

## LA MALEDIZIONE DI SKÍRNIR: STUDIO E ANALISI

### SKÍRNIR'S CURSE: KEY ISSUES AND ANALYSIS

Fiorella Di Fonte<sup>1</sup>

**Riassunto:** Lo *Skírnismál* è uno dei dieci carmi mitologici presenti nella *Ljóða Edda* ("Edda Poetica"). Conosciuto anche con il nome di *For Skírnis*, il testo è databile tra il IX e il X secolo. Il carme narra la vicenda amorosa che intercorre tra il dio vanico Freyr e la gigantessa Gerðr. Scritto sotto forma dialogica, esso è dominato da una lunga maledizione in versi pronunciata da Skírnir, fedele servitore di Freyr, il quale se ne serve per forzare la fanciulla a concedersi al dio. Da un punto di vista contenutistico, la maledizione riecheggia molteplici temi già noti alla tradizione germanica antica, primo tra tutti quello dell'amore non corrisposto e del ricatto mediante incantesimi e minacce. In questo articolo si tenterà sia di evidenziare tali motivi e metterli a confronto con la tradizione culturale e letteraria germanica e non, sia di mettere in luce alcune particolarità stilistico-formali della maledizione, applicando a queste uno studio di tipo pragmatolinguistico (teoria degli atti linguistici), che ne metta in evidenza il ruolo performativo.

**Parole chiave:** magia; maledizione; pragmatolinguistica; performatività; *Skírnismál*.

**Abstract:** *Skírnismál* is one of the ten mythological poems of *Ljóða Edda* ("Poetic Edda"). The text is also known as *For Skírnis*, and it is dated between 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> century. The poem tells about a love story between the vanic god Freyr and a giantess, Gerðr. It is mainly structured as a dialogue, and it contains a long curse uttered by Skírnir, Freyr's servant, who uses the curse to force the giantess to surrender and to accept Freyr's love. The curse is an echo of old Germanic traditional themes, such as unrequited love and threats used to extort someone. This article is an attempt to both highlight these themes and compare them with the cultural Germanic tradition and literacy, and to analyse some formal and stylistic peculiarities of the text. A pragmatolinguistic approach has been used here, in order to highlight the performative features of the curse.

**Key words:** magic; curse; pragmatolinguistics; performance; *Skírnismál*.

---

<sup>1</sup> Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara, Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Viale Pindaro 42, 65127 Pescara, Italy; e-mail: [fiorelladifonte@gmail.com](mailto:fiorelladifonte@gmail.com)

### **1. Introduzione.**

Una formula magica<sup>2</sup> può essere definita come un enunciato, o una serie di enunciati, espresso con il preciso intento di raggiungere un obiettivo desiderato. Essa può essere quindi considerata come facente parte di quella tipologia testuale che si fonda sulla forza performativa del discorso, fondamentale al raggiungimento di tale obiettivo.

Le maledizioni, nello specifico, sono circostanze d'uso particolari nelle quali si manifesta la potenza della parola enunciata all'interno di un contesto d'uso magico. In virtù di questa loro peculiarità, sono state oggetto frequentemente utilizzato all'interno della letteratura scandinava medievale, ricoprendo un ruolo fondamentale nella tradizione letteraria norrena, sia dal punto di vista narrativo che espressivo. Esse, infatti, rappresentano spesso la parte stilisticamente più raffinata del testo e punto cruciale per lo sviluppo del racconto in cui sono inserite.

Ci si propone qui di indagare la natura di questa tipologia testuale, servendosi di un metodo di analisi che si basa sulla teoria di John Austin sugli *speech acts* (Austin, 1962), al fine di evidenziarne la qualità performativa, utile a fornire una chiave di interpretazione complementare agli studi già condotti a riguardo.

Oggetto di questo studio sarà quindi una maledizione in antico nordico, inserita nel carne eddico *Skírnismál*, la quale ben si presta ad un'analisi di questo tipo.

### **2. Il maledire nella tradizione scandinava: il caso dello *Skírnismál*.**

All'interno del macro-gruppo degli incantesimi, è possibile distinguere dei tipi particolari di azione magiche che, essendo utilizzati in un determinato contesto d'uso, assumono dei connotati specifici che li distanziano dal resto delle formule e li fa rientrare nel gruppo delle maledizioni. Il compito principale di questi enunciati è quello di causare un danno a qualcuno, attraverso l'intercessione di forze sovranaturali demoniache oppure di

---

<sup>2</sup> In questo elaborato ci si limiterà ad usare l'espressione "formula magica" in senso generico, indicando con essa quei testi denominati come "incantesimi", "scongiori", "maledizioni", "benedizioni". Per maggiori spiegazioni circa il problema del genere incantesimo, si vedano Buzzoni 1996 e Dolfini 1967.

elementi della natura. L'etimologia stessa del termine italiano usato per designare questo tipo di azione magica (dal latino *male dicere*) suggerisce da un lato la connessione con le forze del male e dall'altro la natura prettamente orale di questi testi: le maledizioni sono quindi testi pronunciati a voce, il cui scopo è quello di fare del male.

La cultura letteraria nordica ha dato particolare rilievo a questa tipologia di *performance* magica. Molte sono infatti le maledizioni che si trovano all'interno della tradizione norrena sia poetica che in prosa. La particolarità di questi testi è quella di trasmettere sia la causa che l'effetto che si intende avere: la maledizione implica, cioè, sia l'azione dell'augurare del male, sia l'effetto concreto provocato da tale augurio. Il maledire in questo senso va visto come un connubio perfetto tra parola e azione, come circostanza in cui la performatività della parola magica esplica tutta la sua forza. In particolar modo, tale atto performativo rientra in quella categoria che Austin chiama *behabitivies*, atti comportativi, cioè quegli enunciati che nascono come reazione, stato d'animo derivante dal comportamento altrui. Da ciò si evince che le motivazioni scatenanti questa tipologia di incantesimo possono essere di due tipologie, che prendono entrambe origine dalla contrapposizione tra il volere del *performer* e quello della vittima. Se da un lato, quindi, la maledizione può nascere come reazione rabbiosa a fronte di avvenimenti spiacevoli per chi maledice, dall'altra essa può essere utilizzata come mezzo di persuasione per ottenere qualcosa. Le due tipologie spesso possono coesistere all'interno dello stesso testo. Tuttavia, che si tratti di un tipo o dell'altro, tutte le maledizioni presentano una varietà di situazioni e modi espressivi caratteristici, che rendono ogni testo unico e particolare all'interno del *corpus* di testi cui appartengono, poiché immerso in un determinato contesto situazionale, che diventa il referente principale dell'incantesimo ed elemento fondamentale per stabilirne l'efficacia.

### 2.1 *Skírnismál*: caratteristiche e contesto.

Lo *Skírnismál*, "Il discorso di Skírnir", è un carme mitologico di quarantadue strofe, scritto in norreno ed inserito all'interno della *Ljóða Edda*, opera anonima risalente, nella sua versione scritta più antica e completa al XIII secolo (*Codex Regius* GK 23654). Fondamentale per la conoscenza della tradizione letteraria norrena, l'Edda Poetica raccoglie una serie di

carmi di materiale mitologico ed eroico, appartenenti ad una tradizione orale antichissima e di incerta datazione.

In particolare, lo *Skírnismál* ci è pervenuto in due diverse redazioni, una presente all'interno del *Codex Regius* (XIII secolo) GK 23654 e l'altra inserita nel *Codex Arnamagnæanus* (XIV secolo) AM7481 4°. Di queste due versioni, tuttavia, solo quella presente nel *Codex Regius* è completa, dal momento che l'altra è riportata fino alla ventisettesima strofa. Altro elemento distintivo tra le due versioni è il titolo, in quanto nel *Codex Regius* il carme è chiamato *For Skírnis* ("Il viaggio di Skírnir"), mentre nel *Codex Arnamagnæanus* è riportato il titolo con cui esso è maggiormente conosciuto, ovvero *Skírnismál*. Secondo la critica, il testo è collocabile già tra il IX e la prima metà del X secolo, in Norvegia (Scardigli, 1984) ed è inoltre citato nella *Snorra Edda*, in cui ne viene riassunto il contenuto e si riporta l'ultima strofa, la numero quarantadue. Esistono ad oggi diverse edizioni critiche del Carme di Skírnir, tuttavia la più utilizzata dagli studiosi, e consultata anche per questo elaborato, è quella ad opera di Gustav Neckel (Neckel, 1914, p.66-74).

Il carme narra la vicenda d'amore che intercorre tra il dio vanico Freyr e la gigantessa Gerðr. Il dio si innamora perdutamente della fanciulla e invia il suo servitore Skírnir da lei per chiederle la mano. Skírnir percorre un lungo e pericoloso viaggio fino a *Jötunheimr*, terra dei giganti, dove incontra Gerðr e tenta di convincerla a concedersi a Freyr. Al rifiuto della gigantessa, Skírnir pronuncia una lunga e terribile maledizione ai danni della sventurata, la quale è costretta alla fine a cedere alle minacce e a promettere di concedersi in sposa al dio.

