¹).

L'autore non elabora una definizione operativa di Preghiera; tuttavia, mi sembra che i testi proposti siano tutti riconducibili allo schema simbolico associato a tale "genere", in virtù dell'approccio semantico-pragmatico scelto all'inizio del presente lavoro²:

$$[F(p)] \subseteq sR\{C,P\}^3.$$

Non solo: anche lo *status* del *performer* (subordinato rispetto alla divinità) e gli atti linguistici attivati (invocazioni, preghiere, asserzioni con forza di atti rappresentativi) sono tipici della Preghiera⁴.

Definito in maniera più rigorosa il materiale su cui lavorare (tutte le sedici preghiere), è interessante ordinare i testi secondo le loro componenti strutturali:

M et C; M; C

al fine di misurare l'applicabilità e la ricorrenza di tali schemi (cfr. Tabella, p. 140).

Un'anticipazione: nonostante lo schema M et C sia il più frequente, anche gli altri (M; C) risultano produttivi⁵. Ciò sembra confermare le conclusioni discusse al paragrafo 5.2, in base alle quali gli elementi strutturali possono contribuire ad individuare dei SOTTOTIPI all'interno del "genere" Incantesimo, ma non sono in grado di fornire criteri sufficienti per la DEFINIZIONE di tale "genere". Si è visto, infatti, che sia l'Incantesimo, sia la Preghiera possono mostrare la stessa articolazione strutturale⁶.

Per facilitare la lettura e la comprensione della Tabella riassuntiva qui proposta, nelle pagine seguenti sono stati riportati i sedici testi a cui viene fatto riferimento.

Sotto il simbolo ? compaiono due testi la cui classificazione in base agli elementi strutturali è incerta per incompletezza (A.15) o difficoltà interpretative (A. 7).

¹ STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 312.

² Cfr. cap. 1.

³ Cfr. 5.3.

⁴ Cfr. 5.3; 5.4.

⁵ Nessuno schema ha occorrenza uguale a zero.

⁶ A questo proposito cfr. anche 3.2.1.

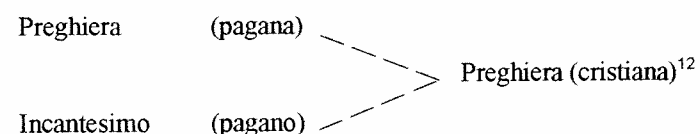
M et C	M	C	?
A1	A8	A5	A7
A2		A6	A15
A3		A10	
A4		A11	
A9		A14	
A12			
A13			
A16			

Dall'analisi della Tabella e alla luce di quanto discusso nei capitoli precedenti del presente lavoro è possibile effettuare alcune considerazioni:

1) a livello sincronico, la presenza di schemi strutturali identici negli incantesimi⁷ e nelle preghiere rende fallace, dal punto di vista metodologico, il tentativo di individuare una corrispondenza biunivoca tra "genere" e struttura (del tipo, ad esempio, M et C = Incantesimo);

2) a livello diacronico, tutti gli schemi strutturali risultano produttivi, sia che si tratti di incantesimi con *framework* comunicativo "magico" ($[F(p)] \subseteq sM^8$), incantesimi con *framework* misto ($[F(p)] \subseteq sM \cup sRC^9$), preghiere "pagane" (come sembra essere A1¹⁰) oppure preghiere "cristiane".

Mi sembra possibile affermare, quindi, che la Preghiera cristiana sia riconducibile non ad un'unica "matrice tipologica" prioritaria (cioè quella dell'Incantesimo pagano, di cui rappresenterebbe un'evoluzione senza soluzione di continuità), ma perlomeno a due matrici¹¹, secondo il seguente schema:



⁷ Per quanto riguarda, in particolare, i testi da noi analizzati si ha, come già visto:

- *Wid ymbe; Wid ceapes lyre* M et C
 - *Wid cyrnel; Wid gestice* M
 - *Wid wennum; Wid beofbe* C

⁸ Cfr. i testi analizzati nel cap. 2: *Wid ymbe; Wid cyrnel; Wid wennum*.

⁹ Cfr. i testi analizzati nel cap. 3: *Wid ceapes lyre; Wid gestice; Wid beofbe*.

¹⁰ "The first text [A1, n.d.a.] is a hymn to Mother Earth and is of pagan origin [...]". (STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, cit., p. 312).

¹¹ Ad esempio: l'INVOCAZIONE, con cui si aprono molti testi di preghiere "cristiane" (cfr. A2; A3; A4, ecc.) è un tratto riscontrabile, anche se con valore differente, sia negli incantesimi (cfr. *Wid wennum*, v.1: *Wenne, wenne, wenchichenne*), sia nelle preghiere "pagane" (cfr. testo itita, p. 67: "O Sungoddess of Arinna [...]"; A1: *Dea sancta tellus* [...]). A questo proposito vd. anche 5. 2.

¹² Tale schema indica una "tendenza di sviluppo"; come già specificato al paragrafo 5.2, non si intende ricondurre necessariamente ogni testo documentato ad un archetipo pagano, bensì individuare un probabile PERCORSO DI SVILUPPO di un "genere", con un eventuale "ancoraggio" psicologico e cognitivo (il segno linguistico è infatti, *inter alia*, un'entità psicologica).

Al paragrafo 5.3 abbiamo osservato che il *framework* comunicativo agisce come selezionatore di atti linguistici ed, in ultima analisi, anche di "genere"¹³. Ciò contribuisce a spiegare la maggior fortuna della PREGHIERA rispetto all'INCANTESIMO in una società cristianizzata in cui l'uso religioso del linguaggio finisce per prevalere su quello magico. Sarebbe interessante, a questo proposito, condurre uno studio più approfondito sulle affinità e le differenze rilevabili a livello della struttura semantico-pragmatica tra preghiere "pagane" e preghiere "cristiane"; ma ciò esula dal nostro campo d'indagine. Ritorniamo, quindi, ai sedici testi tratti da Storms che riportiamo qui di seguito, lasciando al lettore eventuali indagini ed approfondimenti specifici.

A 1. TRACTATUS MEDICI DE VIRTUTIBUS HERBARUM

Dea sancta tellus. rerum nature parens. que cuncta generas.
 et regeneras. sydus quod sola prestas gentibus. Tutela celi ac maris.
 divum. arbitrarumque omnium. Per quam silet natura et sumnus
 capit. Eademque lucem reparas. et noctem fugas. tutissima umbras
 5 tegis et immensum chaos. ventosque et imbres. tempestatesque con-
 tines et cum libet dimittis et misces freta. fugasque solem. et pro-
 cellas concitis. Item que cum vis hilarem promittis diem. et alimen-
 ta vite tribuis perpetua fide. et cum recesserit anima. in te refugimus.
 10 Item vocaris magna. tu mater deum pietate. que vicisti divum
 nominatum. Ipsa vires gentium et divum parens. sine qua. nec
 maturatur quicquam nec nasci potest. tu es magna. tu es divum
 regina. Dea. te divam adoro. tuumque ego nomen invoco. facilisque
 15 prestes hoc mihi quod te rogo. referamque gratias diva tibi merita
 fide. Exaudi queso et fave precibus meis. hoc quod peto a te diva
 mihi presta. volens herbas quascumque generat tua maiestas
 salutis causa tribuas cunctis gentibus. et ut mihi permittas medici-
 nam tuam hanc. Veni ad me cum tuis virtutibus. quicquid ex his
 20 facero. habeat eventum bonum. cuique easdem dederò prosperes
 quicquid tribuis in te cuncta recedunt. Merito easdem a me acceperint.
 sanos eosdem. que prestas. nunc diva postulo. ut hoc mihi tua
 maiestas prestet. quod te supplex rogo. Nunc vos potentes omnes
 25 herbas deprecor exoromque maiestatem vestram. vos quas parens
 tellus generavit et cunctis gentibus dono dedit medicinam sanitatis
 in vos contulit maiestatemque omni generi humano. sitis auxilium
 utilissimum. Hoc supplex exposco. precor ve huc adestote cum
 30 vestris virtutibus. quia que creavit vos. ipsa permisit mihi ut colligam
 vos. favente hoc etiam cui medicina tradita est. quantumque
 vestra virtus potest prestare medicinam. bonam causam. sanitatis

¹³ Cfr. 5.3.

gratiam. Precor mihi prestetis mihi per virtutem vestram ut omnibus viribus quicquid ex vobis fecero habeat effectum *bonum* celerimum. et eventus bonos ut semper mihi liceat favente maiestate vos colligere. pugnansque vobis. fruges recipere. et gratias agam per nomen maiestatis que vos iussit nasci.

