



*Centralità, alterità, integrazione:
appunti sulla conversione
del Nord scandinavo*

di Carlo Santini

Poiché sembra che nulla di più caratteristico vi sia nello straniero – essere, naturalmente, misterioso – di quel punto dell'orizzonte da cui pare che sorga, i Germani di qua dell'Elba presero l'abitudine di dire semplicemente «uomini del Nord», *Nordman*.

M. BLOCH *La società feudale*

Un approccio al fenomeno della cristianizzazione di quella parte dell'Europa settentrionale che possiamo approssimativamente indicare come il Nord scandinavo e baltico ha, tra i tanti strumenti a sua disposizione, le voci di quanti, nei secoli susseguenti all'evento, in varia misura,

hanno pensato che questo non potesse essere visto esclusivamente come fuoriuscita dal tempo della vita pagana, ma lasciano trasparire in modo più o meno implicito l'idea che aderendo alla fede cristiana le popolazioni interessate *entrassero nel centro*. Alla determinazione del *tempo* tiene quindi dietro l'allargamento dello *spazio* secondo un procedimento che concretizza la metafora nella misura in cui pretende di distinguere, separare, valutare: fuori dal centro, in periferia (la *periphēria*, "circonferenza", del circolo virtuale) significa vita marginale, assenza di riconoscimento e di omologazione, barbarie. Metafora permanente visto l'occorrere odierno di *globalizzazione* mediatizzato all'inve-ro-simile.

La conversione del Nord scandinavo è un processo che si colloca cronologicamente all'interno dell'età vichinga e converge, ai sensi della geopolitica, con la formazione del nuovo impero carolingio, che implica lo spostamento verso l'Europa centro-settentrionale del baricentro del potere che aveva invece gravitato nel millennio precedente nel Mediterraneo. Convertire è sinonimo di integrare: così vediamo esprimersi Widukind di Corvey nelle *Res gestae Saxonicae* nel presentare la conversione dei Sassoni imposta da Carlo Magno nel corso di un trentennio di dure campagne militari nel suo effetto unificante; i Sassoni si sono trasformati in virtù della fede cristiana in fratelli dei Franchi e quasi in un'unica stirpe (1,15 *quasi una gens ex Christiana fide, veluti modo videmus, facta est*). Ma, se questa ideologia della integrazione è in Widukind, il lungo periodo di guerra sta a dimostrare che non era questa l'aspirazione di chi stava



fuori, come i Sassoni, e neppure dei re danesi che intrapresero nei primi anni del IX secolo la costruzione del Danwirke, una muraglia che li separava dai Carolingi.

Non è questa la sede per affrontare la teoria connessa con le nozioni “centrato” / “acentrato” e la conseguente valutazione dei sistemi gerarchici di potere per cui parleremo più semplicemente di “eccentricità”, anche se una risposta è pur dovuta alle metafore che impongono di rappresentare «l’allucinazione del reale come traccia del simbolico»¹. Per la mentalità di chi stava all’interno dell’impero carolingio la conversione di chi stava fuori era una fuga dalla barbarie e il riconoscimento di una personalità giuridica; il sistema di segni produce pertanto questa contraffazione a duplice livello, prima come retaggio dell’idea di una comunità circolarmente (*orbis*) disposta ad anello intorno a un’*urbs* al centro del bacino del Mediterraneo, e poi come rinascita dell’impero di Roma, che è evidentemente operazione di spessore anche culturale assai rilevante, come cogliamo nelle parole di Ernesto Buonaiuti che la definisce una creazione originale cristiana che «va collocata nel piano ascensionale della Chiesa, chiamata ad assolvere mansioni di direttiva politica e di pedagogia intellettuale»².

È motivo di riflessione la circostanza che la conversione del Nord scandinavo non venne imposta militarmente dall’esterno come avvenne invece per le regioni baltiche, ma fu piuttosto il frutto dell’intensificazione dei contatti

¹ PETITOT 1977, 949.