Diversi sono i richiami ad altri testi della tradizione letteraria nordica. La tematica affrontata nel carme, l'amore più o meno corrisposto tra una divinità e un gigante, non è infatti un motivo sconosciuto, essendo presente in altri carmi eddici, come la *Hymaskviða* e la *Brymskviða*. Inoltre, alcuni dettagli inseriti nella maledizione, come ad esempio il cavallo e la spada di Freyr, capace di uccidere da sola i giganti, l'incisione di rune, il richiamo a creature orribili come i giganti di brina, le minacce e le invettive (ad esempio il bere l'urina di capra), ecc. accomunano questo carme ad altri testi nordici conosciuti, sia poetici come la *Lokasenna*, sia in prosa come le varie saghe norrene.

Particolarità, tuttavia, della *Skírnismál* è quella di essere l'unico testo eddico con protagonisti divinità vaniche (Pulsiano, 1993; Razdin, 1985).

## 2.2 La maledizione di Skírnir e l'utilizzo del 'metro della magia'.

Il Carme di Skírnir si presenta essenzialmente in forma dialogica, fatta eccezione per un prologo e due brevi passi in prosa. L'eccellente abilità autoriale è evidente nella composizione e nel montaggio dei dialoghi a più voci, perfettamente intrecciati l'uno all'altro, che rendono con efficacia il *pathos* e la crescente tensione spesso drammatica dell'intera vicenda narrata.

Il carme è suddiviso in quarantadue strofe, ognuna delle quali consta di un gruppo di quattro versi, composti secondo il metro *ljóðhaháttir*, il "metro strofico", usato anche negli altri carmi eddici (due versi lunghi - L, formati da due semi-versi cadauno, e due pieni - P, un solo semi-verso allitterante senza cesura, che si alternano secondo lo schema LPLP), il cui utilizzo è legato a contenuti magico-formulari e gnomico-proverbiali (Pulsiano, 1993, p. 148-149).

Elemento principale dello *Skírnismál* è la presenza di una lunga maledizione, articolata in ben tredici strofe (23; 25-36), con la quale Skírnir obbliga la gigantessa a cedere al ricatto e accettare l'amore del dio. A differenza del resto del componimento, tuttavia, il testo magico è quasi interamente composto in un metro differente, il *galdralag*, utilizzato specificatamente quando il parlante emette incantesimi di qualunque tipologia (ci si riferisce alle strofe 29, 30, 31, 32, 34, 35). La differenza tra i due metri è che il *ljóðhaháttir* contiene in totale sei semi-versi (due semi-versi, cioè un verso lungo, più un semi-verso pieno allitterante, che si ripetono per due volte)

<i>Rístu nú, Skírnir,</i>	<i>ok gakk at breiða</i>	L
<i>okkarn mála mög</i>		P
<i>ok þess at fregna</i>	<i>hveim enn froði sé</i>	L
<i>ofreiði afi.</i> <sup>3</sup> (Neckel,		P

<sup>3</sup> "Alzati, Skírnir, e va' lesto a chiedere a nostro figlio un colloquio per farti dire contro chi quel saggio sia acceso d'ira" (Scardigli, 2009, p. 73).



mentre il *galdralag* presenta uno o più semi-versi pieni in più, utilizzati solitamente per aggiungere enfasi all'intera strofa (Suzuki, 2014, p. 574-575):

<i>Tramar gneypa</i>	<i>þik skolo gerstan dag</i>	L
<i>jötna gördóm í;</i>		P
<i>til hrímþursa hallar</i>	<i>þú skalt hverjan laus,</i>	L
<i>kranga kosta laus</i>		P
<i>kranga kosta vön;</i>		P
<i>grát at gamni</i>	<i>skaltu í gögn hafa</i>	L
<i>ok leiða með tárom</i>		P
<i>trega.<sup>4</sup> (Neckel, 1914,</i>		
<i>p. 72)</i>		

Come detto in precedenza, quando inserito all'interno di testi poetici composti in *ljóðhaháttr*, l'utilizzo del metro *galdralag* simboleggia la magia intrinseca nel verso stesso, la quale è altresì suggerita dall'etimologia del termine. *Galdralag*, infatti, è un termine composto da norr. *galdr* (sostantivo maschile, derivante dal verbo forte di VI classe *gala* "cantare") "canzone", ma anche "incantesimo", "stregoneria", "magia" (Cleasby, 1874, p.187) e dal norr. *lag* (sostantivo neutro) "legge", "giusta posizione", ma anche "metro" (Cleasby, 1874, p. 369-70). Inoltre, *galrd*, è utilizzato in circa diciannove composti che sono semanticamente affini alla sfera del magico. Proprio per questo, il termine composto *galdralag* viene reso come "metro della magia" o "metro degli incantesimi".

Una definizione del *galdralag* viene fornita da Anderson 2002:

There is a variation of the six line stanza called, significantly, *galdralag*, 'incantation' or 'magic song' meter. This variation involves the addition of another stress line ['full line'] to the *ljóðhaháttr* stanza. The effectiveness of this variation is derived from its similarity to the basic verse form. Until the seventh line of the *galdralag*, which is linked by grammatical forms and complementary sentence structure to the sixth line but is not anticipated by the preceding lines, the two verse forms are exactly alike. The seventh line therefore comes as a surprise to the reader or listener, thereby assuming a power lacking in an ordinary stanza, a power which perhaps explains the origin of the term 'incantation meter'. (Anderson, 2002, p.151).

Nonostante la definizione di Anderson sia considerata da molti la più completa e corretta, è bene tenere in considerazione anche le teorie di altri studiosi (Westcoat, 2016,

<sup>4</sup> "Esseri malvagi ti perseguiteranno in ogni istante del giorno nella magione dei giganti; alle corti dei giganti di brina giorno dopo giorno tu senza diletto ti trascinerai, ti trascinerai contro voglia. Pianto per gioia avrai in cambio e vivrai fra lacrime e angoscia!" (Scardigli, 2009, p. 78).

Suzuki, 2014), i quali ritengono che il *galdralag* si trovi anche in quelle strofe che contengono più di due versi pieni consecutivi.

All'interno della maledizione dello *Skírnismál* il "metro della magia" è presente in diversi punti (strofe 29, 30, 31, 32, 34, 35), il che rende il carme il componimento eddico con la maggior presenza di versi in *galdralag*. In essi l'alternanza verso lungo e verso pieno varia di strofa in strofa, come si può notare dal seguente schema (L= verso lungo; P= verso pieno):

29.	L P L P P
30.	L P L P P L P
31.	L P P P L P
32.	L P P
34.	L L L P P
35.	L P L P L P P

Ad un'attenta analisi di queste strofe, si nota che il *galdralag* viene utilizzato come ripetizione di un concetto espresso già nel verso precedente, quasi a conferire maggiore potenza a quanto detto, 29. (vv. 5,6) *sváran súsbreka ok tvennan trega*; 30. (vv.7,8) *kranga kosta laus, kranga kosta vön*; 31. (vv.4,5) *þik geð grípi, þitt morn morni*; 32. (3,4) *gambatein at geta gambatein ek gat*; 34. (vv. 7,8) *manna glaum mani manna nyt mani*; 35. (vv. 9, 10) *mær, at þínom munom, mær at mínom munom*<sup>5</sup> (Neckel, 1914, p. 71,72,73) ed inoltre il suo impiego accompagna il lettore in un crescendo di intensità e *pathos* che giungono fino al culmine della maledizione stessa, ovvero l'incisione delle rune sulla "magica verga". Questo stesso utilizzo del *galdralag* è presente in diverse strofe di altri componimenti eddici: *Lokasenna* 65, *Hávamál* 155, *Hárbarðzlióð* 20, *Alvíssmál* 35 e *Helgaqviða Hiörvarðzsonar* 26<sup>6</sup> e anche nella *Snorra Edda*, stanza 101 dello *Háttatal*, in cui Snorri presenta una serie di sette versi a cui attribuisce il titolo *Galdralag* (Faulkes, 2007, p. 39).

<sup>5</sup> 29. "Il triste infrangersi della gioia e il duplice dolore", 30. "Senza diletto ti trascinerai, ti trascinerai contro voglia", 31. "Il tuo senno si sfaldi, consumazione ti consumi", 32. "Per prendere la magica verga, ho preso la magica verga", 34. "Alla donna il contatto col maschio, alla donna il godere del maschio", 35. "Donna, per tuo gusto. Donna, per mio gusto" (Scardigli, 2009, p. 78, 79).

<sup>6</sup> Per maggiori informazioni cfr. Neckel, 1914 e Westcoat, 2016.