[MS. Harley 1585, ff. 24-26]

A.2 [ÆCERES BLETSUNG]

Þis is seo oðer bletsung.

Domine deus omnipotens, qui fecisti coelum et terram, tu benedicis fructum istum in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.

And Pater noster.

[MS. Cotton Vitellius E XVIII, f. 13^v]

A.3 CONTRA OCULORUM DOLORUM

Domine sancte pater omnipotens eterne deus, sana oculos hominis istius N. sicut sanasti oculos filii Tobii et multorum cecorum, quod¹ domine tu es oculus² cecorum, manus aridorum, pes claudorum, sanitas egrorum, resurrectio mortuorum, felicitas martyrum et omnium sanctorum.

Oro domine ut eregas et inlumines³ oculos famuli tui N. in quacumque valitudine constitutum medellis celestibus sanare digneris; tribue⁴ famulo tuo N., ut armis iustitie munitus diabolo resistat et regnat consequatur eternum. Per.

[MS. Harley 585, f. 181 (*Lacnunga*)]

¹ MS. quos.

² MS. oculos.

³ MS. inlumnas.

⁴ MS. tribuere.

A 4. WIP SARUM EAGUM

Domine sancte pater omnipotens aeterne deus sana oculos hominis istius N. sicut sanasti oculos filii Tobii et multorum cecorum¹, manus aridorum, pes claudorum, sanitas egrorum, resurrectio mortuorum, felicitas martirum et omnium sanctorum.

Oro domine ut erigas et inluminas oculos famuli tui N. in quacumque valitudine constitutum² medellis celestibus sanare digneris; tribue famulo tuo N., ut armis iustitie munitus³ diabolo resistat et regnum consequatur æternum. Per.

[Cambridge, MS. CCC 41, f. 326]

¹ Alcune parole sono andate perdute dopo *cecorum*.

² MS. contraitum.

³ MS. munitur.

A 5. WIP SARUM EARUM

Rex glorie Christe Raphaelem angelum exclude fandrohel auri- bus famulo dei illi. Mox recede ab aurium torquendi, sed in Raphaelo angelo sanitatem auditui componas. Per.

[Cambridge, MS. Gonville & Caius College 379, f. 49^r]

A 6. WIP MAGAN SEOCNESSE

Audiva nos deus salutaris noster, exclude angelum Lanielem malum qui stomachum dolorem stomachi facit, sed in Dormiello sancto angelo tuo sanitatem servi tui in tuo sancto nomine sanationem¹ ad ad tribuere. Per.

[Cambridge, MS. Gonville & Caius College 379, f. 49^r]

¹ MS. canatione.

A 7. [WIP POCCAS]

+ In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.

Nº. In auditorium sit salvator. Nº. deo celi regi regum nos debemus reddere gratiarum actionem adque se petere ut a nobis lues isti huius pestis careat et in nobis quam donavit salus vera maneat.

5 Iesu Christe me. Nº. defende de perpetua potentiam adque nobis nunc extende benignam clementiam quia solus ipse potest prestare auxilium te petentibus ex toto corde donare presidium. Summe digne patrem pium dignum verum somnum adque optimum ter rogamus. Audi preces famulorum famularumque tuarum domine
10 Iesu Christe vite alta subveni auxilio et salutis tue pelta defende presidio summo et digne te obscuro intende ardiana mei cordis adque peto angelorum milia aut me. Nº. salvent ac defendant dolo-

15 ris igniculo et potestate variole ac protegat mortis a periculo tuas
 Iesu Christe aures nobis inclina clementiam in salute ac virtute in
 tende potentie ne dimittas nos intrare in hanc pestilentiam sed
 salvare nos dignare potentiam tuam filii dei vivi Iesu Christi qui es
 vite dominator miserere adque nos huius mundi salvator deus
 libera illam domine de languoribus pessimis et de periculis huius
 anni quia tu es salvator omnium Christe qui regnas in secula. Fiat
 20 sanitas domine super me. N^o. Amen.

*Brigitarum dricillarum tuarum malint uoarline dearnabda
 murde murrunice domur brio rubebroht* [corsivo mio, n.d.a.].

Sancte Rehhoc et Sancte Ehwalde et Sancte Cassiane et Sancte
 Germane et Sancte Sigismundi regis gescyldað me wið ða lapán
 poccas and wið ealle yfelu. Amen.

[MS. Harley 585, f. 191 (Lacnunga)]

[Storms accoglie l'interpretazione di Singer, secondo cui alle righe 21-22 — qui in
 corsivo — comparirebbero termini irlandesi latinizzati e "corrotti" che farebbero
 riferimento a figure di santi, compresa la stessa vergine Maria. Cfr. STORMS, G.,
Aglo-Saxon Magic, cit., p. 316].

A 8. [AGAINST SMALLPOX]

Sanctus Cassius minutam habuit dominumque deprecatus est, ut
 quicumque nomen suum portaret secum, hoc malum non haberet.

Dic pater noster tribus vicibus.

[MS. Regius 2 A XX, f. 52]

A 9. WIP POCCAS

Sanctus Nicasius habuit minutam variolam et rogavit dominum
 ut quicumque nomen suum secum portare scriptum.

Sancte Nicasi presul et martir egregie, ora pro me N.
 peccatore et ab hoc morbo tua intercessione me de-
 fende. Amen.

[MS. Cotton Caligula A XV, f. 129]

A 10. WIP GESWELL

Domine Jesu Christe deus noster per orationem servi tui Blasii
 festina in adiutorium meum.

[MS. Cotton Caligula A XV, f. 129]

A 11. [FOR A SORE THROAT]

Domine Jesu Christi, vere deus noster, per intercessionem servi
 tui Blassi succurre in adiutorium servi tui.

Pater noster III.

[MS. Regius 2 A XX, f. 52]

A 12. BENEDICTIO HERBARUM¹

Omnipotens sempiterne deus qui ab initio mundi omnia insti-
 tuisti et creasti tam arborum generibus quam erbarum seminibus
 quibus etiam benedictione tua benedicendo sanxisti eadem nunc
 benedictione holera aliosque fructus sanctificare ac benedicere
 digneris ut sumentibus ex eis sanitatem conferant mentis et cor-
 poris ac tutelam defensionis eternamque vitam per salvatorem
 animarum dominum nostrum Iesum Christum qui vivit et regnat
 deus in secula seculorum. Amen.

[MS. Harley 585, f. 192^r (Lacnunga)]

¹ MS. Hebrarium.

A 13. ALLA

Deus qui hec holera que tua iussione et providentia crescere et
 germinare fecisti, etiam ea benedicere et sanctificare digneris et
 precamur ut quicumque ex eis gustaverint incolomes permaneant.
 Per.

[MS. Harley 585, f. 192^r (Lacnunga)]

A 14. BENEDICTIO UNGUENTI¹

Deus pater omnipotens et Christe Iesu fili² dei rogo ut mittere
 digneris benedictionem tuam et medicinam celestem et divinam
 protectionem super hoc unguentum ut perficiat ad salutem et ad
 perfectionem contra omnes egritudines corporum vel omnium
 membrorum intus vel foris omnibus istud unguentum sumentibus.
 A.A.

[MS. Harley 585, f. 192^r (Lacnunga)]

¹ MS. Unguentum.
² MS. filii.

A 15. ALIA

In nomine patris et filii et spiritus sancti et per virtutem dominice passionis et resurrectionis a mortuis, ut sanctificentur tuo verbo sancto et benedicentur omnes fideles cum gustu huius unguenti adversus omnes nequitas in mundorum spiritum et contra valitudines et infirmitates que corpus affligunt...

[MS. Harley 585, f. 192^v (Lacnunga)]

A 16. [AGAINST ALL EVILS]

Obsecro te Iesus Christus filius dei vivi per crucem tuam ut demittas delicta mea. pro beata cruce. custodi caput meum. pro benedicta cruce custodi oculos meos. pro veneranda cruce custodi manus meas. pro sancta cruce custodi viscera mea. pro gloriosa cruce custodi genua mea. pro honorabili cruce custodi pedes meos. et omnia membra mea ab omnibus insidiis inimici. pro dedicata cruce in corpore Christi. custodi animam meam et libera me in novissimo die ab omnibus adversariis. pro clavibus sanctis quae in corpore Christi dedicata erant. tribue mihi vita aeternam et misericordiam tuam. Iesus Christus. et visitatio tua sancta custodiat spiritum meum.

