

L'elmo della invisibilità: sulla identificazione di un elemento del meraviglioso germanico

Anna Maria Guerrieri

Nel numero del gennaio scorso, la prestigiosa rivista *Science* ha dato notizia dei promettenti sviluppi di una ricerca volta a realizzare un 'tessuto' che renda invisibili gli oggetti che ricopre.¹ Non importa, ovviamente, in questa sede intrattenersi a illustrare la struttura che caratterizza questo metamateriale, né tanto meno è il caso di trarre conclusioni maliziose e comunque inopportune sull'interesse al progetto manifestato dall'aeronautica militare statunitense e dalla Fondazione nazionale per le scienze cinese. Abbiamo la fortuna di poter commentare una simile notizia dall'alto di quell'osservatorio cui i nostri studi linguistici e letterari assicurano il privilegio di una visuale specialissima, delimitata dai raggi di una ricca tradizione culturale e rischiara dalla luce della gratuità più disinteressata.

Il desiderio di poter annullare, con un qualche artificio, momentaneamente e volontariamente la propria fisicità, mantenendo intatto l'esercizio della facoltà raziocinante e delle capacità emotive, ha trovato più volte espressione nella letteratura antica e in quella medievale, addobbato nella sontuosa veste del mito, presentato come meraviglioso portento o dimessamente ridotto a mero motivo fiabesco. Questa schematizzazione, come del resto ogni altra, mostra un certo margine di approssimazione perché il tema della procurata momentanea invisibilità si configura come vero elemento fiabesco solo quando viene totalmente a mancare il riferimento al numinoso e, con esso, la percezione di una dimensione diversa da quella dell'abituale realtà.² È ovvio però che solo con estrema cautela, valutando lo specifico di ogni singola testimonianza, ci si potrà richiamare al principio della causalità magica: la sua portata naturalmente illimitata ne sconsiglia applicazioni facili e immotivate che ne comporterebbero una evidente banalizzazione. Se, dunque, il motivo della invisibilità procurata è da ascrivere tra quelli che Jacques Le Goff chiamerebbe i *mirabilia*, tanto per ritornare, ancora con maggiore insolenza, alla notizia di *Science*, non posso fare a meno di sottolineare la tendenza, accreditata nel mondo medievale, "a collegare i *mirabilia*

1 R. Liu/C. Ji *et al.*: Broadband Ground-Plane Cloak. In: *Science* 323 (16 Jan. 2009), no. 5912, 366-369.

2 Max Lüthi: *La fiaba popolare europea. Forma e natura*. Milano 1979 [traduz. ital. di: *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*. Bern 1947], 87.

con il mondo naturale e quindi scientifico. *Mirabilia vero dicimus quae nostrae cognitioni non subjacent etiam cum sint naturalia*".³ Idea questa che, del resto, affonda le sue radici nella concezione cristiana di una conoscenza sempre più profonda della natura per spiegare quel che appare prodigioso soltanto perché non noto.⁴

Dunque, con tutta l'attenzione che questa problematica merita, ho affrontato lo studio di un peculiare gruppo di testimonianze della tradizione germanica in cui il tema della invisibilità procurata è esplicitato attraverso il ricorso a una delle seguenti parole: a.nord. *huliðs-hjálmr*, *hulins-hjálmr*, ags. *hæleð-helm*, *heolop-helm*, a.sass. *helið-helm*, aat. *helôt-helm*, *helant-helm*.

Prima, però, non rinuncio, pur consapevole delle evidenti differenze di lingua, di dizione e di *Stimmung*, a dar conto di quei passi del *Nibelungenlied* in cui un copricapo,⁵ identificato con più nomi: *tarnkappe* (str. 97 etc.), *kappe* (str. 336), *tarnhût* (str. 338), assolve alla medesima funzione di nascondimento con significative ricadute sullo svolgimento della trama. Come noto, Sigfrido, indossando questo cappuccio, in origine appartenuto al nano Alberico (str. 336, 1-3: "Sivrit der muose fûeren die kappen mit im dan, / die der helt vil küene mit sórgén gewan / ab éimé getwerge, daz hiez Albrîch."),⁶ acquista la forza di dodici uomini (str. 337, 1-3: "Alsô der starke Sivrit die tarnkappen truoc, / sô hét ér dar inne kréfté genuoc, / wol zwélf mánne sterke zuo sîn selbes lîp."), viene a godere di una totale libertà di azione (str.

3 Jacques Le Goff: Il meraviglioso nell'Occidente medievale [traduz. ital. di: Le merveilleux dans l'Occident médiéval. In: L'Etrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval. Edd. M. Arkoun *et al.* Paris 1978, 61-79]. In: Jacques Le Goff: Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale. A cura di Francesco Maiello. Bari 1983, 3-23, a p. 15. La citazione latina è tratta dagli *Otia imperialis* di Gervasio di Tilbury.

4 Per una riflessione in questo senso, riguardo a "quid sit ipsa raritate mirabile", si legga Sant'Agostino, *De civitate Dei*, XVI, 8: Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei. Libri XI-XXII. Edd. Bernhard Dombart/Alphonse Kalb. Turnhout 1955, (= Corpus Christianorum, Series Latina 48).

5 Sono propensa a credere che si tratti di un copricapo piuttosto che di un mantello. Considero pertanto particolarmente felice, anche per il richiamo etimologico, la traduzione 'cappuccio' proposta da Laura Mancinelli in I Nibelunghi. Torino 1972. Naturalmente non ignoro la possibilità di un'ipotesi di compromesso come quella avanzata in Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Edd. Hanns Bächtold-Stäubli *et al.* VIII. Berlin 1987 [¹1937], s.v. *Unsichtbar*, dove si legge: "Die Unsichtbarkeit der Zwerge wird meistens dem Besitz einer Tarnkappe zugeschrieben, die ursprünglich, dem etwa bis zum 15. Jh. geltenden Sprachgebrauch entsprechend, als langer, mit einer Kapuze versehenen Mantel vorgestellt wurde".

6 Le citazioni sono tratte da Das Nibelungenlied. Edd. Karl Bartsch/Helmut de Boor. 21^a ed. riv. e ampliata da Roswitha Wisniewski. Wiesbaden 1979.

338, 1-3: "Ouch was diu selbe tarnhût âlsô getân, / daz dar inne worhte ein ieslîcher man, / swaz er selbe wolde, daz in doch niemen sach."), salva la vita a se stesso e a Gunther (str. 457, 3-4: "Des schuzzes beide strûchten die krêftîgen man. / Wan diu tarnkappe, si wæren tût dâ bestân."), riesce a vincere la resistenza di Brunilde ad amare il marito (str. 653, 1-3: "Er sprach: 'Ich kum' noch hînte ze der kémenâten dîn / alsô tougenlîchen in der târnkâppen mîn, / daz sich mîner liste mac niemen wol verstên.' [...]").