### 2.3 Influenze letterarie: il mal d'amore e la maledizione del cardo.

Alcuni studiosi (Harris, 1975, Reichardt, 1939) ritengono che la composizione di questo testo possa essere il risultato di influenze ed interpolazioni di testi appartenenti alla tradizione germanica, ma non solo.

In primo luogo, la maledizione di Skírnir potrebbe essere accostata alla tradizione degli incantesimi d'amore. Quello del *lovesickness*, infatti, è un tema non estraneo alla tradizione letteraria germanica ed europea in generale. In particolare, nel mondo letterario nordico, la passione amorosa come malattia diventa protagonista ricorrente in moltissime saghe antiche (basti pensare ad alcune *riddarasögur* composte tra il XIII ed il XIV secolo, come *Tristamrs Saga*, *Strengleikar*, *Dínus saga drambláta*, *Sigurðar saga þöglá*, ecc.) e in molti componimenti scaldici ed eddici, testi che fanno capo ad una tradizione orale antichissima. In questi testi l'amore e la passione sono associati a malattie da curare: essi, infatti, presentano sintomi specifici, delle cause e degli effetti spesso descritti, vengono proposti dei rimedi a questi disturbi, il tutto in linea con il pensiero del tempo, che considerava il mal d'amore una vera e propria patologia. Esiste, a tal proposito, un filone di testi che possono essere sì definiti "incantesimi d'amore", ma che sono volti non tanto a curare il mal d'amore, quanto a forzare il soggetto di tale desiderio a concedersi e sottomettersi. Nell'epoca successiva alla conversione al Cristianesimo, quando ormai nella società scandinava vigevano leggi scritte, questa tipologia di incantesimo era severamente punita:

"Anche i poemi amorosi, composti al fine di conquistare il cuore della persona amata e di renderla disposta a contraccambiare la passione, erano ritenuti opere di magia e puniti adeguatamente. In queste circostanze il reato era sentito come l'effetto di un atteggiamento poco leale, doloso, che mirava a carpire, con mezzi illeciti, la buona fede della fanciulla, senza che, da parte di lei, si fosse manifestata la volontà di corrispondere all'effusioni amorose dell'amante." (Scovazzi, 1961, p. 168-69).

Tuttavia, nel caso della maledizione di Skírnir, ci si trova di fronte a una situazione del tutto differente. Innanzitutto, il testo colloca l'azione in un'epoca che non solo è ben lontana da quella della conversione, ma che è in un certo senso appartenente al mito e i cui protagonisti sono parte del *pantheon* delle divinità germaniche. Inoltre, bisogna considerare che la maledizione è pronunciata da un servo di Freyr, Skírnir, il quale si sostituisce alla divinità, ai



danni di una gigantessa, un essere che nella mitologia norrena non è simbolo di positività. Se si fa riferimento ad un altro componimento eddico, la *Þrymskviða*, notiamo una situazione molto simile a quella dello *Skírnismál*, anche se ribaltata: un gigante si innamora della dea Freya e ricatta Thor, rubando il suo martello, al fine di obbligare il dio a concedergli Freya in moglie. In questo caso, il vile è il gigante, affetto da una passione tale da fargli commettere un'azione tanto scellerata come rubare *Mjöllnir*. A questo punto potrebbe sorgere spontanea la domanda: come mai una divinità, simbolo di perfezione, soffre di mal d'amore per un gigante? Secondo alcuni studiosi (Radzin, 1985), il male di cui soffre Freyr è in realtà causa di una punizione di Odino: come si evince nelle strofe iniziali del carme, infatti, Freyr *hafði setsk í Hliðskjálf ok sá um heima alla*<sup>7</sup> (Neckel, 1914, p. 67). Dunque, il fatto di sedere su *hliðskjálf*, il trono da cui il padre degli dei può osservare tutti i mondi e il comportamento di ogni uomo, potrebbe essere la causa scatenante questa cieca passione del dio nei confronti di una gigantessa che, seppure bellissima, rappresenta pur sempre una stirpe di esseri legati "al caos e all'oscurità, i nemici degli dei [...] le forze potenti e difficili da dominare della natura e dell'inconscio" (Chiesa Isnardi, 2016, p. 315). Altri, invece, propendono per una chiave di lettura diversa: il mito di Freyr e Gerðr rappresenterebbe la feconda ierogamia del cielo e della terra (Chiesa Isnardi, 2016, Kuusela, 2014). Secondo questa teoria Freyr, dio della fertilità e della fecondità, avrebbe inviato il suo fedele servitore Skírnir per irradiare con la sua luce la gigantessa, simbolo della terra. A tal proposito, l'etimologia dei nomi dei protagonisti parrebbe avvalorare questa interpretazione: Skírnir infatti, deriverebbe dall'aggettivo norreno *skírr* "puro, luminoso" (Cleasby, 1874, p. 551), mentre Gerðr proverrebbe dal sostantivo norreno *garðr* "cortile, spazio recintato" (Cleasby, 1874, p. 191). Skírnir, incarnazione della fecondità di Freyr, sarebbe stato quindi inviato come un raggio di sole a fecondare Gerðr, terreno non ancora fertile a causa del suo contatto con gli altri giganti. A tal proposito, alcuni dettagli della maledizione rafforzerebbero maggiormente il mito della ierogamia.

Nello specifico, si fa riferimento all'invettiva di Skírnir contro la fanciulla, *ver þú sem þistill, sá er var þrunginn í önn ofanverða*<sup>8</sup> (Neckel, 1914, p. 72). Questa, associata al mito

<sup>7</sup> "[...] se ne stava seduto in *Hliðskjálf*, scrutando tutti i mondi" (Scardigli, 2009, p. 73).

<sup>8</sup> "Sarai come il cardo preso nell'ultimo tempo della mietitura" (Scardigli, 2009, p. 78).

dell'unione divina tra cielo e terra, avrebbe quindi una forte valenza simbolica: se la gigantessa oserà rifiutare il raggio di sole fecondatore di Freyr, sarà destinata ad essiccare fertile come il cardo a fine raccolto. Gerðr non rappresenterebbe più un campo pronto per essere fecondato, ma un elemento nocivo per la vita, che bisogna eliminare: non più una "nubile girl in the spring of life", ma il simbolo di "brittle dryness in autumn" (Harris, 1975, p.31). L'antica usanza di "maledire con il cardo", in cui il soggetto maledetto viene paragonato al solitario fiore (norr. *pistill*, ags. *pystel*) che sboccia in tarda primavera e che viene raccolto (norr. *þringinn*) solo alla fine della mietitura, non era affatto estranea alla cultura germanica. Molti sono i testi in cui tale fattore è presente, e diverse sono le interpretazioni che vengono date proprio a questo elemento. La più accreditata è quella, appunto, di considerare il cardo come un elemento nemico del grano, che va quindi estirpato per evitare che rovini l'intero raccolto. La persona associata al cardo, quindi, rappresenta il male che deve essere fatto sparire dalla società<sup>9</sup>. Questa chiave di lettura è in linea con quanto emerge da altri testi che utilizzano il maledire con il cardo come elemento chiave: si pensi all'incantesimo anglosassone per il furto del bestiame, *Old English Metrical Charm 15 "Against Theft"*<sup>10</sup> (Storms, 1948, p. 208-210), ma anche ad una tradizione non germanica, come quella giudaico-cristiana.

Infatti, tale motivo è noto anche alla cultura giudaico-cristiana, che probabilmente ha influenzato lo *Skírnismál*, se non nella sua versione orale, quantomeno in quella scritta (Steinsland, 1990). Nella Genesi, infatti, quando Dio scopre che Adamo ed Eva hanno mangiato il frutto dell'albero della conoscenza, scaglia contro di loro una maledizione "[...] maledetto sia il suolo per causa tua! Con affanno ne trarrai nutrimento, per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi farà spuntare per te, mentre tu dovrai mangiare le graminacee della campagna" (Genesi 3, 18)<sup>11</sup>.

Inoltre, a sostegno dell'interpretazione ierogamica, ci sarebbe da considerare anche l'utilizzo che viene fatto del sostantivo neutro *hrím*, "brina, gelo" (Cleasby, 1874, p. 285-286). All'interno del Carme di Skírnir e in particolare nella maledizione, infatti, esso ricorre diverse

<sup>9</sup> Per ulteriori chiarimenti cfr. Harris, 1975; Mitchell, 2007; Reichardt, 1939.

<sup>10</sup> "[...] Eall he weornige swa fyre wudu weornie, swa breðel seo, swa *pystel* [...]" (Storms, 1948, p. 210).