[MS. Regius 2 A XX, f. 45^v]

INDICE ANALITICO

Per ciascuna voce vengono riportate solo le occorrenze maggiormente significative; i numeri in corsivo rimandano alla trattazione principale. Si ricorda che, ove non diversamente specificato, nel computo dei lemmi non si è tenuto conto né delle note a piè di pagina, né delle riflessioni conclusive o delle appendici.

- aderenza del segno, vd. segno, aderenza del —
 anafora, 55
 appellativo/i
 e deissi personale, 113 s.
 e deissi sociale, 114 s.
appropriate behaviour, 116
 asserzione, 92
 astanti, 112
 atteggiamento emotivo, vd. emotivo, atteggiamento —
 atto/i
 anairatici, 101
 commissivi, vd. commissivo/i
 dichiarativi, vd. dichiarativo/i, atto/i —
 di *poiesis*, 49, 60, 94, 99, 101, 102, 109, 115
 di *praxis*, 49, 101
 direttivi, vd. direttivo/i, atto/i —
 linguistico/ci, 17
 (linguistici) illocutivi, 17 ss., 126
 linguistici indiretti e linguaggio magico, 110
 (magico-)rituale, 22 s., 30 ss.
 performativo/i, 98 ss., 115
 rappresentativi, vd. rappresentativi, atti —
audience, 49, 112
Äußerung (vd. enunciazione/i, tipi di —)
Æcerbot, 73, 116
 Base (nella Preghiera), 66 s.
Beowulf, 45
 campo di azione, 46, 119 s.
 caratteristiche testuali dell'Incantesimo, vd. Incantesimo
carmen, 19
Codice di Hammurabi, 32
 comando/i, 92, 96, 109
 commissivo/i (atto/i —), 48, 58, 60, 94, 95, 109
commitment, 93 [nota 18], 116
 comunicazione
 conativa, 115
 egocentrica, 115
 in situazione, 115
 socialmente determinata, 115
 tipo di — magica, 111 ss., 115
 conativa
 comunicazione —, vd. comunicazione
 parte —, 17, 69, 81
 condizioni
 di felicità degli atti linguistici, vd. felicità
 di sincerità, 115
 essenziali, 115
 preparatorie, 115
 convenzionalità (del rituale), 30 s.
 cooperazione, 110
 cornice (vd. anche: *framework*; sistema di riferimento), 109
 interpretativa mista, 74, 77, 87
 costitutività
 deontica, 102, 110
 ontica, 102, 110
Costituzione Italiana, 32
counting out the disease, 55, 59, 60
declarations (vd. dichiarazioni/*declarations*)
 deissi
 personale, 113 s.
 sociale, 114 s.
 spaziale, 114
 temporale, 114
De Medicamentis, 52

dichiarativo/i
atto/i —, 12, 48, 58, 59 s., 81, 94, 95, 109
enunciato/i —, 12, 68, 74, 81 s., 87, 92, 95

dichiarazioni/*declarations*, 12, 48, 55, 56, 68, 70, 81, 94, 95, 99

dinamicità (del rituale), 31

direttivo/i
atto/i —, 48, 58, 59 s., 94, 95, 109
atti — e modalità deontica, 94, 96 s.

direzione d'adattamento, 60 s.

diritto (vd. anche: linguaggio, giuridico), 32, 101 [nota 55]

domanda/e, 92 ss.
e linguaggio magico, 110

effetto/i perlocutivo/i, 126

equivalenza (principio di —/identità), 28 ss., 61, 70, 71, 73, 79

emissione-ricezione (rapporto di — nell'Incantesimo), 111 s.

emotivo
atteggiamento, 22, 82, 107
linguaggio —, vd. linguaggio, uso emotivo del —

energia illocutiva, 100

enunciato/i
dichiarativo/i, vd. dichiarativo/i, enunciato/i
imperativo/i, vd. imperativo/i, enunciato/i
interrogativo/i, vd. interrogativo/i, enunciato/i
performativo/i, 98 ss.
tipi di — / *sentence* / *Satz*, 92 ss.

enunciazione/i
circostanze di —, 111 ss.
tipi di — / *utterance* / *Äußerung*, 92 ss., 109 s.

espressivo/i (atto/i —), 94

eteromorfismo, 124

fallacy (*semiotic* —), vd. *semiotic fallacy*

felicità (condizioni di — degli atti linguistici), 101, 115 s.

formula/e
di guarigione, 18
egiziana, 57, 100
magica, 37
neutre, 34
performativa/e, vd. performativo/a/i

formulare/i

sistema/i —, 29
uso/i, 31

forza illocutiva, 17, 95, 102, 109
indicatori di —, vd. I(ndicatori) (di) F(orza) I(llocutiva)

framework comunicativo, 67 s., 82, 86, 108 s., 126
magico-pagano, 72, 109
misto (vd. anche: cornice; sistema di riferimento), 82, 86 s., 109
religioso-cristiano, 72, 109

funzione convenzionale, 17

futurità, 95

g(e)aldor, 19, 20, 33, 49, 56
glosse malbergiche, 32

Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum, 65

iconica (tecnica —), 74

iconogramma, 38 s.

illocutivo/i (atto/i —), vd. atto/i

imperativo/i
enunciato/i —, 92, 102
e performatività, 99, 102

incantatio, 19, 55, 76, 80, 87, 88, 117

Incantesimo, 17 s., 19, 38 s., 40, 59, 66, 68, 106, 126
caratteristiche testuali dell' —, 118 ss.

Incantesimo di Merseburgo
Primo —, vd. *Merseburger Zauberspruch*,
Erster —
Secondo —, vd. *Merseburger Zauberspruch*, *Zweiter* —

Incantesimo di Treviri, 68, 71

incantesimo nederlandese, 53 [nota 59], 98 s.

incantesimo vedico, 55, 67, 98

incantesimo zulu, 74 ss.

I(ndicatori) (di) F(orza) I(llocutiva), 19, 31

indiretti (atti linguistici —), vd. atto/i

informativo
uso — degli enunciati dichiarativi, 99

instructions, vd. istruzioni/*instructions*

interlocutori (rapporto tra gli —), 111 s.

interrogativo/i (enunciato/i —), 12, 90

Invocazione (nella Preghiera), 66 ss.

isomorfismo, 30, 61, 124

istruzioni/*instructions*, 112

Kudurru, 32

Lacnunga, 34, 37

Læceboc, 37

linguaggio

della magia rituale, 23 ss.
descrittivo (vd. linguaggio, uso descrittivo del —)
emotivo (vd. linguaggio, uso emotivo/conativo del —)
evoluto, 22 ss.
magico (vd. linguaggio, uso magico del —)
magico-primitivo, 31 ss.
primitivo, 22 ss.
spaziale, 119 s.
uso descrittivo del —, 19 ss., 72, 82
uso emotivo/conativo del —, 19 ss., 72, 82
uso magico del —, 12, 21 ss., 27 ss., 32, 33, 66, 107 ss.
uso religioso del —, 66 ss., 109 s.

Lorscher Bienensegen, 50, 70

magia, 21, 25, 124

magico/a

comunicazione —, vd. comunicazione
linguaggio —, vd. linguaggio

malbergiche (*glosse* —), vd. *glosse malbergiche*

mand/s, 93, 102

metafora, 28

metonimia, 28

Merseburger Zauberspruch

Erster —, 50

Zweiter —, 43

Metrical Charms, 10

mitico/a

introduzione (vd. anche: mitico/a, parte),
81, 86
parte —, 17, 19, 69
racconto —, 33 s.

mito, 32 ss.

modalità

aletica, 92, 110
aletica e linguaggio magico, 97
definizione di —, 91
deontica, 92, 110
deontica "debole", 94
deontica e linguaggio magico, 95 ss.
dinamica, 92, 110
dinamica e linguaggio magico, 97 s.
e performatività, 98 ss.

epistemica, 92, 110

epistemica e linguaggio magico, 95
e uso magico del linguaggio, 95 ss., 110 s.
ontopoietica, 102, 110

modalizzazione, 91 s.

modo, 91 s.

d'azione, 20, 125
dubitativo, 94

negazione/i

e linguaggio magico, 100 s.

Nygon wyrta galdor, 19 s.