È stato già notato che il 'poeta' considera superflua ogni ulteriore notizia sul cappuccio, la conoscenza della cui storia è data per scontata.⁷ Tuttavia, prima di proporre una facile comprensibile derubricazione del motivo a elemento fiabesco sarà opportuno prendere in esame il contesto ideologico e letterario in cui quel motivo si trova a interagire. Vengono in aiuto le illuminanti considerazioni che Piergiuseppe Scardigli ha sviluppato nel suo saggio sul lessico nibelungico, laddove sottolinea che "[...] né il 'poeta' né l'ascoltatore credono in quello che dicono, ma per un tacito accordo fanno finta di non accorgersene. Tutto è della migliore qualità, eccezionale, insuperabile; [...] l'affermare periodicamente (almeno 13 volte) che vengono raccontate cose fuori del comune (*wunder*) mette il racconto fuori della normale realtà".⁸

Ma, allora, non si sbaglia, a parer mio, ad affermare che il portento della invisibilità procurata col tramite del cappuccio occupa il centro della sfera del *Wunder*, che, in sostanza, si rivela, nel *Nibelungenlied* come altrove,⁹ forza dinamica, anche se viene presentato come dato oggettivo, attraverso testi 'impersonali'¹⁰ e come elemento che "turba il meno possibile la regolarità quotidiana" senza che "nessuno si interroghi sulla sua presenza".¹¹ In realtà, proprio nel *Nibelungenlied* al v. 432, 3 è rimasta appena una traccia del processo che ha portato per così dire alla tacita legittimazione del meraviglioso: l'inciso concettualmente parentetico "von listen daz geschach" può rappresentare, pur con tutte le sue ambiguità,¹² il tentativo di razionalizzare il meraviglioso, ma soprattutto è chiamato a spiegarlo entro le categorie del magico non meno misteriose, ma sicuramente più familiari. Al riguardo basterebbe rileggere l'articolo in cui Marco Scovazzi ha sostenuto con credibilità le ragioni di un iniziale sincretismo tra le due culture, pagana e cristia-

7 Mancinelli: I Nibelunghi (v. nota 5), 332.

8 Piergiuseppe Scardigli: Considerazioni sul lessico nibelungico. In: Colloquio italo-germanico sul tema "I Nibelunghi". Roma 1974, 79-94, a p. 91.

9 Le Nibelungenlied. Edd. Maurice Colleville/Ernest Tonnelat. Paris 1948, 48.

10 Paul Zumthor: Essai de poétique médiévale. Paris 1972, 137.

11 Le Goff: Il meraviglioso (v. nota 3), 14.

12 È la polisemia stessa della parola *list* a favorire interpretazioni diverse, la più esplicita delle quali è quella di Laura Mancinelli: I Nibelunghi (v. nota 5), 61: "ciò accadeva per magia".

na, identificando appunto nelle pratiche e nelle credenze magiche la parte più duratura della religione autoctona.¹³ Dunque, nel *Nibelungenlied* trova spazio il *mirabilis* inteso proprio alla maniera di Le Goff come “il nostro meraviglioso con le sue origini precristiane”.¹⁴ Il punto è che nel *Nibelungenlied* e, in generale, nella tradizione germanica il precristiano finisce inevitabilmente con identificarsi col magico. Certo il magico che sopravvive e che può passare al *mirabilis* è quello che non comporta alcuna presa di posizione su questioni ideologiche o teologiche, non è rivolto al male, ma al più riflette “un’unità d’intenti e di costumi” unanimemente accettati dalla collettività forse per “motivi di prestigio, di supremazia morale e sociale”.¹⁵ Non si pensi che la sensatezza di un simile assunto possa essere messa in dubbio dalle testimonianze di *hostile magic* che pure la tradizione germanica tramanda. In effetti, su tutto fa premio l’antichità, con quel che comporta in termini di specificità di testi e di limpidezza d’intenzioni. Il giudizio su un sortilegio runico deve essere necessariamente diverso dalla valutazione dei passi appena citati del *Nibelungenlied* o, per fare un altro esempio, delle saghe islandesi, nelle quali Hilda R. Ellis Davidson proprio nei casi di *sjónhverfing* rinviene esempi di *hostile magic*.¹⁶ In queste tarde testimonianze letterarie ambientare i singoli episodi entro i confini felicemente incerti del meraviglioso equivale a scoprire uno dei serbatoi della creatività dell’autore, interessato innanzi tutto a dar forma al suo mondo fantastico.¹⁷

13 Marco Scovazzi: Paganesimo e cristianesimo nelle saghe nordiche. In: La conversione al cristianesimo nell’Europa dell’alto Medioevo. Spoleto 14-19 aprile 1966. Spoleto 1967 [rist. 2000], 759-784 (= Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo 14). Nel medesimo volume spoletino la tesi del sincretismo pagano-cristiano è sostenuta, con testimonianze e argomenti diversi, anche da Hans Kuhn: Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung, 743-757.

14 Le Goff: Il meraviglioso (v. nota 3), 10.

15 Scovazzi: Paganesimo e cristianesimo (v. nota 13), 773 e 778.

16 Hilda R. Ellis Davidson: Hostile Magic in the Icelandic Sagas. In: The Witch Figure. Folklore Essays by a Group of Scholars in England honouring the 75th Birthday of Katharine M. Briggs. Ed. Venetia Newall. London/Boston 1973, 20-41. Lo studio muove dal presupposto che “witchcraft as represented in the sagas is akin in many respects to the shamanism of the Lapps and other peoples of north-eastern Europe and Siberia” e si propone di supportare la ricerca di Dag Strömbäck sul *seiðr* con “a brief investigation of the assumptions regarding hostile witchcraft to be found in the sagas” (20). I casi di *sjónhverfing* sarebbero da mettere in relazione col fatto che “One of the powers of the witch was the ability to conceal a person from his pursuers, a means by which criminals might be protected from justice” (21).

17 Del resto, anche a voler continuare con la tradizionale interpretazione in chiave propriamente magica, si deve tener presente che la stessa Ellis Davidson trova il

Che la invisibilità artificiosamente procurata rientrasse tra i temi noti della più antica tradizione germanica è dimostrato proprio dalla serie lessicale che ho citato all'inizio. Dico impropriamente serie lessicale perché, a fronte di una perfetta coincidenza nel significato di 'elmo della invisibilità' inteso come oggetto, luogo o pratica che serve a nascondere, assai più problematica appare la confrontabilità fonetica dei significanti del primo membro, da ricondurre secondo qualcuno a lessemi diversi. In realtà, la specificità stessa del significato e il suo radicamento nel germanico nord-occidentale, testimoniando l'antichità della credenza e conseguentemente del composto chiamato a esplicitarla,¹⁸ avallano lo sforzo compiuto per rintracciare una identica trafia etimologica in lemmi formalmente differenti. Così, si è voluto ricondurre il primo membro, proprio come la stessa parola per 'elmo', alla radice ie. **kel-*, germ. **hel-* 'nascondere' nel senso che rappresenterebbe il participio preterito sostantivato di un verbo d'identico significato con essa correlato: il verbo debole **huljan* nel caso dell'a.nord. *huliðs-hjálmr*, del quale il lemma *hulins-hjálmr* sarebbe variante meno corretta,¹⁹ il verbo debole **helōn* nel caso delle voci del germanico occidentale, ags. *heolop-helm*, aat. *helōt-helm*, a.sass. *helið-helm*.²⁰ Se del tutto condivisibile è la precisazione di Peter Ilkow riguardo alla variante alto-tedesca antica *helant-helm*,²¹ che testimoniarebbe l'impiego come primo membro del participio presente del verbo germanico **helan*, meno lineare è il ragionamento che lo porta a riconoscere nel determinante del composto sassone *helið-helm* il sostantivo *helið* 'eroe'.²² Si potrà obiettare che tradizionalmente le armi degli eroi sono accreditate di poteri straordinari: nel mondo germanico, anche fuori del

modo di precisare che "the accounts of the divination ceremony by means of *seiðr* may be classed as benevolent witchcraft" e che "there is no condemnation of magic as such, and many using it were highly esteemed in the community; it was only condemned and punished when used to injure others or to protect those doing harm" (*Ibidem*, 37).