<sup>11</sup> Cfr. Steinsland, 1990.

volte, da solo o in composti, come ad esempio *Hrímnir* (28, 3), *hrímpursa* (30, 4), *hrímpursar* (34, 2), *Hrímgrímnir* (35, 1), ed è sempre associato a qualcosa di orribile che accadrà a Gerðr, oppure ha come referenti i giganti, simbolo del male. L'interpretazione suggerita è quella in cui questa brina, *hrím*, circonda il campo coltivato, Gerðr, rovinandone tutta la coltura; Skírnir, portatore di luce, potrebbe però impedire tutto ciò, salvando la fanciulla grazie all'amore del dio Freyr.

### 3. La pragmalinguistica come metodo di analisi testuale.

Quando si parla di performatività non si può fare a meno di citare John Austin e la teoria degli *speech acts*, descritta nella sua opera *How to do things with words?* (Austin, 1962), fondamentale per capire come un enunciato verbale agisca all'interno di un determinato contesto situazionale, con quale scopo e quale sia l'effetto provocato. Si parla di "atti linguistici" performativi riferendosi a quegli enunciati verbali (scritti o orali) che non solo apportano un contenuto informativo, ma il cui principale obiettivo è quello di modificare o creare una realtà diversa da quella di partenza. Un esempio, sempre nell'ambito della magia, sono gli incantesimi curativi, cioè quei rimedi verbali che venivano utilizzati per guarire le più svariate patologie: partendo da uno stato di malattia iniziale, dunque, ciò che si voleva ottenere era la completa guarigione del paziente. Tali atti linguistici, per agire con efficacia, dovevano ovviamente rispettare delle condizioni che ne permettessero la riuscita, quelle che Austin chiama *felicity conditions*: affinché un enunciato abbia effetto, esso deve essere pronunciato nel giusto luogo, nel giusto tempo, dal giusto officiante. Inoltre, tale *performance* deve essere riconosciuta ed accettata da tutti i partecipanti alla situazione, i cosiddetti attanti. Mancando una di queste condizioni, la *performance* sarebbe "vuota", cioè non si verificherebbe alcun cambiamento.

Nel caso specifico degli incantesimi, le "condizioni di felicità" possono essere svariate: un orario specifico (di notte, al tramonto, nelle notti di luna piena, ecc.), una modalità specifica o un luogo particolare, l'utilizzo di strumenti "del mestiere", e così via. Un ruolo fondamentale, inoltre, è giocato proprio dai riferimenti mitologici cui si accennava in precedenza, che rendono l'incantesimo più o meno potente e ne definiscono la natura: se

l'incantesimo intende apportare un cambiamento positivo il referente mitico sarà molto probabilmente una divinità pagana o un personaggio mitologico collegato con il bene, il Dio cristiano o dei personaggi biblici. Al contrario, se la *performance* magica non è indirizzata al bene, ma intende nuocere qualcuno, va da sé che la mitologia di riferimento sarà quella collegata alle forze del male.

Tutto ciò si riflette sulla struttura linguistica e sul lessico utilizzati, ma anche sul contesto situazionale in cui tali enunciati vengono prodotti. La pragmalinguistica risulta quindi utile a comprendere lo stretto legame che intercorre tra il tipo di linguaggio e il contesto di proferimento, a capirne le cause e gli effetti, a diventare consapevoli del fatto che il linguaggio è parte integrante della realtà significata: il sistema lingua è tutt'uno con quello magico, la parola è collegata all'azione, si fa segno magico, permette il verificarsi di quell' "atto di *poiesis*" (Buzzoni 1996), in cui l'azione produce un significato.

### 3.1 Analisi pragmalinguistica e interpretativa.

Considerando come punto iniziale della maledizione la strofa 23, da un punto di vista linguistico, lessicale e pragmatico non sembrano esserci particolari difficoltà interpretative. Tuttavia, andando più a fondo, l'*incipit* presenta spunti di riflessione pragmalinguistica molto interessanti.

La prima parola del primo verso lungo è *sér* (*þú*), "vedi (tu)", un verbo coniugato all'indicativo presente, così come (*ek*) *hefi*, "(io) ho", primo termine del verso pieno. L'utilizzo di questo modo verbale colloca l'azione all'interno della realtà effettiva, dal momento che Skírnir sta chiedendo a Gerðr se vede la spada che ha in mano. Questi verbi entrano in contrasto con quello presente nel secondo verso lungo della strofa, *höggva ek mun* ("io taglierò"), che differisce poiché si serve della costruzione perifrastica, come si evince dall'uso di *munu*, al presente indicativo, che regge l'infinito *höggva*, per esprimere il futuro. Questo cambiamento di tempo sancisce l'effettivo inizio della maledizione: si passa da una situazione di realtà ad un ipotetico futuro, nel quale si avvereranno determinati effetti se non si rispetteranno determinate cause. Questo ultimo verso, quindi, *höfuð höggva ek mun þér hálsi af*,

*nema þú mér sætt segir*<sup>12</sup>, si configura come un vero e proprio atto locutorio/illocutorio, cioè un enunciato pronunciato oralmente e che esplica lo scopo di tutta la maledizione. Ulteriore elemento di riflessione è la frase introdotta dalla congiunzione privativa *nema*, che si configura come una proposizione eccettuativa esplicita, cioè una proposizione subordinata che indica un'eccezione, e regge il verbo all'ottativo *segir*. Determinate cose accadranno, a meno che non si faccia quanto richiesto.

Un altro termine su cui vale la pena riflettere è *þú*, pronome personale di seconda persona singolare, che si riferisce a *mær*, la fanciulla Gerðr. Quello che apparentemente potrebbe essere un semplice pronome, è in realtà un elemento fondamentale all'interno degli incantesimi verbali: Skírnir chiama subito in causa l'oggetto della sua maledizione. L'atto di nominare l'oggetto o il soggetto dello spergiuro, quell'atto linguistico che Searle (Searle, 1969) chiama *declarative/declaration*, è parte integrante e fondante di un rito magico o di un incantesimo: "nominare, denominare, enumerare nomi, chiamare, pronunciare esprimono sfumature, aspetti, determinazioni di un unico atteggiamento e di un'unica fede: l'azione e la parola sono identiche, sono un'unica realtà" (Dolfini, 1972, p. 641). La parola, quindi, si fa azione, il dire diventa fare, poiché il linguaggio magico si configura come un atto di *poiesis*<sup>13</sup>, in cui l'agente intende creare uno stato di cose o modificarlo.

Altro elemento degno di nota è il pronome dimostrativo femminile *þenna*, "questa", che potrebbe essere inteso come un elemento deittico prezioso per dare coordinate spazio-temporali al contesto situazionale nel quale sta avvenendo il confronto tra i due attanti. Sappiamo, infatti, che Skírnir e Gerðr si trovano nella stessa stanza: l'elemento deittico specifica che Skírnir rivolge il suo anatema personalmente a Gerðr, condividendo con lei lo stesso spazio e lo stesso tempo. Questo dettaglio è molto importante, poiché rappresenta il modo in cui lingua e contesto si legano all'interno del linguaggio ed è inoltre "un modo di riferimento e quindi, conformemente all'uso magico del linguaggio, un modo d'azione, cioè

---

<sup>12</sup> "La testa via ti taglierò dal collo se con me non ti dichiari d'accordo" (Scardigli, 2009, p. 77).

<sup>13</sup> Il concetto di linguaggio magico che si configura come un agire, si rifà a quanto scritto da Aristotele nel libro VI dell'*Etica Nicomachea*, secondo cui si dice *praxis* quell'azione che ha uno scopo imminente (ad es. il passeggiare), mentre si definisce *poiesis* l'azione che produce un risultato (ad es. il costruire una casa). Per ulteriori approfondimenti cfr. Caiani, 1996, p. 347-350.

un atto linguistico” (Buzzoni, 1996, p. 112-113). Il tutto è ulteriormente rafforzato da un altro deittico, l’avverbio di luogo *hér*, “qui” che chiosa la strofa.

Andando avanti con la lettura e passando alla strofa 25, notiamo che i primi due versi sono molto simili a quelli della strofa precedente, *Sér þú þenna mæki, mæx, mjóvan, málfan, er ek hefi í hendi hér?*<sup>14</sup> (Neckel, 1914, p. 71). Gli elementi caratteristici cui si accennava precedentemente si ripetono anche qui: definizione soggetto dell’anatema (*þú mæx*), elementi deittici (*þenna, hér*), presenza di verbi al presente che collocano l’azione nella realtà (*sér, hefi*). Ciò che varia è il secondo gruppo di versi: se prima ad essere oggetto di un atto violento era la stessa Gerðr, ora è il turno di suo padre (*þinn faðir*). Tuttavia, l’anatema non cambia il suo referente: il padre, infatti, diventa simbolo della stessa Gerðr, della sua sfera affettiva; è sempre la fanciulla a dover fare qualcosa, altrimenti ne subirà le conseguenze.