Orestiadē, 32

Pagan Teutonic Magic, 43

parallelismo sintattico(-semantico), 29, 55, 57

parlante autorizzato, 98, 115

performance

(*verbal*) —, 19, 34, 56, 103, 116, 117

performatività

e linguaggio magico, 98 ss.
esplicita, 99 s.
implicita, 99 s.

performativo/a/i

enunciato/i —, 31, 99 s.
(formula) — esplicita, 99 s.
(formula) — implicita, 99 s.
uso — degli enunciati dichiarativi, 99
verbo/i —, 99 s.

performer, 19, 45, 46, 48, 49, 51, 55, 61, 70, 76,
81, 84, 85, 87, 94, 98, 108 s., 115, 116, 119

ruolo del —, 110, 111 s., 114

status del —, 69, 76, 108, 109, 111 s., 114

perlocutivo/i (effetto/i —), vd. effetto/i perlocutivo/i

Poema della creazione, 21

poesia (vd. anche: ποιησις), 28 [nota 55], 30

poetica

della magia, 27 ss.

funzione —, 28

poiesis (atti di —), vd. atti, di *poiesis*

praxis (atti di —), vd. atti, di *praxis*

Preghiera, 66, 70, 109

preghiera di Mursilis II, 66 s.

Pro nēssia, 53, 55

proposition/s, 100

pubblico, 112

- rappresentativi
 atti —, 69, 74, 81, 94, 109
 atti — e modalità epistemica, 94
- referente, 22, 23 s., 107
- relazione
 arbitraria, 22 s., 24
 assunta misticamente, 23 s.
 diretta, 24
 indiretta, 24
 necessaria, 24
- Ricetta, 18, 37 s., 59
- Richiesta (nella Preghiera), 66 s.
- ripetitività del rituale, 31
- rito/i, 30 ss.
 d'uscita, 117
- rituale (vd. anche: atto, magico—), 30 ss.
- Satz*, vd. enunciato, tipi di —
 scienza, 124
- Scongiuro, 17, 18, 40, 108
- scopo illocutorio, 100
- Secondo incantesimo di Merseburgo* (vd. anche *Merseburger Zauberspruch, Zweiter* —), 68, 71, 85
- segno
 aderenza del —, 25, 107
 iconico, 22, 23 s., 26, 107
 indicale, 22, 23 s., 107
 magico, 24, 30, 61, 107
- semiotic
awareness, 124
fallacy, 25, 26, 37, 61, 107, 124
- sentence, 12
 tipi di —, vd. enunciato/i, tipi di —
- significante, 24
- significato, 24
- Sigrdrifomál*, 58
- simbolo/i, 22, 23 s., 30
- similitudine/i, 28 s., 59
- sineddoche, 28
- sistema
 di riferimento (vd. anche: *framework*; cor-
 nice), 109 s.
 di riferimento misto, 70, 74, 120
 modellizzante, 119
- Sipgaldor*, 116
- soprasegmentali (tratti —), 125
- stadi primordiali del significato, 23
- state-of-affairs*, 95
- status
 del performer, vd. performer, status del —
 deontico, 102, 110
 ontico, 102, 110
- storici (tempi —), 19
- tropo/i, 29
- type*, 99
- utterance* (vd. enunciazione/i, tipi di —)
- vettore d'adattamento (vd. anche: direzione d'adattamento), 61, 69, 109
- vocativo/i
 e deissi sociale, 114 s.
 e performatività, 99
- volitivo/i (atto/i espressivo—), 95
- Völospá*, 21
- Wið blæce*, 116
- Wið ceapes lyre*, 71 ss., 84, 85, 86, 87
- Wið cyrmel*, 27, 51 ss., 57, 60, 61, 81, 95
- Wið dweorh*, 20, 33
- Wið færstice*, 17, 18, 26, 60, 61, 77 ss., 111, 114, 120
- Wið gestice*, 77 ss., 82, 86, 87
- Wið heafod*, 37
- Wið lipwærce*, 81
- Wið þeofende*, 84
- Wið þeofpe*, 82 ss., 84, 86, 88
- Wið þeofpe**, 83
- Wið ymbe*, 44 ss., 59, 60, 70, 83, 95, 111, 119
- Wið wennum*, 53, 56 ss., 59, 60, 95, 100, 111, 119

INDICE DEI NOMI PROPRI

- Apollo, 27
- Arai*, vd. Erinni
- Asclepio, 27
- Austin, 115
- Barthes, 34
- Beaugrande & Dressler, 61
- Beda, 65, 74
- Bertuccelli Papi, 124
- Bragi, 58
- Brunilde, vd. Sigrdrifa
- Byrhtferth (di Ramsey), 74
- Cameron, 10
- Chickering Jr., 17
- Cockayne, 11, 84
- Conte (Amedeo G.), 101 [nota 56], 102 [nota 62]
- Conte (Maria-Elisabeth), 31 [nota 66]
- Dieterich, 20
- Dobbie, 10, 11, 35
- Dolfini, 72
- Erinni/*Arai*, 32
- Eschilo, 32
- Ferguson, 66
- Firth, 30
- Grainger, 30
- Grattan & Singer, 9, 10, 11, 34, 43
- Grendon, 10, 11, 35, 58, 67, 80, 84, 86, 98
- Hammurabi, 32
- Haver, 80
- Horn, 18
- Jakobson, 28
- Justus, 11
- Levinson, 124
- Lévi-Strauss, 11, 22
- Longino, 80
- Lotman, 119
- Lyons, 91, 96, 101, 116
- McBryde, 84
- Magoun, 47
- Malinowski, 20, 23, 24
- Marcello Empirico, 52
- Mauss, 116, 117
- Meißner, 47
- Mimir, 58
- Mursilis II, 66
- Nelson, 9, 10, 46, 112
- Nöth, 10, 27, 39
- Odino (vd. anche *Wōdan*), 25
- Olivecrona, 102 [nota 62]
- Omero, 27
- Palmer, 91, 94, 96
- Phol*, 68
- Ramat, 10, 11, 17, 18, 69
- Reinach, 25
- Ross, 31 [nota 66]
- Saibene, 32
- Scovazzi, 32
- Searle, 12, 60, 69, 94, 115, 116, 117
- Segre, 111
- Seppilli, 29
- Sigrdrifa/Brunilde, 58
- Skemp, 35
- Steinmeyer, 80
- Storms, 9, 10, 11, 21, 35, 48, 49, 53, 58, 80, 85
- Vaughan-Sterling, 9
- Wōdan* (vd. anche Odino), 68
- Wülker, 45

INDICE DEI TERMINI GRECI CITATI

ἀληθής	<alethés>	92	[nota 11]
ἀριθμός	<arithmós>	31	
γράμμα	<grámma>	38	[nota 94]
δέον	<déon>	92	[nota 10]
εἰκόν	<eikón>	38	[nota 94]
ἐπιστήμη	<epistémē>	92	[nota 9]
κόσμος	<kósmos>	21, 74, 119, 120	
λόγος	<lógos>	32	[nota 71]
Μαντεία Κρονική	<Manteía Kroniké>	117	
μῦθος	<mýthos>	32, 34	[nota 77]
Παιήων	<Paiéon>	27	
παιήων	<paiéon>	27	
παιών	<paión>	27	
ποίησις	<poíesis>	28, 30, 33	
χάος	<cháos>	21, 74, 119, 120	

N.B. Nelle locuzioni 'atti di *poíesis*' e 'atti di *prâxis*' i termini *poíesis* e *prâxis* compaiono sempre traslitterati, secondo la consuetudine d'uso.

INDICE DELLE FIGURE

Fig. 1	75
Fig. 2	79
Fig. 3	121
Fig. 4	122
Fig. 5	123

BIBLIOGRAFIA

Edizioni

- COCKAYNE, Rev. O. (a cura di), *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England*, 3 voll., London, 1864-66 (rist. del I vol. Kraus, 1965).
- COLGRAVE, B., MYNORS, R.A.B. (a cura di), *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford, 1969.
- DOBBIE, E. van Kirk (a cura di), *The Anglo-Saxon Minor Poems*, ASPR VI, 1942.
- GRATTAN, J.H.G., SINGER, C., *Anglo-Saxon Magic and Medicine: Illustrated Specially from the Semi-Pagan Text "Lacnunga"*, London, 1952.
- GRENDON, F., *The Anglo-Saxon Charms*, "The Journal of American Folklore" 22 (1909), pp. 105-237.
- HAYER, J. van, *Nederlandse incantatieliteratuur. Een gecommantarieerd compendium van bezweringformules*, Gent, 1964.
- NECKEL, G., KUHN, H. (a cura di), *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. I. Text*, Heidelberg, 1983⁵, *II. Kommentierendes Glossar*, a cura di H. KUHN, Heidelberg, 1968³.
- STORMS, G., *Anglo-Saxon Magic*, The Hague, 1948.
- THORPE, B. (a cura di), *The Homilies of the Anglo-Saxon Church*, 2 voll., London, 1844-46.