- 18 Charles T. Carr: *Nominal Compounds in Germanic*. London 1939, 49. Di diverso avviso Jan de Vries: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden 1961, 266, che pensa a un prestito in nordico dal germanico occidentale.
- 19 Così s.v. in Richard Cleasby/Gudbrand Vigfusson/William A. Craigie: *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford ²1957 [rist. 1975]. Va comunque notato che nel medesimo dizionario s.v. *hylja* accanto alla forma participiale *huliðr* è contemplata anche quella *hulinn*.
- 20 Hjalmar Falk/Alf Torp: *Wortschatz der germanischen Spracheinheit*. Göttingen ⁴1909 [rist. 1979], s.v. *huljan*.
- 21 Peter Ilkow: *Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung*. Göttingen 1968, 193.
- 22 Così anche Samuel Berr: *An Etymological Glossary to the Old Saxon Heliand*. Berne/Frankfurt am Main 1971, s.v.

dominio sassone, le armi da difesa, lo scudo e l'elmo, possono rendere invincibile chi li porta. Tuttavia, nel caso in questione, viene da pensare che la 'lettura' del composto sassone come 'elmo dell'eroe' possa essere stata incoraggiata dalla notorietà del tipo compositazionale che vede fronteggiarsi in un rapporto di dipendenza due, per così dire, veri sostantivi.²³ Sempre che non si voglia credere che a prevalere siano state le ragioni della pura omofonia, visto che non si può attribuire autorità decisiva alla testimonianza anglosassone *hæled-helm* che, tramandata nella *Genesi B*, d'indiscussa derivazione sassone, si potrebbe configurare come semplice prestito.²⁴ Né, volendo cercare in ambiti consimili, in alcun modo provvido e dirimente si rivela il suggerimento di ipotizzare, malgrado il nesso evidenziato da Edward H. Sehr, ²⁵ destini etimologici diversi per l'a.sass. *helið-cunni* e l'ags. *heoloð-cynn*. Infatti, se tutto il contesto supporta l'interpretazione, al v. 1541 del *Cristo*,²⁶ dell'*hapax* anglosassone come *kenning* per i 'diavoli' in quanto 'genia che vive in un luogo nascosto (*scil.* nell'inferno)', la resa di *helið-cunni* con 'genere umano, umanità' in due passi del *Heliand* (v. 1411 e v. 2624)²⁷ riflette comunque un ridimensionamento della semantica del composto, sia che lo si riconnetta al sostantivo *helið*, sia che lo si metta in relazione col verbo del 'nascondere',²⁸ considerato anche il rapporto allitterativo che al

23 Nella schedatura proposta da Peter Ilkow: Die Nominalkomposita (v. nota 21), è davvero esiguo il numero dei composti per i quali si ipotizzano come primo membro forme o lessemi verbali. Con un participio preterito iniziale figurano soltanto *hurnid-skip* (229) e *neglit-skip* (320).

24 Così già Carr: Nominal Compounds (v. nota 18), 7. In generale, sul rapporto di dipendenza che lega *Genesi* sassone e *Genesi B* inglese antica si veda The Later Genesis. Ed. B. J. Timmer. Oxford 1948.

25 Edward H. Sehr: Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis. Göttingen 1925, s.v.

26 *Cristo*, vv. 1541-43: "Ne mæg þæt hate dæl of heoloðcynne / in sinnehte synne forbærnan / to widan feore, wom of þære sawle". La citazione è tratta da The Exeter Book. Edd. George Ph. Krapp/Elliott van Kirk Dobbie. New York/London 1966 [1936].

27 *Heliand*, vv. 1409b-11a: "Than hald ni sculun gi iuuua hêlag uuord / an thesumu landskepea liudiun dernien, / heliðcunnie farhelan" e vv. 2623-24: "[...] huilic thero uuâri an uuerooldrîkea / undar heliðcunnie himilríkie gelic". Le citazioni sono tratte da: Heliand und Genesis. Edd. Otto Behaghel/Burkhard Taeger. Tübingen ¹⁰1996.

28 Il caso dei lemmi *helið-cunni* e *heoloð-cynn* è stato preso in considerazione, in uno studio sui rapporti di dipendenza tra il *Heliand* e, appunto, il cosiddetto *Cristo III*, da Eric G. Stanley: The Difficulty of Establishing Borrowings between Old English and the Continental West Germanic Languages. In: An Historic Tongue. Studies in English Linguistics in Memory of Barbara Strang. Edd. G. Nixon/J. Honey. London/New York 1988, 3-16, il quale conclude che su questa

v. 1411a lega *helið-cunni* a *farhelan* in una sorta di figura etimologica maliziosamente allusiva.²⁹

In realtà, a ben considerare i composti indicanti l'elmo della invisibilità, non si può escludere che le difficoltà incontrate nel delineare in modo unitario il relativo processo di *Zusammensetzung*³⁰ debbano essere in qualche modo ricondotte alla peculiarità stessa del significato, le cui implicazioni magiche hanno, evidentemente con esiti alterni, contribuito a offuscare la trasparenza etimologica del primo membro del composto. Una simile ricostruzione della vicenda linguistica trova il suo fondamento nel fatto che la testa del composto è costituita dalla parola per 'elmo': il suo intrinseco valore simbolico e le sue potenzialità di utilizzazione in senso traslato sono così ampiamente acclarati da trasformare l'informazione derivata dal primo membro, quasi si fosse in presenza di un composto tautologico, nella enfattizzazione del significato più compiuto del lessema.³¹ Se, avendo riguardo di orizzonti più ampi, si è potuto affermare che "L'elmo è simbolo di invisibilità, invulnerabilità e potenza",³² tanto più nel caso dei lemmi germanici che lo designano si possono ripetere, in nome della comune derivazione dalla radice ie. **kel-*, le parole che Giacomo Devoto ha scritto a proposito della casa, la cui "nozione fondamentale [...] è «quella che cela»".³³

Che il nome germanico dell'elmo, got. *hilms*, a.nord. *hjálmr*, ags. a.fris. a.sass. aat. *helm*, in assenza di un termine unico diffuso per tutto il dominio indoeuropeo,³⁴ sia comunque di origine indoeuropea non è indicazione di

base non si delinea la necessaria "evidence either for Old Saxon origins of *Christ III*, nor even for Old English origins of *Heliant*" (12).

29 Al riguardo si veda, in questo stesso volume, Patrizia Lendinara: *The figura etymologica* in Old English.

30 Uso il termine nella pregnanza del significato che gli attribuisce Pardee Lowe, Jr.: *Germanic Word Formation*. In: *Toward a Grammar of Proto-Germanic*. Edd. Frans van Coetsem/Herbert L. Kufner. Tübingen 1972, 211-237, a p. 217, ponendo attenzione solo al fatto che il risultato del processo di formazione del composto comporta la creazione di una unità indipendente.