² BUONAIUTI 1943, 110.



con il mondo carolingio e con gli altri stati cristiani: rapporti commerciali, ma soprattutto incursioni e azioni militari da parte dei Vichinghi. Se quindi la violenza rappresentò un primo veicolo di conoscenza, la conversione in quanto tale la si dovrà valutare come un processo politico che interessò «the men at the apex of society»³, che si lasciarono convincere dai missionari e decisero di abbandonare i riti ancestrali, sostituendoli con i riti cristiani. Lasciando dunque alla storia il compito di chiarire quali furono le ragioni politiche e sociali di questa scelta, lo studio delle forme ideologiche con le quali viene presentato il processo di cristianizzazione del Nord scandinavo è anche esso un modo per evidenziare la coerenza del modello sostanziato sull'opposizione dialettica del centro e della periferia.

Il primo dei testi che si vuole qui illustrare è desunto dal mondo culturale carolingio che ha operato per la conversione dei popoli aquilonari. Ermoldo Nigello tra l'826 e l'828 compone un poema in distici elegiaci *In honorem Hludowici* con il quale cerca di ottenere dall'imperatore Ludovico il Pio la remissione dell'esilio. Il libro quarto è appunto dedicato alla promozione di una missione per l'evangelizzazione dei Danesi che si realizza appunto tra la fine dell'823 e gli inizi dell'824. Ermoldo si fa interprete dell'intento dell'imperatore, consistente appunto nel *lucrificare Deo*, "guadagnare a Dio" le anime di un popolo pagano, che è anche un modo per guadagnare la salvezza della

³ FOOTE 1993, 106.



propria anima⁴. L'obiettivo della integrazione è presentato in modo che appaia contestuale col progetto religioso della conversione; a tal fine Ermoldo nota i tratti somatici e il fisico prestante (*pulcher facie ... vultuque statuque decorus*) di un popolo che ha la stessa origine dei Franchi (*unde genus Francisc adfore fama refert*), per passare quindi a definirne l'indole nella quale confluiscono alcuni dei caratteri tipici dei popoli del Nord, presenti già nelle fonti classiche, come la irrequietezza e la bellicosità (*veloces, agiles, armigerique nimis*). Tali connotati giustificano pertanto la fama sinistra (*late pernotus habetur*) di un popolo, che la scelta di vivere abitando sul mare (*lindre dapes quaerit incolitatque mare*) colloca sul piano dell'alterità e dell'eccentricità.

Il paganesimo dei Danesi è frutto del loro perseverare nell'antico errore (*antiquus error*) che sembra prolungarsi senza soluzione di continuità dal paganesimo romano al paganesimo nordico. Il processo che ha portato a sostituire Dio (*sustulerat Deum*) con i *vana idola*, tra cui sono menzionati Giove e Nettuno, è esposto in un'elementare storia delle origini del culto divino; l'idea di unico dio era ben presente ad Adamo, che tuttavia cadde per aver peccato; con lui tutta la sua discendenza, divenuta preda del demonio, degenerò nella idolatria (*non coluere Deum, sed simulacra*) fino allo sterminio generale con il diluvio. I superstiti si divisero in adoratori della divinità e adoratori dei *saeva idola*, tra i quali è da supporre siano rimasti i Danesi.

⁴ Metafora ricorrente nella *Regula monasteriorum* di Benedetto da Norcia.