Testi in facsimile

- ROBINSON, F.C., STANLEY, E.G. (a cura di), *Old English Verse Texts from Many Sources. A Comprehensive Collection*, "Early English Manuscripts in Facsimile" 23, Copenhagen, 1991.

Traduzioni in italiano

- DOLFINI, G. (a cura di), *Edda*, Milano, 1991⁵.
- KOCH, L. (a cura di), *Beowulf*, Torino, 1992².
- MASTRELLI, C.A. (a cura di), *L'Edda. Carmi norreni*, Firenze, 1982².
- SANESI, R. (a cura di), *Poemi anglosassoni. Le origini della poesia inglese (VI-X sec.)*, Milano, 1966.
- SCARDIGLI, P. (a cura di), *Il canzoniere eddico*, Milano, 1982 [traduzione dal norreno di P. Scardigli e M. Meli].

Dizionari

- BESSINGER, J.B., *A Short Dictionary of Anglo-Saxon Poetry*, Toronto, 1960.
- BORDEN, A.R. Jr., *A Comprehensive Old English Dictionary*, Lanham-New York-London, 1982.
- BOSWORTH, J., TOLLER, T.N., *An Anglo-Saxon Dictionary*, [Oxford], 1882-1898 (rist. 1972), *Supplement* a cura di T.N. TOLLER, [Oxford], 1921 (rist. 1972), *Enlarged Addenda and Corrigenda* a cura di A. CAMPBELL, Oxford, 1972 (rist. 1973).
- CLARK HALL, J.R., *A Concise Anglo-Saxon Dictionary*, 4^a ed. con supplemento a cura di H. D. MERITT, Cambridge, 1960 (rist. *Medieval Academy Reprints for Teaching* 14, Toronto, 1984).
- ROCCI, L., *Vocabolario Greco-Italiano*, [Roma], 1981³⁰.

Dizionari etimologici

- CORTELAZZO, M., ZOLLI, P., *Dizionario etimologico della lingua italiana*, 5 voll., Bologna, 1983 (e rist. successive).
- DEVOTO, G., *Dizionario etimologico. Avviamento all'etimologia italiana*, Firenze, 1968² (rist. Milano, 1989).
- HOLTHAUSEN, F., *Etymologisches Wörterbuch der englischen Sprache*, Göttingen, 1949³.
- SCARDIGLI, P., GERVASI, T., *Avviamento all'etimologia inglese e tedesca. Dizionario comparativo dell'elemento germanico comune ad entrambe le lingue*, Firenze, 1978 (rist. 1980).
- SKEAT, W.W., *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford, 1910⁴ (rist. 1968).
- WALDE, A., POKORNY, J., *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, 2 voll., Berlin, 1927-1930 (*Register* 1932) (rist. an. 1973).

Concordanze

- DI PAOLO HEALEY, A., VENEZKY, R.L. (a cura di), *A Microfiche Concordance to Old English*, Toronto, 1980.

Studi

- AMORY, F., *Speech Acts and Violence in the Sagas*, "Archiv für Nordisk Filologi" 106 (1991), pp. 54-84.
- AUSTIN, J.L., *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, a cura di J.O. Urmson, London, 1962; trad. it. di M. Gentile, M. Sbisà, *Quando dire è fare*, Torino, 1974.
- , *Come agire con le parole*, in SBISÀ, M. (a cura di), *Gli atti linguistici*, Milano, 1978, pp. 61-80.
- BABCOCK, B.A., *Too Many, too Few: Ritual Modes of Signification*, "Semiotica" 23 (1978), pp. 291-309.
- BARTHES, R., *Mythologies*, Selected and translated from the French by Annette Lavers, New York, 1978.
- BAUGH, A.C., *A Literary History of England*, New York, 1967².
- BAUGH, A. C., CABLE, T., *A History of the English Language*, London 1993⁴.
- de BEAUGRANDE, R.-A., DRESSLER, W.U., *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen, 1981; trad. it. di S. Muscas, *Introduzione alla linguistica testuale*, Bologna, 1984.
- CALDER, D.G. (a cura di), *Old English Poetry. Essays on Style*, Berkeley-Los Angeles, 1979.
- CAMERON, M.L., *The Sources of Medical Knowledge in Anglo-Saxon England*, ASE 11 (1982), pp. 135-155.
- , *Anglo-Saxon Medicine and Magic*, ASE 17 (1988), pp. 191-215.
- CHANEY, W.A., *Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England*, "Harvard Theological Review" LIII (1960), pp. 197-217.
- CHICKERING, H.D. Jr., *The Literary Magic of Wið Færstice*, "Viator" 2 (1971), pp. 83-104.
- CONTE, A.G., *Ricerca di un paradosso deontico*, Pavia, 1974 (riedito in CONTE, A.G., *Nove studi*

- sul linguaggio normativo*, Torino, 1985, pp. 101-129).
- , *Aspetti della semantica del linguaggio deontico*, in DI BERNARDO, G. (a cura di), *Logica deontica e semantica*, Bologna, 1977, pp. 147-165.
- , *Minima deontica*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto" 65 (1988), pp. 425-475.
- , *Pragmática del lenguaje deontico*, in ALARCÓN CABRERA, C. (a cura di), *Estudios de deontica*, Sevilla, 1996, pp. 26-41.
- CONTE, M.-E., *Vocativo ed imperativo secondo il modello performativo*, in *Scritti e ricerche di grammatica it.*, Trieste, 1972, pp. 159-179.
- , *Condizioni di coerenza. Ricerche di linguistica testuale*, Firenze, 1988.
- , *La pragmatica linguistica*, in SEGRE, C. (a cura di), *Intorno alla linguistica*, Milano, 1993, pp. 94-128.
- DELACROIX, H., *Le langage et la pensée*, Paris, 1924.
- DI LUCIA, P., *L'universale della promessa*, Milano, 1996.
- DOLFINI, G., *Sulle formule magiche e le benedizioni nella tradizione germanica*, "Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere", cl. di Lett., 101 (1967), pp. 633-660.
- DOSKOW, M., *Poetic Structure and the Problem of the Smiths in "Wið Færstice"*, "Papers on Language and Literature" 12 (1976), pp. 321-326.
- DUMÉZIL, G., *Les dieux des Germains*, Paris, 1959; trad. it. di B. Candian, *Gli dèi dei Germani*, Milano, 1991⁵.
- FRAZER, J.G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London, 1922³, trad. it. di N. Rosati Bizzotto, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Roma, 1992.
- FRY, D.K., *Some Aesthetic Implications of a New Definition of the Formula*, "Neuphilologische Mitteilungen" 69 (1968), pp. 516-522.
- , *Wulf and Eadwacer: a Wen Charm*, "Chaucer Review" 5 (1971), pp. 247-263.
- GODDEN, M., LAPIDGE, M. (a cura di), *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge, 1991.
- GREENFIELD, S.B., CALDER, D.G., *A New Critical History of Old English Literature*, New York, 1986.
- GRIMM, J., *Deutsche Mythologie*, 2voll., Berlin, 1876⁴; trad. ingl., *Teutonic Mythology*, 3voll., London, 1883.
- HARE, R.M., *The Language of Morals*, Oxford, 1952; trad. it. di M. Borioni, *Il linguaggio della Morale*, Roma, 1968.
- HAUER, S.R., *Structure and Unity in the Old English Charm "Wið Færstice"*, "English Language Notes" 15 (1977/78), pp. 250-257.
- HENGEVELD, K., *The Hierarchical Structure of Utterances*, in NUYTS, J. et al. (a cura di), *Layers and Levels of Representation in Language Theory*, Amsterdam, 1990, pp. 1-23.
- HILL, T.D., *The Æcerbot Charm and its Christian User*, ASE 6 (1977), pp. 213-221.
- HJEMSLEV, L., *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse, Festschrift udgivet af Københavns Universitet i anledning af Universitets Aarsfest, November 1943, København 1943*, pp. 3-133; trad. it. di G.C. Lepschy, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, 1968.
- HORN, W., *Der altenglische Zauberspruch gegen Hexenschuss*, in *Probleme der englischen Sprache und Kultur. Festschrift Johannes Hoops*, Heidelberg, 1925, pp. 88-104.
- HUTTER BLAIR, P., *The World of Bede*, London, 1970.