In queste prime due strofe, entra in gioco quello che Austin chiama “gruppo di sensi” (Austin 1962, 1967): pronunciando questi enunciati, Skírnir non solo compie un atto fonetico (locuzione, *phonetic act*), ma le parole che usa contengono un riferimento ben preciso. Si realizza, cioè, quello che il linguista britannico chiama *rhetic act*, ovvero l’atto di usare i vocaboli con un senso e un riferimento definiti. Skírnir, quindi, tentando senza successo di convincere la fanciulla a cedere, pone tutte le basi fondamentali per iniziare con la sua *performance*.

Dopo queste due strofe di apertura, ha inizio la vera e propria maledizione: le cinque strofe successive, infatti, presentano una lunga serie di anatemi e minacce, che si susseguono velocemente e con un ritmo incalzante, grazie soprattutto all’utilizzo del verso allitterante e delle assonanze. Il maledire inizia con un enunciato particolare: *Tamsvendi ek þik drep, en ek þik temia mun, mæx, at mínom munom*<sup>15</sup> (Neckel, 1914, p. 71). Di nuovo qui si nota la contrapposizione tra verbo al presente e verbo al futuro; questo è un atto dalla forte carica performativa: l’enunciato, infatti, ha in sé la forma sia di un atto locutorio che illocutorio. La minaccia del bastone del potere, sui cui saranno incise le rune, comporta la volontà di cambiare

<sup>14</sup> “La vedi questa spada, donna, fine, cesellata che ho qui nella mano?” (Scardigli, 2009, p. 77).

<sup>15</sup> “Con la verga che doma ti batto e così ti piegherò donna, al mio volere” (Scardigli, 2009, p. 77).

un qualcosa (il rifiuto di Gerðr) e, di conseguenza, anche di suscitare una reazione (piegare la volontà della gigantessa). Inoltre, questo verso può anche essere visto come un atto permissivo, dal momento che si promette nuovamente di compiere un'azione ben precisa. La strofa, poi, seguita con *þar skaltu ganga, er þik gumna synir síðan æva sé!*<sup>16</sup> (Neckel, 1914, p. 71): l'utilizzo del costrutto verbale *skaltu ganga* simboleggia il desiderio ardente della maledizione, l'imposizione di un qualcosa di orribile che si vuole far verificare. Sebbene nella traduzione venga reso come un futuro, il verbo preterito-presente *skolo* significa letteralmente "dovere", quindi il significato "tu devi" rafforza maggiormente il senso di sopraffazione e violenza che tale enunciato trasmette.

Le strofe da qui in poi si articolano in modo abbastanza simile tra loro; la maggior parte dei verbi è coniugata all'ottativo (*sé, verðir, hari, stari, verðir, gapi, vaxi*, ecc.) e i versi possono essere collocati nella categoria degli atti linguistici commissivi e di quelli comportativi: Skírnir promette a Gerðr che quelle cose le accadranno, dal momento che non ha accettato l'amore del dio Freyr e, in più, il suo maledire è frutto della reazione verso l'atteggiamento della gigantessa.

"Minacce e maledizioni si susseguono in modo molto efficace, in un gioco sottile che da un punto di vista sintattico e stilistico trova la sua espressione nell'alternarsi dell'indicativo futuro o presente per le minacce, e di forme sintattiche che esprimono il 'desiderio' per la maledizione" (Dolcetti Corazza, 2007, p. 131).

Le forme sintattiche cui si fa riferimento sono proprio quelle dell'ottativo e del futuro con gli ausiliari *munu* e *skolo*. Tali invettive contengono motivi interessanti e stereotipi propri della tradizione germanica: insoddisfazione nel cibo, pazzia, lamento, malocchio e tormento, angoscia, dolore, torture per mano dei giganti di brina, e così via. Secondo l'analisi proposta da Reichardt (Reichardt, 1939, p. 487), le strofe 27, 28, 30, 31, 34 e 35 appartengono a quel gruppo di versi che, all'interno della maledizione, descrivono le punizioni cui Gerðr sarà sottoposta, e si distinguono da quelle in cui invece si descrivono le azioni e il contesto di proferimento dell'incantesimo. Di quest'ultimo gruppo, sempre secondo lo studioso, fanno parte le strofe 26, 29, 32, 36; tuttavia, andando oltre una semplice analisi di quello che è il

---

<sup>16</sup> "Ti recherai laddove i figli degli uomini mai più ti vedranno" (Scardigli, 2009, p. 77).



contenuto di queste sezioni, alcuni elementi linguistici potrebbero porre in una situazione di stallo proprio le strofe di quest'ultimo insieme.

In particolare, nella già citata strofa 26, che come detto dà il via alla maledizione, Skírnir comunica l'intenzione di voler colpire la gigantessa con la verga del potere e piegarla al suo volere,

<i>Tamsvendi ek þik drep, mær, at mínom munom; þar skaltu ganga, síðan æva sé!</i>	<i>en ek þik temia mun, er þik gumna synir</i>
(Neckel, 1914, p. 71)	

In realtà, da un punto di vista contenutistico, questa sezione potrebbe essere considerata mista, dal momento che i primi due versi rientrano nel gruppo dell'azione/situazione reale, mentre gli ultimi due versi fanno parte del gruppo in cui vengono descritti incantesimi e punizioni. Tuttavia, elemento dominante di questa strofa, sia da una prospettiva contenutistica che linguistica, è la presenza dell'agente dell'azione stessa, ovvero il *tamsvöndr* (alla lettera "il bastone addomesticato"), dal cui potere scaturirà la punizione: il presente domina il primo semi-verso del verso lungo (*drep*), il bastone che agisce, il futuro il secondo (*temia mun*), le conseguenze di tale azione. Inoltre, il contenuto di questa strofa si collega al contenuto della strofa 32, in cui è descritto il momento in cui Skírnir va a prendere l'oggetto nel bosco:

<i>Til holtz ek gekk gambantein at geta gambantein ek gat.<sup>17</sup></i>	<i>ok til hrás viðar,</i>
(Neckel, 1914, p. 73)	

Quest'ultima appartiene senza dubbio al secondo gruppo di strofe, poiché c'è la descrizione dell'azione compiuta da Skírnir.

La strofa 29 è quella che descrive nel dettaglio le punizioni che colpiranno la gigantessa; linguisticamente i sostantivi che rappresentano tali castighi sono retti dal verbo all'ottativo:

<i>Tópi ok ópi,</i>	<i>tjösull ok ópoli,</i>
---------------------	--------------------------

<sup>17</sup> "Al bosco sono andato, nella rorida foresta per prendere la magica verga; ho preso la magica verga" (Scardigli, 2009, p. 78).



*vaxi þér tár með trega!  
 Setzu niðr,  
 sváran súsbreka  
 ok tvennan trega.<sup>18</sup>  
 (Neckel, 1914, p. 72)*

*en ek min segja þér*

La situazione si fa ambigua, poiché si ha una predizione futura e un comando presente. Nei primi due versi, infatti, sono indicate le punizioni, *ópi, tópi, tjösull, óþoli* [...] *vaxi þér tár*, mentre nella terzina successiva, Skírnir ordina a Gerðr di sedersi (*setzu niðr*) e di ascoltare *mun segja*; questo enunciato, accostabile ad un atto esercitativo, impiega la sua forza performativa reggendosi sull'imperativo *setzu*: si passa, cioè, da uno stato in cui Gerðr ha libertà di reagire e rispondere allo stregone, ad uno in cui non ha alternativa, se non quella di stare seduta ad ascoltarlo, consapevole di essere già diventata vittima della maledizione. Da ciò si evince che questa non è una semplice descrizione dell'agire di Skírnir, ma è già il risultato in atto del suo maledire, motivo per cui si potrebbe dire che questa strofa da un punto contenutistico parrebbe appartenere al secondo gruppo, ma in realtà, secondo un criterio pragmalinguistico, sarebbe da collocare nel primo gruppo. In questa sezione, inoltre, sono contenuti ben tre *hapax legomena*, ovvero i sostantivi *tópi, ópi* e *tiösull*. Nello specifico, i primi due termini sopracitati, rappresentano la pazzia e l'isteria, ed entrambi sono i nomi di rune che causano tali pene. Il terzo termine, *tiösull*, viene reso con "pena", ma letteralmente esso indica una pianta che veniva utilizzata durante gli incantesimi e che conferiva caratteristiche magiche (Cleasby, 1874, p. 636).

Infine, nella strofa 36 è descritta la "tecnica" della maledizione stessa:

*Þurs ríst ek þér  
 ergi ok óði  
 svá ek þat af ríst  
 ef gøraz þarfar þess.<sup>19</sup>  
 (Neckel, 1914, p. 73)*

*ok þrjá stafi,  
 ok óþola;  
 seme k þat á reist,*

<sup>18</sup> "Frenesia e gemito pena e tormento con angoscia per te possano crescere lacrime! Siedi qui vicino che ti racconto il triste infrangersi della gioia e il duplice dolore" (Scardigli, 2009, p.78).