31 Mi tornano in mente le considerazioni di Émile Benveniste: *Fondements syntaxiques de la composition nominale*. In: *Problèmes de linguistique générale*. II. Paris 1974, 145-162, a proposito della funzione del composto e dei suoi caratteri formali: "la prédication verbale n'est plus qu'implicite: le premier membre, dépourvu de tout indice de cas, de nombre, de genre, est réduit à un sémantème" (161).

32 Jean Chevalier/Alain Gheerbrant: *Dizionario dei simboli*. I. Milano 1993 [traduz. ital. di: *Dictionnaire des Symboles*. Paris 1969].

33 Giacomo Devoto: *Origini indeuropee*. Firenze 1962, 333.

34 Per un complessivo riepilogo delle parole per 'elmo' nelle varie lingue indoeuropee si veda Carl Darling Buck: *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago/London 1949, s.v. *Helmet*.

poco conto soprattutto quando si pensi alle circostanze storiche in cui si è affermato tra i Germani l'impiego di questo strumento di difesa e, conseguentemente, la necessità di denominarlo. A cominciare dalle celebri osservazioni di Tacito sull'uso assolutamente sporadico dell'elmo da parte dei Germani, tutte le testimonianze, dalle fonti letterarie ai reperti archeologici alle illustrazioni su manoscritto, concordano nel dimostrare che l'equipaggiamento difensivo con elmo e corazza (per lo scudo vale un discorso diverso) era assai raro e comunque riservato ai capi.³⁵ L'elmo fu adottato per imitazione degli avversari vicini più evoluti, ovviamente in primo luogo romani, e divenne, come dimostrano i magnifici esemplari provenienti da Sutton Hoo, York e Vendel, così marcatamente simbolo di prestigio sociale e di potere da concorrere nell'ags. *cynehelm* e nell'aat. *chuninchelm* a designare la corona reale³⁶ e nella tradizione norrena a dar corpo a *kennningar* per il 'capo' dei guerrieri quali "*hjálms-etr* (letter. «sede dell'elmo»), *hjálms-stallr* (letter. «sostegno dell'elmo»), *hjálms-stofn* (letter. «ceppo dell'elmo»)”.³⁷

Quale sia stata la storia ulteriore della parola germanica per 'elmo', compresa la sua singolare fortuna nelle lingue romanze anche a livello di antroponomia,³⁸ è rimarchevole che all'atto della sua creazione si sia scelto di operare in originale autonomia, assecondando, con tutte le implicazioni possibili, le impressioni derivanti da un volto non visibile perché celato.³⁹

35 Fondamentale è il cap. 6 della *Germania*, ma per una generale disamina delle testimonianze linguistiche e letterarie relative al tema delle armi, si veda H. Beck/P. Buchholz: *Bewaffnung. Sprachliches*. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Begründet von Johannes Hoops*. Edd. Heinrich Beck *et al.* II. Berlin/New York ²1976, 473-482.

36 Dennis H. Green: *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge 1998, 70-71.

37 Carlo Alberto Mastrelli: La formula germanica «sotto l'elmo» (a.isl. *und hjálmi*, ags. *under helme*, m.a.ted. *under helme*). In: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Studi Nederlandesi - Studi Nordici* 22 (1979), 177-193 (Studi per Mario Gabrieli), a p. 187.

38 Naturalmente in omaggio a una consuetudine germanica ben radicata. A questo riguardo, eloquentissima è la testimonianza resa da Henry Sweet: *The Oldest English Texts*. London/New York/Toronto 1885 [rist. 1966], 520-521 (= *Early English Text Society, Original Series* 83). Relativamente al dominio tedesco, si veda Ernst Förstemann: *Altdeutsches Namenbuch. I. Personennamen*. Bonn 1900 [rist. Hildesheim 1966], s.v. *Helma*, nonché l'Ergänzungsband curato da Henning Kaufmann. München/Hildesheim 1968, 182.

39 A ragione Giovanna Princi Braccini: Recupero di un lemma germanico e connesse questioni etimologiche (*wala-paus* in Rotari, *wala* nel *Beowulf*, francese *galon*, italiano *gala* e tedesco *posse*). In: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Filologia germanica* 27 (1984), 135-205, scrive: "[...] non si possono igno-

Ma, se è vero che il germ. **helmaþ* “ha più a che fare con ‘celare’, ‘dissimulare’ che non con ‘difendere’, ‘riparare’”,⁴⁰ si comprende bene perché sia stato utilizzato in un composto con primo membro corradicale in funzione intensificante⁴¹ per significare la invisibilità assoluta, garantita da un oggetto, da un luogo o da una pratica. Lo studio comparato delle diverse occorrenze dei lemmi presi in esame rivela, infatti, la condivisione del significato generale, del quale però la singola tradizione germanica può proporre una sua specifica ambientazione, anche fortemente innovativa.⁴²

Così, il *hæleðhelm*, che nel passo della *Genesi* anglosassone impedisce al diavolo di essere visto e riconosciuto,⁴³ è descritto come un vero coprica-

rare le testimonianze che ci vengono dalla documentazione letteraria e dalla lessicografia comparata, le quali indicano [...] che il volto del guerriero era, in un modo o in un altro, sempre coperto e nascosto” (177-178).

- 40 Sonia Maura Barillari: L'elmo e la maschera: lemmi romanzi e germanici del lessico del ‘celare’. In: Quaderni di Filologia romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna 16 (2002), 67-95 (Medioevo Romanzo e Medioevo Germanico a confronto), a p. 87.
- 41 Prendo in prestito il termine da Maria Vittoria Molinari: Traduzione e funzione poetica dei composti nominali anglosassoni. In: Teoria e pratica della traduzione nel medioevo germanico. Edd. Maria Vittoria Molinari *et al.* Padova 1994, 83-105, che parla di “una funzione intensificante, espressa ad es. per mezzo dei composti tautologici [...] che consentono di enfaticizzare un concetto attraverso la giustapposizione di sinonimi” (104). Del resto, in un contesto diverso, l'attitudine del determinante a presentarsi come “a strong semantic indicator to underline its figurative use” è anche messa in evidenza da Jürgen W. Strauss: Compounding in Old English Poetry. In: Folia Linguistica Historica 1 (1980), 305-316, a p. 311.
- 42 Anche se con talune giustificate riserve, Richard Jente: Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz. Heidelberg 1921 [rist. Amsterdam 1975], iv (= Anglistische Forschungen 56), riconosce a Jacob Grimm il merito di aver messo per primo in luce nel lessico anglosassone “den Reichtum der mythologischen Ausdrücke [...] die noch vielfach, allerdings oft in veränderter Form und Bedeutung, auftreten”. Tra le parole citate da Grimm a riprova compare in quel contesto *hæleðhelm*. Di tutta la serie germanica per l'elmo della invisibilità Grimm tratta al cap. XVII della *Deutsche Mythologie* (Introduzione di Leopold Kretzenbacher. I. Graz 1968, 383).
- 43 Mi permetto di prescindere in questo momento dal considerare l'obiezione secondo la quale nella dinamica dell'azione descritta nei versi anglosassoni il diavolo continua ad agire, dopo aver assunto, proprio grazie all'elmo, le sembianze di un messaggero di Dio. Sia che con Ute Schwab: Ansätze zu einer Interpretation der altsächsischen Genesisdichtung II. In: Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Filologia Germanica 18 (1975), 7-88, si voglia attribuire al *hæleðhelm* “die Zaubermacht der Suggestion” (35, nota 202), sia che con Giovanna Princi Braccini: Recupero di un lemma (v. nota 39), 178-179, si convenga

po, finanche fornito di quella protezione per le guance che il poeta del *Beowulf*, al v. 304, chiama *hlēorberg*.⁴⁴

Genesi, vv. 444-445a:⁴⁵

hæleðhelm on heafod asette and þone full hearde geband,
spenn mid spangum; [...]