- IVANOV, V.V. *et al.*, *Tezisyk semiotičeskomu izučeniju kul'tur (v primenenii k slovjanskim tekstam)*, in SST, pp. 9-32, trad. it. di E. Rigotti, *Tesi per un'analisi semiotica delle culture (in applicazione ai testi slavi)*, in PREVIGNANO, C. (a cura di), *La semiotica nei Paesi slavi*, Milano, 1979, pp. 194-220.
- JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963; trad. it. di L. Heilmann e L. Grassi, *Saggi di linguistica generale*, Milano, 1966.
- JOLLY, K.L., *Anglo-Saxon Charms in the Context of a Christian World View*, "Journal of Medieval History" 11 (1985), pp. 279-293.
- JUSTUS, C.F., *Dislocated Imperatives in the Indo-European Prayer*, "Word" 44 (1993), pp. 225-294.
- KENNEDY, C.W., *The Earliest English Poetry: a Critical Survey*, London, 1943.
- KERN, P. Chr., *Textreproduktionen. Zitat und Ritual als Sprachhandlungen*, in SCHECKER, M., WUNDERLI, P. (a cura di), *Textgrammatik. Beiträge zum Problem der Textualität*, Tübingen, 1975, pp. 186-213.
- LENDINARA, P., *Gli incantesimi del periodo anglosassone: una ricerca bibliografica*, AION-Fil. germ. XXI (1978), pp. 1-64.
—, *Un popolo privato dei suoi dèi. Notizie sul paganesimo nelle prime opere anglo-latine*, "MYΘOS. Rivista di Storia delle Religioni" 1 (1989), pp. 103-126.
- LEVINSON, S.C., *Pragmatics*, Cambridge, 1983; trad. it. di M. Bertuccelli Papi, *La pragmatica*, Bologna, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*, Parigi, 1962; trad. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Milano, 1964.
- LOTMAN, Ju. M., USPENSKIJ, B.A., *Tipologia della cultura*, trad. it. di M. Barbato Faccani *et al.*, Milano, 1975.
- LYONS, J., *Semantics*, 2voll., Cambridge-London-New York-Melbourne, 1977.
- McBRYDE, J.M. Jr., *Charms to Recover Stolen Cattle*, "Modern Language Notes" XXI (1906), pp. 180-183.
—, *Charms for Thieves*, "Modern Language Notes" XXII (1907), pp. 168-170.
- MAGOUN, F.P. Jr., *Zu den ae. Zaubersprüchen*, "Archiv" CLXXI (1937), pp. 17-35.
—, *Strophische Überreste in den altenglischen Zaubersprüchen*, "Englische Studien" LXXII (1937-38), pp. 1-6.
—, *On Some Survivals of Pagan Belief in Anglo-Saxon England*, "Harvard Theological Review" 40 (1947), pp. 33-46.
—, *Oral-Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry*, "Speculum" 28 (1953), pp. 446-467.
—, *Rec. di G. Storms, Anglo-Saxon Magic*, "Speculum" 28 (1953), pp. 203-212.
- MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion*, New York, 1955.
—, *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, in OGDEN, C. K., RICHARDS, I. A., *Il significato del significato*, trad. it. di L. Pavolini, Milano, 1966, pp. 333-381.
- MASTRELLI, C.A., *La religione degli antichi Germani*, in *Storia delle religioni*, vol. II, Torino, 1974, pp. 463-535.
- MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950; trad. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia (e altri saggi)*, Torino, 1965 (quinta rist.).
- de MEIJERE, D., *De tooverij in Vlaanderen*, "Volkskunde" XXXIV (1929), pp. 87-128.

- MEIBNER, R., *Die Zunge des großen Mannes*, "Anglia" XL (1916), pp. 375-397.
- MERONEY, H., *Irish in the Old English Charms*, "Speculum" XX (1945), pp. 172-182.
- MITCHELL, B., *Linguistic Facts and Interpretation of Old English Poetry*, ASE 4 (1975), pp. 11-28.
—, *Old English Syntax*, 2 voll., Oxford, 1985.
- MOLINARI, M.V., *Sull' Aecerbot anglosassone*, "Romanobarbarica" 10 (1988-89), pp. 293-308.
- NELSON, M., *Wordsige and Worsige": Speech Acts in Three Old English Charms*, "Language and Style" 17 (1984), pp. 57-66.
—, *A Woman's Charm*, "Studia Neophilologica" 57 (1985), pp. 3-8.
—, *Against Sickness*, in NELSON, M., *Structures of Opposition in Old English Poems*, Amsterdam, 1989, pp. 49-66.
- NÖTH, W., *Semiotics of the Old English Charms*, "Semiotica" 19 (1977), pp. 59-83.
- OGDEN, C.K., RICHARDS, I.A., *The Meaning of Meaning. A Study of Influence of Language upon Thought and Science of Symbolism*, London, 1923; trad. it. di L. Pavolini, *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, Milano, 1966.
- OLIVECRONA, K., *Law as Fact*, København, 1939.
—, *Det rättsliga språket och verkligheten*, Lund, 1964.
- PALMER, F.R., *Modality and the English Modals*, London-New York, 1979.
—, *Mood and Modality*, Cambridge, 1986.
- PEIRCE, C.S., *Collected Papers*, 8 voll.: voll. I-VI a cura di Ch. Hartshorne e P. Weiss, Cambridge/Mass., 1931-35; voll. VII-VIII a cura di A. W. Burks, *ivi*, 1958-60. Trad. parziale in it., *Semiotica*, testi scelti e introdotti da M. A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, Torino, 1980.
- PENDER, R.L., *A Structural Study of the Old English Metrical Charms*, *Abstract* in DAI 30 (1970), pp. 4952-A/4953-A.
- PEUCH, H.-Ch. (a cura di), *Histoire des Religions*, 3 voll., Paris, 1970-76; trad. it. di M. Novella Pierini, *Le religioni dei popoli senza scrittura*, Roma-Bari, 1978.
- PIAGET, J., *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, 1947³; trad. it. di M. Villaroel, *La rappresentazione nel mondo del fanciullo*, Torino, 1991⁸.
- PICCINI LEOPARDI, P., *Il "Nygón Wyrta Galdor": un incantesimo nell'ambito del folklore germanico*, "Documenti dell'Istituto di Linguistica dell'Università di Urbino" 4 (1992), pp. 3-30.
- PREVIGNANO, C. (a cura di), *La semiotica nei Paesi slavi*, Milano, 1979.
- RAMAT, P., *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, "Strumenti critici" 24 (1974), pp. 179-197.
- RICHE, P., *Education and Culture in the Barbarian West, Sixth through Eighth Centuries*, trad. ingl., Columbia/SC., 1976.
- ROSS, J.R., *On Declarative Sentences*, in JAKOBS, R., ROSENBAUM, P. (a cura di), *Readings in English Transformational Grammar*, Waltham/Mass., 1970, pp. 222-277.
- SAIBENE, M.G., *Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico: analisi linguistica, stilistica e formale*, ACME XXVIII (1985), pp. 23-62.
- SAMARIN, W. (a cura di), *Language in Religious Practice*, Rowley/Mass., 1976.
- SBISÀ, M. (a cura di), *Gli atti linguistici, Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Milano, 1978.
- SCHNEIDER, K., *Zu den ae. Zaubersprüchen "Wið Wennum" und "Wið Wæterælfadde"*, "Anglia"