In particolare la missione dovrà convincere i pagani ad abbandonare il culto delle immagini, cioè quegli *sculpta metalla*, che, forgiati dall'artigiano *manibus suis*, sono solo oggetti privi di orecchie e di voce. Il ripudio dell'idolo manufatto, centrale, come vedremo, nella didattica della conversione dei popoli aquilonari, si articola in genere dal punto di vista argomentativo in due motivi di critica: la stoltezza di chi conferisce poteri divini ad un oggetto forgiato dalle mani dell'uomo e la pericolosità dei demoni che si sono impadroniti della statua. Il retroterra è rappresentato dalla tradizione giudaica presente in un testo vetero-testamentario come la *Sapienza* cosiddetta di Salomone che condanna l'idolatria avvalendosi dell'immagine del vasaio (15,8 *Et cum malo labore deum vanum fingit de eodem luto ille, qui paulo ante de terra factus fuerat, et post pusillum reducit se, unde acceptus est, repetitus animae debitum*). Ma il sospetto, se non la certezza che i demoni si fossero impadroniti degli idoli per accreditare presunti miracoli era ammesso in età tardo-antica dagli stessi scrittori cristiani, immersi come erano in un contesto iconologico dove le immagini degli dei, e dei miti ad essi correlati, facevano parte del paesaggio quotidiano: nella misura in cui «continuavano ad avvertire ed a vedere gli dei e il loro potere» erano conseguentemente «costretti ad ammettere che c'era sotto qualche cosa»⁵.

Quando il re danese Heroldus si reca a Magonza, al palazzo di Ludovico, per chiedere il battesimo, dapprima spiega la ragione per la quale si era finora attenuto al culto

⁵ LANE FOX 1991, 139.



ancestrale (*diu patrum sectatus iura priorum*), e cioè la convinzione che gli dei proteggessero il regno, la dinastia e il popolo e garantissero la prosperità (vv. 2192-2197 *Et mea sacra meis sempre dis atque deabus | persolvi, supplex et pia vota dedi, | scilicet ut horum suffragia regna paterna | servarent, populum, praedia sive lares, | auferrentque famem seu noxia cuncta potenter | abstraherentque darent prospera cuncta suis*).

Siffatta giustificazione risulta assai interessante nella misura in cui riflette i due requisiti fondamentali del buon sovrano vichingo che la cultura norrena include nell'espressione *ársæll* 'happy in the year' e *sigrsæll* 'blessed by victory'. Ora tuttavia Heroldus è determinato ad abbandonare la religione tradizionale e la sua scelta non potrà non impegnare, viste le importanti funzioni culturali del sovrano, il popolo tutto⁶; il re espone in sintesi quindi i principi della fede cristiana e procede ad una solenne abiura del culto degli idoli, dichiarando contestualmente la sua intenzione di associarsi nella fede all'imperatore.

Nella scena del battesimo Ermoldo sancisce tramite il parallelismo gerarchico la fuoriuscita dei convertiti dalla loro alterità barbarica per divenire persone giuridiche, legittimate dal comune sentire: come l'imperatore accoglie Heroldus alla uscita della vasca battesimale coprendolo con la veste bianca del neofita, lo stesso fa l'imperatrice Judith per la moglie del re, il figlio Lotario per il figlio, i nobili della corte per i maggiorenti e il popolo per tutto il loro seguito. Non sorprende quindi che il re danese accolga con

⁶ OLSEN 1993, 154.



piacere lo stile di vita della corte, partecipando al banchetto e alla partita di caccia in conseguenza approntati.

Se il testo di Ermoldo può essere valutato come frutto del compromesso tra celebrazione e acculturazione⁷ che riposa sul fatto che la tendenza all'integrazione della prima istanza lascia talvolta trasparire la mentalità pagana nella sua autenticità, oltre due secoli dopo, nel comporre la relazione sulla conversione dei popoli settentrionali, Adamo di Brema è avanzato tanto oltre in questa direzione, che i suoi *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* rappresentano una fonte basilare per le antichità germaniche. Prima di mettere a fuoco questo aspetto è opportuno tuttavia sostare brevemente sull'istituzione e sugli uomini che si sono preposti il fine della conversione. Questa si identifica anche in Adamo nella metafora del guadagnare l'anima dei convertiti per la propria salvezza (le forme *lucrari* scil. *ad christianitatem* oppure *lucrum* scil. *animarum* compaiono rispettivamente con undici e sei occorrenze), così come si è visto nei versi di Ermoldo, anche se il centro propulsore è diverso: non la volontà di un sovrano, ma la vocazione protratta nel tempo di una intera archidiocesi, quella di Amburgo - Brema.