<sup>19</sup> "La runa Thurs per te intaglio e tre caratteri: lussuria e follia e tormento; come li intaglio, all'occorrenza, li posso tagliar via" (Scardigli 2009, p. 79).

Anche qui, la situazione si fa ambigua. Ad una prima lettura, parrebbe che Skírnir stia descrivendo semplicemente l'azione di incisione delle rune sul bastone (da notare che la runa Thurs, þ, indica anche "gigante" e si pensava che il suo utilizzo potesse causare delle malattie alle donne, Kuusela, 2014, p.45); tuttavia, l'atto stesso dell'incidere, la gestualità cui lo stregone fa riferimento, è di per sé un atto performativo, che va a colpire sempre lo stesso soggetto, cioè Gerðr. Quindi vi è sì la descrizione di un'azione, ma implicitamente vi è anche la conseguenza, la punizione che la fanciulla subirà. Inoltre, l'ultima coppia di versi, rappresenta implicitamente un ricatto: così come le rune vengono incise, così possono essere cancellate, in base al volere dell'officiante. Volere che, ovviamente, varia in base alla decisione di Gerðr. E allora, questo potrebbe essere considerato un atto locutorio, con valore performativo, che reclama il suo effetto (trasformandosi cioè in un atto perlocutorio), ma anche un atto comportativo, poiché nasce come reazione rabbiosa di fronte all'ostinazione della gigantessa e regola il comportamento di Skírnir a riguardo.

Come si può notare, l'elemento caratteristico di questo gruppo di strofe, a livello verbale, è l'alternarsi di presente e futuro: azione e conseguenza, "ti colpisco" / "ti piegherò", "rimani a sedere" / "ti narrerò", ecc., alternanza che si riflette negli atti che questi enunciati rappresentano, mettono in scena, locutorio (azione), illocutorio (conseguenza), perlocutorio (effetto) e, inoltre, atto comportativo (reazione) e commissivo (promessa).

Per quanto riguarda l'altro gruppo, quello formato dalle strofe in cui sono descritti incantesimi e punizioni, andremo ora ad esaminare nel dettaglio le strofe 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35. Al contrario delle precedenti, queste strofe non sono di semplice interpretazione. Sono molti, infatti, i termini che rimangono ancora poco chiari.

Nella strofa 27, Skírnir preannuncia che Gerðr si ritroverà sul "picco dell'aquila" (Scardigli, 2009, p. 77), guarderà spesso al mondo dei morti e che a lei sarà disgustoso il cibo, così come agli uomini disgusta il viscido serpente. Anche in questa strofa, si trova l'alternanza della forma perifrastica in *skolo* (che qui regge ben tre infiniti, *sitia*, *horfa* e *snugga*) e dell'ottativo, *sé*. Di nuovo, essa è sinonimo di minaccia e di un ardente desiderio che la maledizione si compia. Dal punto di vista interpretativo, tuttavia, la comprensione non è altresì semplice: ci sono molti dubbi circa il luogo in cui Gerðr è condannata a stare, *ara þúfa*,

letteralmente “il cumulo dell’aquila”. Si potrebbe pensare ad una *kenning*, che starebbe ad indicare un luogo molto alto rispetto al resto del mondo, da cui Gerðr sarebbe costretta ad osservare le cose che avvengono e di cui ella non sarà più partecipe. Tuttavia, questa sembrerebbe essere un’interpretazione molto debole, soprattutto perché all’aquila sono solitamente associate caratteristiche eccelse, è emblema della percezione diretta della luce divina, quindi non sarebbe logico il suo accostamento a una creatura maledetta, come Gerðr. Inoltre, l’aquila è mangiatrice di cadaveri, quindi Gerðr potrebbe giacere sul nido dell’aquila, in attesa di essere divorata, sospesa tra la vita e la morte (“dal mondo dei vivi volgerai lo sguardo tesa verso quello dei morti”, Scardigli, 2009). Sebbene non sia chiaro il riferimento qui narrato, è noto che nella tradizione nordica, l’aquila fosse il rapace nemico per eccellenza dei serpenti che strisciano sul terreno, caratteristica che la rende simbolo antagonista della materialità (Chiesa Isnardi, 2016, p. 548-549). Potrebbe quindi non essere un caso che, nell’ultimo verso di questa strofa, si trovi proprio un *fráni orm* (da notare l’assonanza con *örn*, sostantivo maschile che designa proprio l’aquila), un serpente che striscia viscido e veloce.

Quanto descritto nella strofa 28 ha luogo proprio nel posto in cui Gerðr è condannata a stare, anche se inizialmente non si comprende ancora bene quale esso sia: qui viene detto che per gli abitanti di quel luogo ella sarà “vista impressionante” (Scardigli, 2009, p. 78); la maledizione procede inoltre con:

<p>[...] á þik Hrímnir hari,          Víðkunnari þú verðir          gapi þú grindom frá!<sup>20</sup>          (Neckel, 1914, p. 72)</p>	<p>á þik hotvetna stari!          en vörðr með goðom,</p>
--	---

È qui che comprendiamo che Gerðr è destinata a risiedere nella terra dei giganti, proprio perché Hrimnir, gigante di brina che dimora nel regno dei morti, è preso a simbolo del popolo, di quegli “abitanti” che fisseranno la fanciulla con stupore ed orrore. Tutta la strofa è dominata dal modo ottativo, *verðir, hari, stari, gapi*: sono verbi che apportano una forte carica performativa, degli atti linguistici commissivi, che si fanno portatori della promessa, quasi un giuramento, che tutto ciò accadrà; inoltre, in questa sezione, la maledizione assume un

<sup>20</sup> “[...] Hrimnir ti possa fissare stravolto; ogni essere resti sbalordito! Possa tu essere più conosciuta del guardiano fra gli dei, ai cancelli possa tu rimanere a bocca aperta!” (Scardigli, 2009, p. 78).

carattere corale, in quanto Gerðr sarà fissata da ogni essere, la sua atroce condanna sarà sotto gli occhi di tutti, una vera e propria pubblica umiliazione. Sarà più conosciuta del guardiano degli dei, Heimdallr, ovvero si parlerà molto di lei, o per meglio dire sarà diffamata da tutti. Il paragone con Heimdallr non è casuale: nella strofa precedente, è stato preannunciato che Gerðr vivrà sospesa tra due mondi, la vita e la morte, così come il guardiano vive tra due mondi ai piedi del *Bifröst*, proprio come è descritto nella Snorra Edda “[...] risiede là ai confini del cielo, a guardia del ponte, contro i giganti della montagna” (Dolfini, 2017, p. 78). La coralità di cui si è parlato, lega inoltre questa strofa alle 34, in cui Skírnir invita tutti ad ascoltare il suo maledire: *Heyri iötnar, heyri hrímþursar, synir Suttunga, siálfir áslíðar [...]*<sup>21</sup> (Neckel, 1914, p. 73).

Anche nella strofa 28, alla semplicità linguistica, non corrisponde del tutto quella interpretativa. In essa sono infatti presenti due *hapax legomena*, il cui significato ci è chiaro solo grazie al contesto in cui sono inseriti: il primo è il sostantivo composto *undr-sjónir* e l'altro è il verbo *hara*<sup>22</sup>. Questi sono solo i primi di una lunga lista (Reichardt ne conta ben tredici) che si susseguono nel corso della maledizione.

Questa strofa, inoltre, si collega alla trentesima e alla trentacinquesima: qui infatti sono forniti ulteriori dettagli circa il luogo in cui Gerðr è condannata a patire un atroce destino.

In dettaglio, la strofa 30 è dominata, al contrario della 28, dalla costruzione perifrastica con l'indicativo presente di *skolo* e l'infinito del verbo: *skolo gørstan, skalt kranga, skaltu hafa ok leiða*. Qui è forte l'elemento illocutivo/perlocutivo, il condannare e l'attesa impaziente dell'effetto di tale agire; si viene a scoprire che la gigantessa risiederà nel mondo dei giganti, ma qui si scopre con più precisione che questi sono gli *hrímþursar*, ovvero i “giganti di brina”, nella cui sala Gerðr è costretta a strisciare e soffrire ancora e ancora di più. Anche questa strofa si caratterizza per la presenza di due *hapax*, il sostantivo maschile *tramar* e il verbo debole *kranga*<sup>23</sup>, il cui significato viene desunto dal contesto di proferimento dell'enunciato.

---

<sup>21</sup> “Ascoltino i giganti, ascoltino i hrimthursi, figli di Suttungr, la schiera stessa degli asi ascolti [...]” (Scardigli, 2009, p. 79).