‘si mise in testa l’elmo della invisibilità e lo legò ben stretto, con fibbie lo fermò’.

D’altro canto, le glosse alto-tedesche antiche *helôthelm* (R 1, 205, 8) e *helanthelm* (Jb-Re 2, 316, 31)⁴⁶ proiettano il loro significato in una dimensione prettamente spaziale nel momento in cui si presentano come *interpretamentum* del lat. *latibulum* ‘nascondiglio’. L’ineffabile gioco della casualità che domina la trasmissione dei testi antichi ha risparmiato in Germania due glossari, il più antico risalente all’VIII secolo, nei quali la parola tedesca per ‘elmo della invisibilità’ viene proposta evidentemente come “interpretierende Übersetzung” del lat. *latibulum* per significare il luogo in cui nascondersi.⁴⁷ È imprudente per più motivi (cronologico, etimologico, retorico etc.) sottolineare qui la resa di un lemma latino in *-bulum* con un composto tedesco, soprattutto avendo in mente, per così dire, la regola di Wolfgang U. Dressler che collega nella lingua latina l’ampia diffusione del suffisso *-bulum* al drastico ridimensionamento della *Wortbildung* compositiva.⁴⁸ Non è invece inopportuno riflettere sull’impiego di *helôthelm*, parola almeno in origine caratterizzata da una forte connotazione magica, in una tradizione letteraria come quella tedesca nella quale si è fatto spazio,

che si è realizzato un travestimento, un mascheramento, è fuori discussione che il poeta ricorre al *hæleðhelm* per significare che il diavolo cessa di essere visibile *come tale*. Cercherò di dimostrare più avanti la valenza fortemente simbolica dell’impiego dell’elmo della invisibilità nelle testimonianze cristiane.

44 Così in: Klaeber’s *Beowulf and the Fight at Finnsburg*. Edd. Robert D. Fulk *et al.* Toronto/Buffalo/London ⁴2008 [rist. 2009]. L’osservazione è stata fatta da Hans Lehmann: *Brünne und Helm im angelsächsischen Beowulfliede*. Leipzig 1885, 28, che però cita la parola come *hlēorbere*.

45 La citazione è tratta da: *The Junius Manuscript*. Ed. George Ph. Krapp. New York/London ³1969 [¹1931].

46 Elias Steinmeyer/Eduard Sievers: *Die althochdeutschen Glossen*. I-II. Berlin 1879-1882.

47 Elisabeth Karg-Gasterstädt/Theodor Frings: *Althochdeutsches Wörterbuch*. IV. Berlin 1993, s.v. *helanthelm*.

48 Wolfgang U. Dressler: *General Principles of Poetic License in Word Formation*. In: *Logos semantikos*. *Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu* 1921-1981. II. Ed. Harald Weydt. Berlin/New York/Madrid 1981, 423-431, alle pp. 428-429.

nella forma degli incantesimi e delle benedizioni, soprattutto al materiale magico con implicazioni mediche.⁴⁹

In effetti, quale sia il mondo fantastico cui appartiene l'elmo della invisibilità è rivelato soprattutto dalle testimonianze norrene che non si limitano a segnalare l'effetto che produce, ma lo ambientano in un contesto di pratiche magiche e lo descrivono richiamando l'esperienza più simile del mondo naturale.⁵⁰ Così, a esempio, nella *Fóstbræðra saga*, al cap. 10, si legge che Grima con le sue arti magiche riuscì a sottrarre alla vista e al castigo di Bersi il servo Kolbak “því at Gríma hafði brugðit huliðshjálmi yfir hann, svá at menn máttu eigi sjá hann” (‘perché Grima sopra gli aveva agitato l'elmo della invisibilità, così che nessuno potesse vederlo’), ma soprattutto si descrive in che modo Grima abbia realizzato la sua magia: “Gríma skipaði Kolbaki á miðjan bekk ok brá höndum yfir höfuð honum” (‘Grima fece sistemare Kolbak in un banco di mezzo e agitò le mani sopra la sua testa’).⁵¹ A una pratica magica allude anche la *Bósa saga* al cap. 11, là dove si dice che per l'appunto il mago Smiðr riesce a rendere invisibile la nave su cui è imbarcato perché possiede l'arte, e la tecnica, di servirsi del *hulinshjálmr*: “Smiður hafði hulinshjálmr yfir skipi þeirra” (‘Smiðr tenne l'elmo della invisibilità sulla loro nave’).⁵² Espressione questa praticamente ripetuta, salvo che per il riferimento all'equipaggio della nave, nella *Þorskfirðinga saga*, per adombrare la medesima situazione: “hon [*i.e.* kerling] hafði huliðshjálmr yfir skipinu”.⁵³ Analogamente, non è casuale che nel *Þorsteins þátrr bæjar-magns* il protagonista si vanti di saper ‘fare’ un *hulinshjálmr* così da poter

49 Di “magico-medical material” parla Cyril Edwards: German Vernacular Literature: A Survey. In: Carolingian Culture: Emulation and Innovation. Ed. Rosamond McKitterick. Cambridge 1994, 142.

50 Nella sua Teoria generale della magia. Torino 1965 [traduz. ital. di: Sociologie et anthropologie. Paris 1950], Marcel Mauss cita tra le leggi della magia “la legge di similarità” (66), in base alla quale “il simile evoca il simile, *similia similibus evocantur*” (67). Con maggiore puntualità Stanley J. Tambiah: Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View. In: Modes of Thought. Edd. Robin Horton/Ruth Finnegan. London 1973, 199-229, precisa: “the recognition of a resemblance between two objects may serve as the basis for an explanation of one of them, [...] the resemblances between things may be thought to form magical links between them” (206).

51 *Fóstbræðra saga*. In: *Vestfirðinga sögur*. Edd. Björn K. Þórólfsson/Guðni Jónsson. Reykjavík 1943, 119-276, rispettivamente alle pp. 167 e 165-166 (= Íslensk fornrit 6).

52 *Bósa saga og Herrauds*. Ed. Sverrir Tómasson. Reykjavík 1996, 29.