La *legatio gentium*, il "mandato" di diffondere la fede cristiana presso i pagani (*gentes, gentiles, pagani*) rappresenta un dovere specifico di questa sede episcopale (3,1 *quod primum est Hammaburgensis ecclesiae officium*) che Carlo Ma-

⁷ Diverso mi sembra il significato attribuibile a 'inculturazione' del quale si avvale ampiamente LUISELLI 2003, 15.



gno ha voluto fosse istituita proprio a questo scopo. Motivazione religiosa non esente tuttavia da strategia politica, in quanto la conversione dei pagani è presupposta come funzionale nel ridurre l'ostilità e la conflittualità di questi popoli nei confronti delle città dell'Impero.

Accanto alle preziose informazioni storiche, geografiche ed etnografiche esposte nella *descriptio insularum Aquilonis* del quarto libro, grande interesse suscita altresì la mentalità di Adamo che, con il suo modo di procedere che Ileana Pagani ha definito sfumato ed elastico, si sottrae all'idea che la sola fede cristiana garantisca la bontà dell'agire e che non esistano comportamenti virtuosi presso i pagani, sicché accanto allo stereotipo della *ferocia* pagana compaiono osservazioni ben più sofisticate e anche differenziate sull'ethos delle nazioni scandinave. Inoltre Adamo unisce l'autopsia del viaggiatore alle informazioni di prima mano assunte dal re danese Svein Estridsson col quale istituisce uno stabile rapporto di confidenza tanto da chiamarlo *clarissimus inter barbaros*. Il rapporto di confidenza e di amicizia che si istaura tra i due, così come emerge in vari passaggi del testo, e soprattutto nel libro secondo, dove il re non rinuncia a parlare di drammatiche e penose vicende della dinastia ad un pubblico attonito (2,34: *Haec parricidae avi pericula Suein rex nobis attonitis exposuit*), rappresenta un fatto nuovo e importante del processo di omologazione dei popoli scandinavi.

Una conferma del modello che vuole il pagano capovolgere i comportamenti dell'ethos civile, è dedotta da un episodio dei *Gesta Normannorum ducum*, redatti in forma di



prosimetro, che Dudone da S. Quintino ha composto intorno al 1020/1030. Materiali della tradizione epica di marca virgiliana e motivi narrativi, rapportati ad un evento che gli storici⁸ accreditano intorno al 859/860, contribuiscono a creare lo scenario di un battesimo tutto particolare, in cui l'edificazione lascia il posto al motivo della esecrazione della tradizionale ferocia ed astuzia vichinga. I Danesi (*Dani*), presunti discendenti dai mitici Danai, dopo aver devastato il territorio franco, scendono nel Mediterraneo, volgendosi, sotto la guida del loro capo Astignus, alla più gloriosa delle imprese, la conquista e il saccheggio di Roma (*Si vobis non displicet Romam eamus eamque sicuti Franciam nostro dominatui subiugemus*).

Arrivati alle coste tirreniche dell'Italia i predatori cadono tuttavia in un clamoroso errore scambiando la città di Luni per Roma. Poiché gli abitanti di Luni hanno sbarrato per tempo le porte della città, ad Astignus non resta che inventare uno stratagemma (*dolosum [...] consilium nefandissimae fraudis*) tanto perverso e subdolo, da giustificare quei trentacinque aggettivi con i quali Dudone dipinge l'indole malvagia di questo pagano: *Hic sacer atque ferox, nimium crudelis et atrox, | pestifer, infestus, torvus, trux, flagitiosus, | pestifer inconstansque, procax, ventosus et exlex, | lethifer, immitis, praecautus ubique rebellis, | proditor incentorque mali, duplex simulator, | impius et tumidus, pellax, deceptor et audax, | furcifer, incestus, infrenis, litigiosus, | pestiferique mali augmentum, doli incrementum, | non atramento, verum carbone*

⁸ BLOCH 1949, 33.



notandus | et tanto scelere ante alios immanior omnes | quantus ad astrigerum tendit suspectus Olympum.