<sup>22</sup> *Undr-sjónir*: sostantivo femminile in -i, composto derivato da *undr* sostantivo neutro in -u “meraviglia”, ma anche “vergogna, scandalo” e *sjón* sostantivo femminile in -i “vista” (Cleasby, 1974, p. 535, 654); *hara*: verbo debole di II classe “fissare” (Cleasby, 1874, p. 289).

<sup>23</sup> *Tramar*: sostantivo maschile plurale in -a “demone” (Cleasby, 1874, p. 639); *kranga*: verbo debole di I classe “strisciare” (Cleasby, 1874, p. 354).

Altri dettagli sul luogo di detenzione vengono forniti, come già anticipato, nella strofa 35:

<i>Hrímgrímnir heitir þurs, fyr nágrindr neðan, þars þér vílmegir geita hland gefi: æðri drykkio mær, at þínom munom, mær, at mínom munom!<sup>24</sup> (Neckel, 1914, p. 73)</i>	<i>er þik hafa skal, á viðar rótom fá þú aldregi,</i>
---	---

Hrimingr sarà il gigante che possiederà la sfortunata vittima dietro il cancello del regno dei morti, luogo in cui le sarà dato da bere solo *geita hland* (“urina di capra”). Questa strofa offre un quadro ancora più preciso di quello che è il luogo della punizione e fornisce maggiore chiarezza alle strofe precedenti ad essa collegate. Dal punto di vista linguistico, si osserva nuovamente la costruzione in *skolo* che si alterna all’ottativo; inoltre, per la prima volta è apertamente detto che tutto ciò accadrà per *þínom munom* e *mínom munom*: Skírnir fa dipendere il suo volere dal volere della fanciulla. Infatti, non è casuale il fatto che nomini prima il volere *þínom* e, solo successivamente, il suo. La responsabilità di quanto sta accadendo è esclusivamente della vittima della maledizione; Skírnir e la sua volontà divengono solo un mero mezzo attraverso cui il maleficio agisce. I due versi pieni conclusivi della strofa potrebbero, quindi, rappresentare rispettivamente un atto illocutorio e uno perlocutorio: lo causa della maledizione (il volere di Gerðr) e la conseguenza di questo (il volere di Skírnir) e, allo stesso tempo, rientrare nella categoria degli atti comportativi impliciti: la reazione di Skírnir è messa in moto dal volere di Gerðr, la maledizione nasce in risposta al *þínom munom*.

Nella strofa 31 la minaccia aumenta ed arriva a toccare la sfera intima di Gerðr in quanto donna: colei che ha rifiutato l’amore di un dio, infatti, sarà costretta a giacere con un gigante a tre teste, senza tuttavia riuscire ad avere da lui una prole, tanto da perdere il senno. La gigantessa, in tal senso, viene paragonata ad un cardo raccolto nell’ultimo periodo della

---

<sup>24</sup> “Hrimgrímnir ha nome il gigante che ti avrà dietro il cancello dei morti; là servi pezzenti alle radici dell’albero ti offriranno orina di capra; bere migliore non prenderai mai donna, per tuo gusto, donna, per mio gusto.” (Scardigli, 2009, p. 79).

mietitura, *ver þú sem þistill, sá er var þrunginn í önn ofanverða!*<sup>25</sup> (Neckel, 1914, p.72). Anche in questa strofa, in linea con le altre del suo gruppo, è presente l'alternanza dei verbi al futuro (*skalt nara, vera*) e all'ottativo (*grípi, morni*). Inoltre, vi è la presenza del verbo all'imperativo *ver*: questo verbo performativo ha il carattere di atto esercitativo, attraverso cui si esercita un comando, un ordine. In particolare, l'imposizione è quella di essere come un cardo raccolto a fine mietitura. Molte sono le interpretazioni date a questo verso, dal momento, come si è detto, che quello del maledire con il cardo è un elemento diffuso nella tradizione letteraria germanica, oltre che in quella biblica. Tra le spiegazioni più accreditate di questo verso, sono degne di nota quelle riportate da Harris (Harris, 1975): in una si mette in relazione il cardo secco che, a fine mietitura, non produce più semi con la persona maledetta, mentre in un'altra si considera questa pianta come un'erbaccia che rovina il grano e che deve essere estirpato. Entrambi i commenti sembrerebbero appropriati alla maledizione di Skírnir: Gerðr potrebbe essere considerata come il male della società che va estirpato (e nel caso specifico relegato ai confini del mondo dei vivi), così come potrebbe essere vista come un fiore sterile, incapace di procreare, proprio come le viene predetto in questa strofa. In entrambi i casi, la posizione di questo specifico enunciato non sembrerebbe essere casuale, ma potrebbe essere considerato come un *climax* che va a chiudere la sezione della descrizione delle punizioni. Difatti, sebbene a questa strofa ne seguano altre con descrizione dei castighi, essa rappresenta di certo la più potente dal punto di vista emotivo. In essa infatti sono toccate tutte le sfere della vita di Gerðr: quella sociale, privata, mentale e fisica. Il cardo, a questo punto, potrebbe essere metaforicamente associato a tutte e quattro<sup>26</sup>, chiudendo questa sezione della maledizione.

Infine, nella strofa 33 si trova il riferimento mitico, su cui Skírnir fa leva per dotare il suo incantesimo di potenza: *reiðr er þér Óðinn, reiðr er þér Ásabragr, þik skal Freyr fíask*<sup>27</sup> (Neckel, 1914, p. 73). Il vassallo di Freyr invoca Odino, il migliore degli Asi, affinché aumenti l'efficacia del suo anatema; come si è detto nell'introduzione, essendo questa una maledizione deve

<sup>25</sup> "[...] sarai come il cardo preso nell'ultimo tempo della mietitura" (Scardigli, 2009, p. 78).

<sup>26</sup> "[...] the thistle as hated weed (social life), dry and spiritually and sexually inert in the fall (mental and private life), on the point of bursting and perishing (physical life) [...]" (Harris, 1975, p.33).

<sup>27</sup> "Odio ti riserva Odino odio ti riserva il migliore degli asi, a te Freyr sarà avverso [...]" (Scardigli, 2009, p. 78).

poggiare le sue fondamenta sulle forze negative, motivo per cui Skírnir chiama in causa l'odio di Odino e l'avversione di Freyr per Gerðr. Tuttavia, in questo caso, i verbi non sono all'ottativo o al futuro, ma entrambi al presente indicativo, *er*. Questo potrebbe allora essere un ulteriore sinonimo della performatività in atto della maledizione, che al momento stesso in cui è pronunciata è già in corso d'opera. A rinforzare ciò si trova l'unico verbo al participio preterito *fengit*, letteralmente "ottenuto", retto dall'indicativo presente *hefir*: con il suo agire, Gerðr ha già ottenuto la grande collera degli dei, *gambanreiði*, cui va sommata la lunga lista di sofferenze che Skírnir sta pronunciando per lei.

#### **4. Conclusioni**

Il criterio di analisi qui utilizzato, che fonde due diversi approcci, uno più letterario e uno pragmalinguistico, ha evidenziato quanto un genere testuale come quello dei testi magici, spesso considerato come genere "minore", possa essere complesso. In questo senso, un tale metodo potrebbe quindi costituire un tassello aggiuntivo e un'ulteriore chiave di lettura per testi che, seppure già esaminati a fondo, potrebbero contenere ancora molteplici aspetti da approfondire ed elementi da chiarire. Se da un punto di vista contenutistico possono essere fatte determinate affermazioni, come classificare le strofe di un carme in un determinato modo anziché in un altro, dall'altro lato, con un approccio di tipo diverso quelle considerazioni possono essere riviste, confermate o capovolte, dando un accesso diverso alla comprensione del testo.

Nella prima parte del presente contributo, quindi, si è posta l'attenzione su un particolare tipo testuale come quello degli incantesimi e, più nello specifico, delle maledizioni, che fa capo ad una antica tradizione orale. Successivamente, si è inquadrata tale tipologia testuale all'interno della tradizione letteraria nordica, la più conservativa tra quelle germaniche, la quale ha dato grande spazio alle *performance* magiche, come dimostra il fatto che in quella che può essere definita come l'opera di maggiore importanza nel panorama letterario scandinavo medievale, l'Edda Poetica, il genere magico sia tra le tematiche cardine. Si è scelto, dunque, di analizzare la maledizione presente all'interno dello *Skírnismál*, la quale

ha permesso diverse riflessioni. La complessità letteraria del testo, la densità di tematiche presenti, le diverse chiavi di lettura e la possibilità di stabilire connessioni e confronti con altri testi della tradizione germanica e non solo, non mette di certo in ombra un'altrettanta vastità di riflessioni linguistiche, che aggiunge un prezioso contributo all'analisi di questo carne. L'utilizzo di studi linguistici moderni applicati ad un testo antico sembrerebbe apportare, infatti, un aiuto consistente alla comprensione di determinate scelte linguistiche e pragmatiche, utili alla lettura di un genere testuale così affascinante, quanto ancora criptico.