53 *Þorskfirðinga saga*. In: *Harðar saga*. Edd. Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík 1991, 173-227, a p. 216 (= Íslensk fornrit 13).

essere non visto: “ek kann at gera þann hulinshjálmr, at mik sér engi”.⁵⁴ Con che cosa, poi, sia paragonabile l’effetto prodotto dal *huliðshjálmr* è ben chiarito dall’episodio del cap. 63 della *Óláfs saga Tryggvasonar* in cui Eyvindr Kelda cerca di sorprendere il re Óláfr avvicinandosi con una nave sulla quale ha praticato la sua magia: “Gerði Eyvindr þeim huliðshjálmr ok þokumyrkr svá mikit, at konungr ok lið hans skyldi eigi mega sjá þá” (‘Eyvindr fece per loro [*i.e.* i suoi compagni] l’elmo della invisibilità e una oscura nebbia, così fitta che il re e il suo seguito non potessero vederli’).⁵⁵ E sono nuvole (*scý*), evidentemente nuvole nere, quelle che identifica il verso finale della strofe 18 degli *Alvíssmál*: “kalla í helio hiálm huliz”⁵⁶ (‘nel regno dei morti le [*i.e.* le nuvole] chiamano Elmo dell’Occultamento’).⁵⁷ Proprio il riferimento agli inferi contenuto nel verso eddico giustifica l’interpretazione come “der Name des Himmels in der Unterwelt” proposta da Jan de Vries per *huliðshjálmr*,⁵⁸ che dimostrerebbe pertanto di possedere una funzionalità confrontabile, per caratteristiche strutturali e concettuali, con quella dei composti beowulfiani *niht-helm* (v. 1789b) e *scadu-helm* (v. 650a), entrambi ‘elmo della notte, oscurità’.⁵⁹

In realtà, il collegamento col mondo degli inferi, anche al di fuori della tradizione nordica, in contesti solidamente cristianizzati, fa rimarcare con assoluta nitidezza le caratteristiche salienti dell’elmo della invisibilità. Nell’inferno dei cristiani, infatti, l’elmo fatto di fumo, di vapore e di nebbia non può che essere prerogativa del diavolo che ha la necessità ontologica di nascondersi per illudere e traviare. Così, in un testo eppure fortemente didascalico quale è la *Balena* anglosassone⁶⁰ si legge che il diavolo, che per defi-

54 Þorsteins þátrr bæjarmagns. In: Fornaldar sögur Norðurlanda. Ed. Guðni Jónsson. IV. Reykjavík 1950 [rist. 1954 e 1959], 319-344, a p. 330.

55 Snorri Sturluson: Heimskringla. I. Óláfs saga Tryggvasonar. Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík 2002 [11941], 225-372, a p. 312 (= Íslensk fornrit 26).

56 Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. I. Text. Edd. Gustav Neckel/Hans Kuhn. Heidelberg ⁴1962, 126. Sulla forma *huliz* per *huliðs* e, dunque, sulla opportunità di ricondurre anche la testimonianza eddica all’interno della problematica del *huliðshjálmr*, si veda Klaus von See *et al.*: Kommentar zu den Liedern der Edda. III. Heidelberg 2000, 343-344.

57 La traduzione italiana è tratta da Il canzoniere eddico. A cura di Piergiuseppe Scardigli. Milano 1982, 142.

58 Jan de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte. I. Berlin 1956, 254.

59 Caroline Brady: ‘Weapons’ in *Beowulf*: An Analysis of the Nominal Compounds and an Evaluation of the Poet’s Use of Them. In: Anglo-Saxon England 8 (1979), 79-141, a p. 88, ha sottolineato la peculiarità dei due composti citati rispetto ad altri sempre in *-helm* presenti nel *Beowulf*.

60 Di seguito citato secondo la già menzionata edizione di The Exeter Book (v. nota 26).

nizione è l'infido empio nemico ("flah feond gemah", v. 39a), con esiziale artificio ("þurh sliþen searo", v. 42a) provoca la morte dei peccatori e li fa sprofondare all'inferno, ancora celato dall'elmo della invisibilità,⁶¹ espressione questa con la quale il poeta simbolicamente allude alle *diaboli astutiae* citate dalla fonte.⁶²

Balena, vv. 44b-47a:

[...] mid þam he færinga,
heolophelme biþeaht, helle seceð,
goda geasne, grundleasne wylm
under mistglome, [...].

‘con loro, celato dall’elmo della invisibilità, immediatamente precipita all’inferno, privo di ogni bene, nel fuoco senza fondo, tra le nebbie delle tenebre’.

Il poeta, evidentemente, conosce la storia dell’elmo della invisibilità e non disdegna di rivisitarla alla luce della realtà dell’inferno cristiano, in cui tutto si confonde e sparisce nel buio di una nebbia fitta e nel fumo nero di un fuoco senza fiamme.

Non meno evocativa, pur nella sua convenzionalità, è la testimonianza del *Heliand*⁶³ che descrive il diavolo *an heliðhelme bihelid* (v. 5452a) nell’episodio riguardante la moglie di Pilato. Come noto, nel poema sassone trova spazio la leggenda apocrifa secondo la quale Satana, nel tentativo di salvare la vita al Cristo, cerca di impedirne la condanna da parte di Pilato, agendo sulla moglie.⁶⁴ Al poeta non basta dire che Satana comincia *uuunder*

61 Proprio la necessità di sottolineare la stretta dipendenza che lega l’azione descritta ai vv. 44b-47a ai precedenti ha sollecitato l’interpretazione dell’iniziale *mid þam* (v. 44b) come locuzione verbale; cfr. The Old English Elene, Phoenix and Physiologus. Ed. Albert S. Cook. New Haven 1919, 138, e Albert H. Marckwardt/James L. Rosier: Old English Language and Literature. New York 1972, 239.

62 Alludo alla cosiddetta *versio B* del Fisiologo latino, rispetto alla quale il poeta anglosassone introduce significative innovazioni. Al riguardo si veda Vittoria Dolcetti Corazza: Il Fisiologo nella tradizione letteraria germanica. Alessandria 1992, in particolare alle pp. 122-126 (= Bibliotheca Germanica. Studi e testi 2).

63 Le citazioni sono tratte dalla già menzionata edizione del *Heliand* (v. nota 27).

64 A prescindere dalle diverse teorie avanzate dagli studiosi (tra gli altri, Ernst Windisch, Frederick P. Pickering, Achim Masser) che si sono cimentati nell’impresa di identificare le fonti dell’episodio, felice è la precisazione di Bernhard Sowinski: *Darstellungsstil und Sprachstil im Heliand*. Köln/Wien 1985, a proposito delle fonti apocrife, “die in der Antike wie im Mittelalter neben den Evangelien als zusätzliche Bibelquellen galten und die Bibeldichtung vielfach beeinflussen” (196).

tôgian (v. 5444a),⁶⁵ ma tiene a un racconto ben più dettagliato nel quale il sintagma finale, *an heliðhelme bihelid* appunto, serve semplicemente a precisare che Satana, esattamente come nei Vangeli canonici, non compare nelle visioni.

Heliand, vv. 5449b-5452a:

[...] That uuíf uuarð thuo an forahnton,
 suíðo an sorogon, thuo iru thiu gisiuni quâmun
 thuru thes dernien *dâd* an dages liohte,
 an heliðhelme bihelid.

‘La donna fu presa da paura, da terribile angoscia, quando alla luce dell’alba ebbe delle visioni a opera del maligno, celato nell’elmo della invisibilità’.