Astignus decide di utilizzare la richiesta del battesimo come una sorta di cavallo di Troia per entrare in città. I messaggeri informano gli assediati della malattia del capo, del suo desiderio di farsi cristiano e di essere sepolto, in caso di morte, in luogo consacrato, nella città: *Noster senior infirmatus multisque doloribus plenus vult a vobis fonte salutifero redimi christianumque sese fieri et si morte hac in infirmitate praeoccupatus fuerit vult vestra misericordia vestraque pietate hac in civitate sepeliri.* Gli abitanti di Luni cadono nella trappola che si realizzerà secondo lo scenario architettato: prima il battesimo con il vescovo e il conte della città pronti ad accoglierlo all'uscita del fonte, poi la notizia della morte, il funerale che si snoda nella città per raggiungere il monastero dove Astignus vuole essere sepolto – al momento della sepoltura il presunto defunto balza dal feretro impugnando la spada : non c'è scampo per il vescovo che viene subito sgozzato, per il conte, per gli inermi cittadini.

Il valore supremo del sacramento che dà ingresso alla società cristiana si è trasformato in uno strumento della più perversa malizia (*suscipit nefarius baptismum ad animae suae interitum*) nel racconto di Dudone il quale non manca di compiacersi dell'errore di Astignus, che pure attesta la grandezza della fama di Roma (*gloriabatur Astignus cum suis, ratus se cepisse Romam, caput mundi. gratulatur tenere se monarchiam totius imperii per urbem quam putabat Romam quae est gentium dominatrix*). Una volta reso consapevole dell'errore e disilluso, il capo ordina di dare alle fiamme



Luni con la sola soddisfazione di una personale e più dimessa notorietà: *Hanc non esse Romam postquam didicit, commotus ira sic inquit: « Praedamini omnem provinciam et incendite urbem istam. captivos et spolia conducite ad naves quamplurima. Sentiant coloni istius terrae nos in finibus illorum versasse»*.

Anche Saxo *grammaticus*, la cui origine danese non è certa, ma la cui opera è intrisa sin dal prologo di orgoglio nazionale e di *amor patriae*, si sofferma a ricordare le tappe dell'evangelizzazione dei Danesi secondo il modulo piuttosto sofisticato dell'evemerismo, che gli consente di parlare a lungo del patrimonio mitico autoctono, evitando ogni conflitto con il potere ecclesiastico, che in quanto segretario del primate Absalon non poteva permettersi, e riuscendo in definitiva a salvaguardarlo insieme alla propria opera.

Parlare di Evemero di Messene nell'età medievale significa prescindere in larga misura dalle testimonianze e dagli echi nelle fonti classiche sul suo racconto noto sotto il titolo di *Hiera anagraphe* per concentrarsi piuttosto sulla vigenza del principio di identificazione degli dei come famosi uomini del passato; se dunque «im Mittelalter manifestierte sich der Euhemerismus in verschiedenen Ausprägungen»⁹, il quadro di riferimento per l'utilizzazione del termine consiste sostanzialmente nel verificare l'applicazione del principio di base della dottrina *deos homines fuisse* alla demonologia cristiana *deos daemones esse*; per quanto riguarda il mondo scandinavo un ruolo importante

⁹ WINIARCZYK 2002, 173-175.



fu quello del *De correctione rusticorum* di Martino di Braga tramite l'omelia *De falsis diis* di Aelfric, poi tradotta in norreno *Um þat hvaðan ótrú hófst*.