Quello che emerge dall'analisi proposta è che la magia agisce in diversi modi all'interno di un testo. A livello contenutistico, essa si manifesta tramite la presenza di elementi che rimandano ad una tradizione culturale molto antica, probabilmente conosciuta dal lettore dell'epoca o quanto meno a lui familiare. Da un punto di vista linguistico, inoltre, il magico si esprime in varie forme: su un piano lessicale, ad esempio, esso si traduce in una terminologia intrinsecamente magica e legata al soprannaturale (*tópi, ópi, tjösull, jötna*, ecc.). A livello stilistico-formale la magia agisce tramite tecniche e figure particolari come l'allitterazione, l'anafora, il parallelismo sintattico, similitudini e metafore, *hapax legomena*. Infine, in ambito pragmalinguistico la magia si rivela mediante l'uso di atti linguistici performativi, locutori, illocutori e perlocutori, in particolare comportativi, permissivi, commissivi ed esercitivi, tutti finalizzati alla trasformazione immediata della realtà.

Ciò che sorprende è la scrupolosa cura usata nel trascrivere una tipologia di testo come quella presa in considerazione in questo contributo. La maledizione di Skírnir, così come le altre presenti nella tradizione eddica e letteraria in generale, non rappresentava di certo una tipologia testuale realmente utilizzata dai suoi fruitori, ma semplicemente il frutto di una mente autoriale molto erudita e, probabilmente, la parte stilisticamente più raffinata del testo in cui essa veniva inserita. Considerando l'epoca di trascrizione di questi testi, successiva alla conversione, quando tali pratiche e credenze magico-pagane erano state quasi totalmente abbandonate, quello che stupisce è la precisione stilistico-formale, linguistica e, soprattutto, l'attenzione usata per la costruzione di enunciati coerenti dal punto di vista pragmalinguistico con cui tali formule sono state messe per iscritto.



**Bibliographical References:**

*Fonti Primarie – Primary Sources:*

DOLFINI, Giorgio (a cura di), *Snorri Sturluson Edda*. Milano: Adelphi Edizioni, 2017.

FAULKES, Anthony. (ed.), *Snorri Sturluson. Edda: Háttatal*. Vikings Society for Northern Research. University College London, 2007.

NECKEL, Gustav. (hrsg), *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, I*. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, (1914): 66-74.

SCARDIGLI, Piergiuseppe (a cura di), *Il canzoniere Eddico*. Milano: Garzanti, 2009.

*Fonti Secondarie – Secondary Sources:*

AGAMBEN, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*. Bari: Sagittari Laterza, 2008.

ANDERSON, Philip N. Form and Content in Lokasenna: A Re-evaluation. In *“The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology”* (ed. P. Acker and C. Larrington), (2002): 139-158.

AUSTIN, John L. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

AUSTIN, John L. Enunciati performativi. In: *“John L. Austin Saggi Filosofici”* (ed. P. Leonardi, Guerini e Associati), Milano (1996): 221-236.

BETZ, Hans D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in translation including the Demotic Spells*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.

BURTON RUSSELL, Jeffrey. *Witchcraft in the Middle Ages*. London: Cornell University Press, 1972.

BUZZONI, Marina. *Il “genere” incantesimo nella tradizione anglosassone: aspetti semantico-pragmatici e sviluppo diacronico*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1996.

- CAIANI, Lucia (a cura di), *Etiche di Aristotele*. Unione tipografico-editrice torinese, Torino (1996): 347-350.
- CARDINI, Franco. *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*. Firenze: La Nuova Italia, 1979.
- CHIESA ISNARI, Gianna. *I miti nordici*. Milano: Longanesi, 2016.
- CIANCI, Eleonora. The Pervinca Charm: a Medieval German Love Charm. In: *"Incantatio 7"*, (ed. H. Passalis), Palgrave Macmillan, (2018): 94-131.
- CLEASBY, Richard. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford, 1874.
- COMETTA, Marina. *L'uso della magia nel mondo germanico*. Edizioni Unicopoli, 2013.
- CRAWLEY, Alfred E. Cursing and Blessing. In: *"Encyclopedia of Religion and Ethics IV"* (ed. J. Hastings), Edinburgh (1981): 367-374.
- DOLCETTI CORAZZA, Vittoria. Il 'Maledire' nei Carmi Eddici. In: *"Lettura dell'Edda. Poesia e Prosa."* (ed. V. Dolcetti Corazza, R. Gendre), Bibliotheca Germanica, Edizioni Dell'Orso, Alessandria (2007): 115-144.
- EBERT, Theodor. *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*. In: *"Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 30, H. 1"*, Vittorio Klostermann (GmbH), (1976): 12-30.
- HARRIS, Joseph. Cursing with the thistle. 'Skírnismál' 31, 6-8 and OE Metrical Charm 9, 16-17. In: *"Neuphilologische Mitteilungen, Vol. 76, No. 1"*, Modern Language Society (1975): 26-33.
- KIECKHEFER, Richard. *European Witch Trials. Their foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. Oxon/New York: Routledge, 2011.
- KUUSELA, Tommy. 'Med trehövödad turs skall du leva': sexuellt betvingande trolldom I norisk mytologi och religion. In: *"Chaos 62, II"*, Chaos & Forlaget Chaos (2014): 41-74.

- LARRINGTON, Carolyne. "What does woman want?" Mær and munr in Skírnismál. In: *"Álvíssmál 1"* (1993): 3-16.
- LOZZI GALLO, Lorenzo. The Giantess as Foster-Mother in Old Norse Literature. In: *"Scandinavian Studies, vol. 78"*, University of Illinois Press (2006): 1-20.
- MITCHELL, Stephen A. *För Scírnis as Mythological Model: frið at kaupa*. Arkiv för mprdisk filologi 98, Lund University (1983): 108-122.
- MITCHELL, Stephen A. *Skírnismál and Nordic Charm Magic*. In: "Reflections on Old Norse Myths. Viking and Medieval Scandinavia, Studies 1." (ed. Hermann, Schjødt, Kristensen), Brepols (2007): 75-94.
- PULSIANO, Phillip. *Medieval Scandinavia an Encyclopedia*. London & New York: Garland Publishing, 1993.
- RADZIN, Hilda. *Names in the Mythological Lay Skírnismál*. In: "Literary Onomastics Studies, Vol. 12, No. 18", St. John's University, 1985. <http://digitalcommons.brokport.edu/los/vol12/iss1/18>.
- REICHARDT, Konstantin. Die Liebesbeschwörung in Fær Skírnis. In: *"The Journal of English and Germanic Philology, Vol. 38, No. 4 (Oct. 1939)"*, University of Illinois Press (1939): 481-495.
- SCHULTE, Michael. Die Blekinger Runensteine als Machtembleme. Ein kulturischer und komparativer Syntheseversuch. In: *"Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 136"* (hrsg. Haustein, Köbele, Nübling, Szczepaniak),
- SCOVAZZI, Marco. *Le origini del Diritto germanico: fonti, preistoria, diritto pubblico*. Milano: Giuffrè, 1957.
- SCOVAZZI, Marco. *Il diritto islandese nella Landnámabok*. Milano: Giuffrè, 1961.

- VON SEE, Klaus von See et al. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Band II: Götterlieder – Skírnismál, Hárbarðslislióð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1997.
- STEINSLAND, Gro. Pagan Myths in Confrontation with Christianity: Skírnismál and Genesis. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 13 (1990): 316-328.
- STORMS, Godfrid. *Anglo-Saxon Magic*. Springer-Science+Business Media, B.V., Nijmegen, 1948.
- SUZUKI, Seiichi, *The meters of Old Norse Eddic Poetry*. De Gruyter, Berlin/Boston (2014):572-772.
- VAN DIJK, Teun A. *Studies in the Pragmatics of discourse*. Pairs-New York: Mouton Publishers, 1981.
- VOGT, Walther H. Fluch, Eid, Götter – altnordisches Recht. In: “*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Germanistische Abteilung*” (hrsg. Haferkamp, Oestmann, Rückert) (1937): 1-57.
- THORVALDSEN, Bernt Øyvid. The poetic curse and its relatives. In: “*Along the oral-written continuum: types of texts, relations and their implications*” (ed. S. Ranković, L. Melve, E. Mundal), Brepols, Belgium (2010): 253-267.
- TOPORKOV, Andrei. Russian Love Charms in a Comparative Light. In: “*Charms, Charmers and Charming: International Research on Verbal Charm*”, (ed. J. Roper), Palgrave Macmillan (2009): 119-144.
- WESTCOAT, Eirik. The Goals of *galdralag*: identifying the historical instances and uses of the metre. In: “*Saga-Book vol. XL*”, Viking Society for Northern Research, University College London (2016): 69-90.