Questi versi tramandano, secondo G. Ronald Murphy, “the most obvious example of something magical in the *Heliand*”.⁶⁶ Del resto, tutto lo studio delle testimonianze germaniche relative all’elmo della invisibilità mette in luce un significato certo, che si definisce all’interno di una realtà magica facilmente riconoscibile perché ha i suoi attori, i suoi gesti, le sue parole, la sua utilità e soprattutto la sua importanza. Non è un caso che nelle saghe prese in esame si faccia menzione, a esempio, dello status sociale di chi opera la magia o della sua consolidata competenza: nella *Óláfs saga Tryggvasonar* Eyvindr Kelda è presentato come discendente di Haraldr hárfagri,⁶⁷ nella *Fóstbræðra saga* Grima è definita *fiðlkunnig*,⁶⁸ ‘vielwissend’ nella traduzione di Jan de Vries che pensa a un ‘Ehrentitel’.⁶⁹ Nella *Bósa saga* l’arte magica è affare di famiglia, trasmessa di padre in figlio, sicché il padre del mago Smiðr detta tempi e modalità dell’intervento che il figlio compirà sulla nave su cui dovrà imbarcarsi.⁷⁰ Nel *Þorsteins þátr bæjarmagns* si apprezza chi sa ‘fare’ un *hulinshjálmr* perché possiede “góða

65 Su *uuundar* e su *gisiuni* dei successivi versi 5450 e 5454 ineccepibili le osservazioni di Ernst S. Dick: *Drôm in the Heliand*. In: *Journal of English and German Philology* 72 (1973), 474-488, a p. 481.

66 G. Ronald Murphy: *The Heliand. The Saxon Gospel*. New York/Oxford 1992, Appendix 3: Magic in the *Heliand*, 205-220, alle pp. 206-207.

67 Al cap. 62 della citata edizione della *Óláfs saga* (v. nota 55), 311. Per altri esempi riguardanti l’origine nobile dei maghi, si veda Stephen E. Flowers: *Runes and Magic. Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition*. New York/Berne/Frankfurt am Main 1986, 173, nota 55.

68 Al cap. 9 della citata edizione della *Fóstbræðra saga* (v. nota 51), 161.

69 de Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte* (v. nota 58), 324: “[...] das war sicherlich ein Ehrentitel, den man denen beilegte, die über außergewöhnliche Kenntnisse verfügten”.

70 Ancora nel già citato cap. 11 della *Bósa saga* (v. nota 52).

kunnáttu”.⁷¹ Se si guarda all’efficacia della magia, più che soffermarsi sul fallimento dell’azione di Eyvindr probabilmente propiziato dalla necessità di far prevalere comunque Óláfr,⁷² val la pena di ricordare la testimonianza della *Vilhjálmss saga sjóðs*, laddove il protagonista, che è già invisibile grazie a una pietra magica, si sente più sicuro con l’elmo indosso: “var hann nu ohræddari um sig en verit hafði sidan hann hafði fengit hulinshjálminn”.⁷³ Quanto alle parole, non deve meravigliare che non siano mai testualmente esplicitate: il silenzio rientra nella migliore tradizione magica⁷⁴ ed è vivamente raccomandato da Adamo di Brema, per le “neniae, [...] multiplices et inhonestae, ideoque melius reticendae”.⁷⁵

Ma, malgrado tutte le riflessioni sulla magia fin qui svolte, mi pare che sia doveroso rispondere ancora a una domanda che in qualche modo scaturisce dall’assunto sostenuto da Marcel Mauss: “Perché la magia esista, [...] è necessario che la società sia presente”.⁷⁶ E dunque: autore e pubblico dei testi contenenti la menzione dell’elmo della invisibilità credevano nella relativa magia o, per usare ancora le parole di Piergiuseppe Scardigli, per finzione letteraria appunto, semplicemente ‘facevano finta’? Non voglio assolutamente mettere in dubbio che anche la magia praticata dai Germani possa essere definita alla maniera dei Wax “a sensible, coherent system of thought and action employed by practical and intelligent people”,⁷⁷ tanto incisivo è stato il suo impatto sulla loro vita quotidiana. Ma nel caso specifico dell’elmo della invisibilità occorre un supplemento d’indagine.

Fin qui la ricerca comparativa, profittando della interazione dei dati linguistici e dei dati letterari, è riuscita a ricostruire la storia di una parola e

71 Ancora nel già citato cap. 5 del *Þorsteins þátr bæjarmagns* (v. nota 54), 330.

72 Ancora nel già citato cap. 62 della *Óláfs saga* (v. nota 55), 311.

73 *Vilhjálmss saga sjóðs*. In: Late Medieval Icelandic Romances, IV. Ed. Agnete Loth. Copenhagen 1964, 63, rr. 18-19 (= Editiones Arnarnagæanæ. Series B. 23). L’occorrenza di *hulinshjálmr* nella *Vilhjálmss saga sjóðs* è l’unica non presente nel dizionario di Johan Fritzner: *Ordbog over det gamle norske Sprog*. II. Oslo/Bergen/Tromsø 41973 [1867]. Per la gentile consultazione delle schede dell’*Ordbog over det norrøne prosasprog* (Den arnamagnæanske Kommission, Københavns Universitet) ringrazio la dott. Simonetta Battista.

74 Mauss: *Teoria generale* (v. nota 50): “Anche quando è costretto ad agire di fronte al pubblico, il mago tenta di sfuggirgli; il suo gesto si fa furtivo, la sua parola indistinta” (17-18).

75 *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Adam von Bremen: *Hamburgische Kirchengeschichte*. Ed. Bernhard Schmeidler. Hannover/Leipzig 1917, IV, 27 (= *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* 2).

76 Mauss: *Teoria generale* (v. nota 50), 130.

77 Murray and Rosalie Wax: *The Notion of Magic*. In: *Current Anthropology* 4 (1963), 495-518, a p. 502.

della connessa credenza: per misurare però il vero spessore del significato individuato e definire la sua sfera di competenza, è necessario procedere alla valutazione delle singole testimonianze all'interno della tradizione cui appartengono. Cronologia, genere, ideologia delle opere che contengono le citazioni dell'elmo della invisibilità forniscono gli indispensabili riferimenti. Così, fatta salva la qualità della testimonianza degli *Alvíssmál* per la quale valgono le parole di Richard M. Meyer "Keineswegs herrscht also die grenzenlose zügellosigkeit der märchenphantasie in der eddischen mythologie",⁷⁸ le tarde attestazioni norrene danno spazio alla dimensione fantastica che, con diversa forza d'impatto, accompagna le manifestazioni del mondo mitico. L'elmo della invisibilità, notoriamente compreso nell'inventario degli oggetti magici, si configura come vero elemento del meraviglioso, introdotto per oliare qualche snodo della narrazione nella maniera più imprevedibile. In sostanza, col ricorso al *Wunder*, e dunque con una soluzione che supera la normalità naturale, l'autore porta avanti il racconto assicurandogli oltre tutto quel misto di stupore e di ammirazione che sempre suscita una riuscita invenzione letteraria. In questo contesto si colloca anche la testimonianza resa da Sturla Þórðarson nella terza strofa della *Hákonarkviða*, nella quale il sincretismo è puramente nominale e si spende solo sul piano dell'espressività, in quanto il *huliðshjálmr* arriva a identificare la protezione del Dio cristiano: "Hafði Krístr / of konungs-efni / huliðs-hjálm" ('Cristo tenne l'elmo della invisibilità sul principe').⁷⁹

D'altra parte, del tutto comprensibile è la conclusione cui porta lo studio delle altre testimonianze dell'elmo della invisibilità, ben più antiche dei secoli XII e XIII che tradizionalmente segnano la "irruzione del meraviglioso nella cultura dei dotti".⁸⁰ In testi quali la *Balena* anglosassone, al pari di ogni *Physiologus* predisposto per "un recupero simbolico e parenetico",⁸¹ e il sassone *Heliland*, gli autori accolgono, senza problemi di compatibilità, un simile elemento del meraviglioso perché, sfruttando quella che ritengono l'unica strada possibile, lo riferiscono al diavolo nello stretto spazio di un emistichio, sufficiente però a esprimere un suo peculiare tratto distintivo. In effetti, la citazione dell'elmo della invisibilità nelle due opere menzionate, se è ideologicamente neutra in quanto depurata di ogni fascinazione magica, è però culturalmente assai connotata perché ricollegabile a quel patrimonio di

78 Richard M. Meyer: Über den Begriff des Wunders in der Edda. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 31 (1899), 315-327, a p. 326.