Nei *Gesta Danorum* il paganesimo è una presenza di rilievo in un progetto storiografico che mira a presentare la storia del popolo danese come un parallelo nordico della storia dell'impero di Roma. Domanda d'obbligo: quale paganesimo? Saxo scrive agli inizi del XIII secolo quando il regno danese, cristianizzato da alcuni secoli, procede con le armi alla colonizzazione e alla cristianizzazione dei territori baltici contro la pirateria e il paganesimo slavo; il suo testo è molto circostanziato nel descrivere l'aspetto delle statue delle divinità dei Vendi del santuario di Arkona nell'isola di Rügen, che vengono abbattute e distrutte, mentre invece risulta reticente per quanto riguarda la descrizione dei santuari pagani nordici, come quello di Uppsala, che Adamo di Brema descrive dettagliatamente.

Tale disparità potrebbe spiegarsi, secondo Friis-Jensen¹⁰, con il sopravvivere del paganesimo, pur ufficialmente abolito, in forma latente nei paesi scandinavi, sicché presumibilmente non era bene riportare troppe informazioni su culti «che potevano mettere in testa alla gente strane idee». Ma Saxo è troppo orgoglioso della propria storia nazionale per rinunciare a parlare degli dei nordici; d'altro canto sa perfettamente che anche la storia dell'impero romano ha dovuto fare i conti con il paganesimo – sua è quindi la scelta di un approccio al paganesimo

¹⁰ FRIIS-JENSEN 1998, 1-15.



nordico con le categorie del pensiero cristiano che interpretano politeismo e idolatria come opera dei demoni, ma soprattutto sua è la scelta di fare degli dei nordici, e dei cospicui spazi narrativi che la mitologia aveva loro riservato, degli uomini che agiscono nella storia danese.

Le parti dei *Gesta Danorum* propongono quindi una periodizzazione del tempo passato attraverso scansioni che segnalano le tappe della storia del Cristianesimo e della Chiesa a partire dal libro quinto (nascita di Cristo sotto il regno di Frodi il Pacifico), per procedere poi al libro ottavo (conquista della Sassonia per opera di Carlo Magno che determina il configurarsi di un impero romano e cristiano ai confini della Danimarca), e al dodicesimo (istituzione di una serie vescovile indipendente a Lund, nella Scania).

La scelta di Saxo è dunque la scelta di non rinunciare alla propria mitologia, ma di collocarla nella dimensione della storia patria. Il codice di cui si avvale in questo ambizioso progetto per porre al centro un'identità che oseremmo definire nazionale è costituito, come abbiamo visto, paradossalmente, da uno strumento di cristianizzazione, vale a dire il nucleo concettuale dell'evemerismo, per il quale gli dei non erano altro che uomini famosi. In questa direzione lo indirizzavano alcuni materiali mitologici che erano moneta corrente nella sua età, come la credenza nell'esistenza passata dei giganti e l'influenza dei demoni che dovrebbero spiegare quei fenomeni del culto pagano che altrimenti apparivano soprannaturali come la storia di Gunnar *hel-*



*mingr*¹¹. Odino è dunque un grande illusionista, un *praestigiator*, le cui gesta si estendono per uno spazio di tempo lunghissimo che arriva fino all'età storica del regno carolingio; la sua longevità dipende dalla sua parentela con i demoni.

Anche per Snorri Sturluson (1178/1241), la cui opera risente delle aporie del pensiero religioso sincretistico¹², nella misura in cui la sua educazione all'insegna del rigoroso dogmatismo cristiano si rivelò concorrente rispetto all'inclinazione che sentiva per la mitologia ancestrale¹³, si parla da parte degli studiosi di evemerismo, soprattutto per l'ambiguità con la quale viene trattato il rapporto tra divinità e antichi sovrani. L'*Edda* di Snorri è un trattato di arte poetica che passa in rassegna l'intero patrimonio culturale norreno, dove la mitologia è una presenza determinante; il libro è rivolto alla formazione dei giovani scaldi, ma l'ambiguità nostalgica di questa operazione di conservazione di un patrimonio culturale appare in tutta la sua sofisticata e intellettualistica portata nella prima parte del testo nota come *Inganno di Gylfi* (*Gylfaginning*), che è un racconto all'interno di un altro racconto, evidentemente al fine di conseguire una distanza dal narrato ritenuta opportuna. Il re di Svezia, Gylfi, travestitosi da viandante e assunto uno dei tanti nomi odinici (*Gangleri*, 'colui che il viaggio ha stancato'), intrattiene un dialogo competitivo e

¹¹ Cfr. in proposito SANTINI 1985.