- LXXXVII (1969), pp. 288-302.
- SCHOTMAN, J.W., *Handboek der moderne bijenteelt*, Groningen, 1977.
- SCHRÖDER, E., *Über das Spell*, "Zeitschrift für deutsches Altertum" XXXVII (1893), pp. 241-268.
- SEARLE, J.R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, London, 1969; trad. it. di G.R. Cardona, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Torino, 1976.
- , *Per una tassonomia degli atti illocutori*, in SBISÀ, M. (a cura di), *Gli atti linguistici*, Milano, 1978, pp. 168-198.
- SEARLE, J.R. et al. (a cura di), *Speech Act Theory and Pragmatics*, Dordrecht, 1980.
- SEGRE, C., *Semiotica filologica*, Torino, 1979.
- (a cura di), *Intorno alla linguistica*, Milano, 1993.
- SEPPILLI, A., *Poesia e magia*, Torino, 1971.
- SHOOK, L. K., *Notes on the Old English Charms*, "Modern Language Notes" LV (1940), pp. 139-40.
- SIMONE, R., *Fondamenti di linguistica*, Bari, 1990.
- SKEMP, A.R., *The Old English Charms*, "Modern Language Review" VI (1911), pp. 289-301.
- , *Rec. di F. Grendon, The Anglo-Saxon Charms*, "Modern Language Review" VI (1911), pp. 262-266.
- STANLEY, E., *The Search for Anglo-Saxon Paganism*, "Notes and Queries" XI (1964), pp. 205-209, pp. 282-287, pp. 242-250, pp. 324-331; XII (1965), pp. 9-17, pp. 203-207, pp. 285-293, pp. 322-327.
- STRAWSON, P. F., *Intenzione e convenzione negli atti linguistici*, in SBISÀ, M. (a cura di), *Gli atti linguistici*, Milano, 1978, pp. 81-102.
- STUART, H., *"Te me on þisse gyrde beluce": the Structure and Meaning of the Old English Journey Charm*, "Medium Ævum" 50 (1981), pp. 259-273.
- STÜRZL, E., *Die christlichen Elemente in den altenglischen Zaubersegen*, "Die Sprache" 6 (1960), pp. 75-93.
- TUPPER, F., *Notes on Old English Poems. Hand ofer Heafod*, "Journal of English and Germanic Philology" 11 (1912), pp. 97-100.
- VAUGHAN-STERLING, J., *The Anglo-Saxon Metrical Charms: Poetry as Ritual*, "Journal of English and Germanic Philology" 82 (1983), pp. 186-200.
- VENIER, F., *La modalizzazione assertiva*, Milano, 1991.
- VERDAM, J., *Over bezweringsformulieren*, "Handelingen en Mededeelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden", Leiden, 1900-01, parte II, pp. 3-62.
- VINOGRADOV, V.V., *Stilistika. Teorija poetičeskoj reči*, Moskva, 1963; trad. it. di E. Bazzarelli e A. Carpi, *Stilistica e poetica*, Milano, 1972.
- WERLEN, I., *Ritual und Sprache*, Tübingen, 1984.
- WESTON, L.M.C., *The Language of Magic in two Old English Metrical Charms*, "Neuphilologische Mitteilungen" 86 (1985), pp. 176-186.
- WHITELOCK, D., *The Beginnings of English Society*, London, 1954² (rist. 1991).
- , *History, Law and Literature in X-XI Century England*, London, 1981.
- WÜLKER, R.P., *Bibliothek der angelsächsischen Poesie*, vol. I, Kassel, 1883.
- ZUPITZA, J., *Ein verkannter englischer und zwei bisher ungedruckte lateinische Bienensegen*, "Anglia" I (1878), pp. 189-95.
- , *Ein Zauberspruch*, "Zeitschrift für deutsches Altertum" XXXI (1887), pp. 45-52.

PUBBLICAZIONI DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

- 1 - I. SANESI, *Saggi di critica e storia letteraria*, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1941. *Esaurito*.
- 2 - E. ARSLAN, *La pittura e la scultura veronese dal secolo VIII al secolo XIII*, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1943. *Esaurito*.
- 3 - G. BUZZI, *Grazia Deledda*, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1953. *Esaurito*.
- 4 - G. PATRONI, *Commenti mediterranei all'Odissea di Omero*, Milano, Carlo Marzorati Editore, 1950. *Esaurito*.
- 5 - G. FORNI, *Il reclutamento delle legioni da Augusto a Diocleziano*, Milano-Roma, Fratelli Bocca Editori, 1953. *Esaurito*.
- 6 - G. PRETI, *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, Milano-Roma, Fratelli Bocca Editori, 1953. *Esaurito*.
- 7 - F. ALESSIO, *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, Milano, Casa Editrice Ceschina, 1957. *Esaurito*.
- 8 - L. FRACCARO DE LONGHI, *L'architettura delle chiese cistercensi italiane*, Milano, Casa Editrice Ceschina, 1958. Lire 4500. *Esaurito*.
- 9 - O. ANDREANI DENTICI, *Esperienze psicologiche nella scuola*, Milano, Casa Editrice Ceschina, 1958. Lire 2000. *Esaurito*.
- 10 - G. CARAVAGGI, *Folgore da San Gimignano*, Milano, Casa Editrice Ceschina, 1960. Lire 2000. *Esaurito*.
- 11 - D. FORMAGGIO, *L'idea di artisticità*, Milano, Casa Editrice Ceschina, 1962. Lire 2600. *Esaurito*.
- 12 - F. ALESSIO, *Studi e ricerche di filosofia medioevale*, Pavia, Tipografia del Libro, 1961. Lire 1500. *Esaurito*.
- 13 - M. MARCOCCHI, *Motivi unani e cristiani nell'Epistolario di San Girolamo*, Milano, Casa Editrice Ceschina, 1967. Lire 1500. *Esaurito*.
- 14 - C. SALETTI, *Il ciclo statuario della basilica di Velleia*, Milano, Casa Editrice Ceschina, 1968. Lire 3000. *Esaurito*.
- 15 - G. MAZZOLI, *Seneca e la poesia*, Milano, Casa Editrice Ceschina, 1970. Lire 3500. *Esaurito*.
- 16 - P. TOZZI, *Storia padana antica*, Milano, Casa Editrice Ceschina, 1972. Lire 4500. *Esaurito*.
- 17 - C. SALETTI, *I ritratti antoniniani di Palazzo Pitti*, Firenze, La Nuova Italia, 1974. Lire 10.000.
- 18 - P. L. BERETTA, *La regione del Cusio*, Firenze, La Nuova Italia, 1974. Lire 6000.
- 19 - P. TOZZI, *Saggi di topografia storica*, Firenze, La Nuova Italia, 1974. Lire 10.000.
- 20 - G. GIORGI, *«L'Astrée» di Honoré d'Urfé tra Barocco e Classicismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1974. Lire 5000.
- 21 - *La poissance d'amours dello pseudo-Richard De Fournival*, edizione critica a cura di G. B. Speroni, Firenze, La Nuova Italia, 1975. Lire 8000.
- 22 - *Intorno al «Codice»*, Atti del III Convegno della Associazione Italiana di Studi Semiotici (AISS), Pavia, 26-27 settembre 1975, Firenze, La Nuova Italia, 1976. Lire 8000.
- 23 - M. L. PICASCIA, *Un occamista quattrocentesco: Gabriel Biel*, Firenze, La Nuova Italia, 1979. Lire 6000.
- 24 - S. GASTALDI, *Discorso della città e discorso della scuola. Ricerche sulla «Retorica» di Aristotele*, Firenze, La Nuova Italia, 1981. Lire 6000.
- 25 - M. C. BERTOLETTI, *«Le diable au corps» de Raymond Radiguet. Structures narratives spatio-temporelles*, Firenze, La Nuova Italia, 1981. Lire 6000.
- 26 - *Lezioni sul Foscolo*, di M. Berengo, D. Isella, C. Dionisotti, D. De Robertis, G. Orelli, M. Luzi, Firenze, La Nuova Italia, 1981. Lire 6000.
- 27 - A. CASELLA, *Le fonti del linguaggio poetico di Gozzano*, Firenze, La Nuova Italia, 1982. Lire 6000.