79 Den norsk-islandske skjaldedigtning. Ed. Finnur Jónsson. B II. København 1915, 119.

80 Le Goff: Il meraviglioso (v. nota 3), 8.

81 *Ibidem*, 15.

significati, parole, conoscenze e credenze che affonda le sue radici nell'humus della tradizione indoeuropea.

Non si può, infatti, considerare una fortuita coincidenza, magari imputabile all'ampia diffusione di un motivo folclorico, il fatto che di un elmo di Ade, Ἄϊδος κυνέη, che rende invisibile chi lo porta, sia rimasta traccia nella tradizione greca. La testimonianza più antica è quella del libro V dell'*Iliade* ai vv. 844-845:⁸²

[...] αὐτὰρ Ἀθήνη
δῶν' Ἄϊδος κυνέην, μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης.
'intanto Atena indossava l'elmo di Ade, perché il formidabile Ares non la vedesse'.⁸³

Non meno interessante la menzione ai vv. 226-227 dello *Scudo*,⁸⁴ a maggior ragione se si crede che il nucleo della descrizione dell'arma sia opera non di Esiodo ma di un tardo interpolatore:⁸⁵

[...] δεινὴ δὲ περὶ κροτάφοισι ἄνακτος
κεῖτ' Ἄϊδος κυνέη νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα.
'le tempie dell'eroe stringeva il terribile elmo di Ades che della notte aveva la tenebra orribile'.⁸⁶

Anche in un frammento ferecideo⁸⁷ si legge che Perseo si mette l'elmo sulla testa, τὴν Ἄϊδος κυνὴν τῇ κεφαλῇ περιτίθησιν, decapita Medusa e riesce a sfuggire alla caccia delle altre Gorgoni che non lo vedono, αὐτὸν οὐχ ὁρῶσιν. Tradizione questa che è stata ripresa anche dallo Pseudo-Apollodoro quando scrive che le Gorgoni non potevano vedere Perseo a causa dell'elmo perché era da questo nascosto: [...] καὶ συνιδεῖν αὐτὸν οὐκ ἠδύναντο διὰ τὴν κυνὴν ἀπεκρύπτετο γὰρ ὑπ' αὐτῆς.⁸⁸

82 Homerus: *Ilias*. I. Ed. Martin L. West. Stuttgart/Leipzig 1998, 176.

83 Omero: *Iliade*. Introduzione e traduzione di Giovanni Cerri. Milano 2003, 367.

84 Hesiodi *Scutum*. Ed. Carlo F. Russo. Firenze ²1965 [¹1950], 134.

85 C. Scott Littleton: Some Possible Indo-European Themes in the "Iliad". In: *Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Ed. Jaan Puhvel. Berkeley/Los Angeles/London 1970, 229-246, alle pp. 231-232.

86 Esiodo: *Opere e giorni*. Lo scudo di Eracle. A cura di Silvia Romani. Milano 1997, 67.

87 *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Ed. Felix Jacoby. I: *Genealogie und Mythographie*. A. Leiden ²1957 [rist. 1968], 3 F 11, 62. Ringrazio per questa segnalazione l'amico Emanuele Dettori.

88 *Mythographi Graeci*. I. Apollodorus *Pediasimus*. Ed. Richard Wagner. Stuttgart/Leipzig ²1926 [rist. 1996], II, 4, 2-3, 63.

Così pure, preziosa per la sua forza caricaturale è la citazione che dell'elmo fa Aristofane ai vv. 389-390 degli *Acarnesi*.⁸⁹

λαβὲ δ' ἐμοῦ γ' ἔνεκα
παρ' Ἰερωνύμου
σκοτοδασυπυκνότριχά
τιν' Αἰδοῦ κυνῆν.

'Per me, prendi pure da Geronimo l'elmo di Ade, dallo scuro-denso-fitto-pelo'.⁹⁰

Infine, Platone, col prestigio della sua autorità, consacra in maniera definitiva la notorietà dell'elmo di Ade nel passo della *Repubblica* al libro 10, 612b, 3-5:⁹¹

[...] καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάντ' ἔχῃ τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μὴ, καὶ πρὸς τοιοῦτῳ δακτυλίῳ τὴν Αἰδοῦ κυνῆν;

'e che l'anima deve fare ciò che è giusto, abbia o non abbia l'anello di Gige, e con esso l'elmo di Ade?'.⁹²

Si tratta di una isoglossa che, malgrado, per così dire, la *défaillance* fonetica, tocca nell'intimo una comune semantica e una determinata concezione del mondo. Potrà sembrare esagerato ricordare in questo momento la lezione di Georges Dumézil a proposito dell'ideologia tripartita degli Indoeuropei che trova conferme importanti anche guardando alle funzioni degli dei germanici, naturalmente a prescindere dai loro nomi.⁹³ Si converrà almeno che anche all'elmo della invisibilità possano essere riferite le parole che Jan de Vries spende sul cappuccio di Odino, paragonato all'elmo di Ade: "die klas-sischen und germanischen Vorstellungen gehen eher auf eine ihnen beiden gemeinsame Grundanschauung zurück".⁹⁴

Una presenza immanente nella cultura indoeuropea, dunque, quella del meraviglioso, almeno a giudicare dalla testimonianza offerta dall'elmo della invisibilità, ben identificato nelle sue coordinate semantiche, eppure capace,

89 Aristophanes: *Acharnians*. Ed. S. Douglas Olson. Oxford 2002, 22-23.

90 Aristofane: *Commedie*. Gli *Acarnesi*. Traduzione di Rosanna Lauriola. Milano 2009, 79.

91 Platonis *Opera*. IV. Ed. John Burnet. Oxford 1902.

92 Platone: *La Repubblica*. Traduzione di Franco Sartori. Roma/Bari 2006, 687.

93 Oltre all'opera di Georges Dumézil: *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles 1958, per l'attualizzazione della teoria nella realtà germanica si veda Edgar Polomé: *Approaches to Germanic Mythology*. In: *Myth in Indo-European Antiquity*. Edd. Gerald J. Larson *et al.* Berkeley/Los Angeles/London 1974, 51-65, soprattutto da p. 56.

94 Jan de Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte*. II. Berlin 1957, 81.

nei suoi riadattamenti a nuovi contesti linguistici e letterari, di trasformarsi per continuare a interessare e a stupire.

Altrimenti che meraviglioso sarebbe?