¹² DOLFINI 1975, 23.

¹³ DILLMANN 1991, 19.



sapienziale con una triade di esponenti del popolo degli Asi (*Æsir*), *Hár*, *Jafnhár*, *Priði* (Alto, Parimenti Alto, Terzo) nella quale non è impensabile per altro scorgere un'allusione alla trinità cristiana¹⁴.

Alla fine la competizione si conclude con un patto: né la triade potrà fare dare altre risposte, né Gylfi potrà porre ulteriori domande: «das Heidentum vermag über seinen eigenen Horizont nicht hinauszublicken»¹⁵. Gylfi torna in Svezia a diffondere quanto ha visto e udito, ma gli Asi del racconto cornice sono uomini, seppure preveggenti, salvo adottare in un gioco di specchi, allusivo e vertiginoso, gli stessi nomi mitologici degli Asi divini in modo da poter essere essi stessi onorati come divinità¹⁶. Resta nell'ambiguità la tensione analogica e allusiva con la dottrina cristiana, anche se è da escludere una «Entlarvung des Göttlichen als Lug und Irrwahn»¹⁷.

È interessante osservare che ad un certo punto del testo, al capitolo nono, Snorri parli di Troia come della fortezza degli Asi (*Ásgarðr*), collocandola «al centro del mondo»; forse il passo è interpolato, così come si discute dell'autenticità del prologo, dove si parla dell'origine troiana degli Asi; la nozione di centralità si applica quindi a connotare nel tempo e nello spazio il potere sommo, anche se il quadro del paganesimo nordico appare tutto

¹⁴ BECK 1994, 15.

¹⁵ BECK 1994, 14.

¹⁶ DILLMANN 1991, 137 n. 2.

¹⁷ BECK 1994, 37.



sommato debole, una volta conclusosi il suo percorso. Queste divinità possono per altro essere viste come uomini divini secondo un disegno che si chiarisce meglio nell'opera storica di Snorri sui re di Norvegia: Odino, guerriero e dinasta di vasti territori, è anche profeta e mago, sa che il suo popolo emigrerà nella parte settentrionale del mondo ed è appunto colà che si dirige; alla sua morte per malattia viene venerato come dio e con lui tutti i suoi dodici seguaci, tra cui i fondatori della prima dinastia svedese. Accanto allo scopo celebrativo quello che emerge è il profilo dell'eroe culturale, del legislatore, del padre delle lettere e delle arti¹⁸, in definitiva la faccia positiva e benefica dell'evemerismo¹⁹.

Il mondo scandinavo rimase per altro incontaminato da invasioni e colonizzazioni dalle regioni meridionali. Questa circostanza implica che, in tutta la sua rilevanza, il tema della cristianizzazione fu visto come argomento di politica interna (spesso cruenta) piuttosto che internazionale. L'idea di lasciare spazio nel pantheon all'accesso di una nuova divinità e l'idea che si potesse decidere votando in assemblea a quale tipo di religione uniformare la guida dello stato, come avvenne intorno all'anno 1000 nel-

¹⁸ Cfr. *Hist.* 6 «Il parlait avec une telle éloquence et une telle aisance que tous ceux qui l'écoutaient étaient d'avis qu'il exprimait l'unique vérité. Son discours était entièrement constitué d'assonances, comme c'est le cas à présent lorsque l'on compose ce qui porte le nom de poésie» (trad. F.-X. Dillmann).

¹⁹ VON SEE 1989, 86-91.



l'Althing di Islanda²⁰ sono attestazioni che confermano i termini di un processo durato nel tempo, ricco di tensioni, ma non un dramma della storia. Si trattò sostanzialmente di un grande sconvolgimento culturale, le cui conseguenze furono soprattutto di natura psicologica²¹.