- 28 - *Per Mastronardi*, saggi di Calvino, Orelli, Ferretti, Marchi, Grignani, Jacomuzzi, Velo, Firenze, La Nuova Italia, 1983. Lire 10.000.
- 29 - *Le «Quaestiones de sensu» attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, edizione a cura di J. Agrimi, Firenze, La Nuova Italia, 1983. Lire 14.000.
- 30 - *Seminario sull'opera di William Blake*, di C. Corti, M. Quadri, C. Locatelli, R. Sanesi, R. Bossaglia, T. Kemeny, a cura di T. Kemeny, Firenze, La Nuova Italia, 1983. Lire 10.000.
- 31 - F. MALCOVATI, *Vjačeslav Ivanov: estetica e filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1983. Lire 10.000.
- 32 - *Appiani, Bellorum Civilium Liber Tertius*, testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di D. Magnino, Firenze, La Nuova Italia, 1984. Lire 15.000.
- 33 - R. SCUDERI, *Commento a Plutarco, «Vita di Antonio»*, Firenze, La Nuova Italia, 1984. Lire 14.000.
- 34 - E. NOE, *Storiografia imperiale pretacitiana. Linee di svolgimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1984. Lire 19.750.
- 35 - *Linguaggi letterari e metalinguaggi critici (Atti del seminario di studi)*, a cura di A. Giacalone Ramat e T. Kemeny, Firenze, La Nuova Italia, 1984. Lire 12.500.
- 36 - P. PISSAVINO, *Lodovico Zuccolo. Dall'audizione a corte alla politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1984. Lire 14.000.
- 37 - L. BOFFO, *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, Firenze, La Nuova Italia, 1985. Lire 27.000.
- 38 - *Lord Lothian. Una vita per la pace*, a cura di G. Guderzo, Firenze, La Nuova Italia, 1986. Lire 12.500.
- 39 - A. BELTRAMETTI, *Erodoto: una storia governata dal discorso. Il racconto morale come forma della memoria*, Firenze, La Nuova Italia, 1986. Lire 27.000.
- 40 - M. COLOMBO, *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia, 1986. Lire 14.000.
- 41 - P. TOZZI, *Memoria della terra. Storia dell'uomo*, Firenze, La Nuova Italia, 1986. Lire 40.000.
- 42 - M. P. LAVIZZARI PEDRAZZINI, *Ceramica romana di tradizione ellenistica in Italia settentrionale. Il vasellame «Tipo Aco»*, Firenze, La Nuova Italia, 1987. Lire 45.000.
- 43 - S. MAGGI, *Anfiteatri della Cisalpina romana (Regio IX; Regio XI)*, Firenze, La Nuova Italia, 1987. Lire 25.000.
- 44 - P. MOLINELLI, *Fenomeni della negazione dal latino all'italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1988. Lire 25.000.
- 45 - *Cultura e memoria (Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov)*, a cura di F. Malcovati, Firenze, La Nuova Italia, 1988. Lire 50.000 (Prezzo indivisibile dei due volumi).
- 46 - M.-E. CONTE, *Condizioni di coerenza. Ricerche di linguistica testuale*, Firenze, La Nuova Italia, 1988. Lire 25.000.
- 47 - G. LUCCHINI, *L'istinto della combinazione. Le origini del romanzo in Carlo Emilio Gadda*, Firenze, La Nuova Italia, 1988. Lire 30.000.
- 48 - E. MIGLIARIO, *Strutture della proprietà agraria in Sabina dall'età imperiale all'alto medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1988. Lire 30.000.
- 49 - M. BOTTO, *Une destinée incurable. Narratore e personaggio nei «Misérables» di Victor Hugo*, Firenze, La Nuova Italia, 1988. Lire 30.000.
- 50 - F. ZUCCA, *Agostino Codazzi. Cartografo-geografo ed esploratore (1793-1859)*, Firenze, La Nuova Italia, 1989. Lire 45.000.
- 51 - *«Cancioneros» spagnoli a Milano*, a cura di G. Caravaggi, Firenze, La Nuova Italia, 1989. Lire 40.000.
- 52 - R. GIORGI, *Pour une histoire de la zandaka*, Firenze, La Nuova Italia, 1989. Lire 35.000.
- 53 - E. FLISI, *Questioni di ritrattistica antoniniana. Dalla collezione del Palazzo Ducale di Mantova*, Firenze, La Nuova Italia, 1989. Lire 30.000.
- 54 - J. KEATS, *Iperione. La caduta di Iperione*, introduzione, traduzione e note di F. Rognoni, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Lire 30.000.
- 55 - I. BENEDETTI MARTIG, *Studi sulla Guerra Persiana nell'«Orazione Funebre per Giuliano» di Libanio*, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Lire 30.000.
- 56 - *La fiaba d'area germanica. Studi tipologici e tematici*, a cura di E. Gini, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Lire 25.000.
- 57 - C. SONINO, *Austria altra*, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Lire 25.000.
- 58 - E. BARBIERI, *Notariato e documento notarile a Pavia (secoli XI-XIV)*, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Lire 40.000.
- 59 - M. MAZZOLENI, *Costrutti concessivi e costrutti avversativi in alcune lingue d'Europa*, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Lire 30.000.
- 60 - A. MAGNANI, *Luigi Montemartini nella storia del Riformismo italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Lire 30.000.
- 61 - COMENDADOR ROMAN, *Coplas de la Pasión con la Resurrección*, a cura di G. Mazzocchi, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Lire 40.000.
- 62 - F. TESTA, *Spazio e allegoria nel giardino manierista*, Firenze, La Nuova Italia, 1991. Lire 30.000.
- 63 - C. TROSO, *Il ceramista aretino Publius Cornelius. La produzione decorata a rilievo*, Firenze, La Nuova Italia, 1991. Lire 70.000.
- 64 - *Il cinema e Pirandello (Atti del Convegno di Pavia, 8-10 novembre 1990)*, a cura di M. A. Grignani, Firenze, La Nuova Italia, 1992. Lire 35.000.
- 65 - *Le immagini mentali (Atti del Convegno di Pavia, 5-6 ottobre 1990)*, a cura di L. Vecchio, Firenze, La Nuova Italia, 1992. Lire 30.000.
- 66 - D. CONEJO, *Problèmes chamfortiens (biographie, réception, texte)*, Firenze, La Nuova Italia, 1992. Lire 35.000.
- 67 - M. DI GIOVANNI MADRUZZA, *Ernesto Bazzaro: Epistolario*, Firenze, La Nuova Italia, 1992. Lire 50.000.
- 68 - C. TOMASELLI, *Le gemme incise di età romana dei Civici Musei di Udine*, Firenze, La Nuova Italia, 1993. Lire 120.000.
- 69 - M. T. MAZZILLI SAVIN, *Il monastero di santa Clara in Pavia*, Firenze, La Nuova Italia, 1993. Lire 55.000.
- 70 - D. RICCA, *I verbi deittici di movimento in Europa: una ricerca interlinguistica*, Firenze, La Nuova Italia, 1993. Lire 50.000.
- 71 - S. BERENGO GARDIN-S. GIACOBONE - G. VALERA, *Segni patrizi. Architetture pubbliche a Milano (1700-1760)*, introduzione di L. Giordano, Firenze, La Nuova Italia, 1994. Lire 50.000.
- 72 - P. CUZZOLIN, *Sull'origine della costruzione dicere quod: aspetti sintattici e semantici*, Firenze, La Nuova Italia, 1994. Lire 60.000.
- 73 - *Molti, uno solo. Tipologie della letteratura giovanile*, a cura di D. Mazza, introduzione di G. Cusatelli, saggi di E. Becchi, P. Boero, L. Clerici, A. Faeti, A. Fambrini, E. Gini, C. Fischer, G. Manzelli, D. Mazza, J. Meddemmen, B. Solinas Donghi, F. Tempesti, Firenze, La Nuova Italia, 1994. Lire 50.000.
- 74 - *Scritti in ricordo di Silvano Gerevini*, a cura di T. Kemeny e L. Guerra, saggi di G. Caravaggi, D. Conejo, G. Cusatelli, M. Di Salvo, A. Fliri, D. Gibelli, G. Giorgi, L. Guerra, T. Kemeny, G. Manzelli, G. Mazzocchi, J. Meddemmen, S. Peloso, G. Restivo, M. Savage, S. Gerevini, Firenze, La Nuova Italia, 1994. Lire 60.000.
- 75 - M. PEARCE, *Il territorio di Milano e Pavia tra Mesolitico e Prima Età del Ferro. Dalla carta archeologica alla ricostruzione del paesaggio*, Firenze, La Nuova Italia, 1994. Lire 90.000.
- 76 - A. MARCHESINI, *Citazioni pittoriche nel cinema di Pasolini. Da Accattone al Decameron*, Firenze, La Nuova Italia, 1994. Lire 60.000.
- 77 - F. VENTI, *Giulio Romano pittore e l'antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1995. Lire 60.000.
- 78 - D. MAZZA, *I virgulti dell'Eden*, Firenze, La Nuova Italia, 1995. Lire 60.000.
- 79 - *Studi di storia della medicina antica e medievale in memoria di P. Manuli*, a cura di M. Vegetti e S. Gastaldi, Firenze, La Nuova Italia, 1996. Lire 60.000.
- 80 - M. FERRARI, *La paideia del sovrano. Ideologie, strategie e materialità nell'educazione principesca del Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1996. Lire 60.000.

- 81 - S. CRISTOFARO, *Aspetti sintattici e semantici delle frasi complete in greco antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1996. Lire 60.000
- 82 - C. CAMPANINI, *Saggio di commento a Valerio Flacco (arg. 4,99-198)*, Firenze, La Nuova Italia, 1996. Lire 50.000
- 83 - M. BUZZONI, *Il "genere" Incantesimo nella tradizione anglosassone: aspetti semantico-pragmatici e sviluppo diacronico*, Firenze, La Nuova Italia, 1996. Lire 60.000

Finito di stampare nel mese di ottobre 1996
presso Arti Grafiche Nalin Giancarlo - Trezzano sul Naviglio
Tel. 0382/530055 - 02/4455939