Al contrario la cristianizzazione dell'area baltica prevede in larga misura l'impiego di quella violenza della quale aveva già dato testimonianza Carlo Magno nella sua guerra contro i Sassoni, entrando quindi nella tipologia B dei modelli di acculturazione, come nella triplice articolazione delineata da Luiselli²².

Un'osservazione da fare concerne il confronto con le crociate in Terrasanta. Non è casuale che nella introduzione al saggio sulla cristianizzazione forzata dell'area baltica Christiansen esordisca proprio dalla constatazione che agli inizi del XII secolo la Danimarca stava cominciando ad assomigliare agli altri regni della cristianità latina, con un sovrano in grado di esercitare un forte potere, e che in Svezia il processo di assimilazione ai modelli occidentali era in ritardo di circa cinquanta anni, ma seguiva la stessa tendenza²³. La connessione con le crociate della Terrasanta emerge sin dal 1147 con la bolla *Divina dispensatione* di papa Eugenio III che autorizza i cristiani dell'Europa settentrionale a combattere i propri pagani invece che tentare la riconquista

²⁰ STRÖMBÄCK 1975, 12 sgg.

²¹ DIAMOND 2005, 206-208.

²² LUISELLI 2003, 16.

²³ CHRISTIANSEN 1983, 33.



di Edessa, la cui caduta nel 1144 aveva indotto la promozione di una seconda crociata, ma l'idea in quanto tale non era ignota ai Danesi, ai Sassoni e ai Polacchi che avevano già inviato «manipoli di uomini per combattere, come pellegrini, o per entrambi i motivi»²⁴. Il principio mimetico con il modello orientale appare evidente quando dopo la spedizione di Valdemaro I contro i pagani dell'isola di Rügen, nel 1171 il papa Alessandro III emetteva una bolla *Non parum animus noster* in cui la guerra contro i pagani (dell'Estonia e della Finlandia) era considerata equivalente alla crociata in Terrasanta: un anno di remissione dei peccati confessati e, nel caso di morte in battaglia, la remissione di tutti i peccati.

Tale processo cristianizzazione del Baltico procede lungo due strategie militari concomitanti, rappresentate rispettivamente dalla colonizzazione danese, attestata appunto da Saxo, e dalla *Ostsiedlung* della nazione tedesca, tra le cui fonti un posto significativo è occupato dal *Chronicon Livoniae* di Enrico di Lettonia, che riguarda l'arco di tempo di quarantatré anni entro il quale si conclude il processo di cristianizzazione della Livonia, Estonia e Curlandia²⁵.

In questi brevi appunti abbiamo parlato di storia, di eventi politici, ma anche di individualità letterarie. Le di-

²⁴ CHRISTIANSEN 1983, 72.

²⁵ Si veda ora l'introduzione e il commento curati da BUGIANI 2005.



namiche integrative connesse con il processo di conversione delle élites scandinave e baltiche sono sicuramente rappresentabili come un'analisi del potere nel senso foucaultiano del termine. Il panorama delle argomentazioni prodotte rappresenta per altro un fondamentale investimento di sapere che è il prodotto della tensione dialettica tra integrazione e riconoscimento della propria identità; in questo modo si esalta la capacità di includere nel nuovo dominio elementi antichi e viceversa.

Ma la dinamica centro / periferia può trascendere il discorso politico per ancorarsi al senso di una *eccentricità* individuale, come segnala il titolo *L'isola pianeta* di una nota di viaggio in Islanda di Giorgio Manganelli poi passato a titolo generale della raccolta dedicata a questo *e altri Setten-trioni*²⁶ – chi volesse frugare tra le pagine, potrebbe trovare a iosa materiale per meglio intendere questo atteggiamento, sicché basterà un solo periodo per cogliere una descrizione geografica in veste di psicologia dell'anima: «Questa terra infantile ha tutte le bizzarrie, i furori afasici, i languori, le stravaganze oniriche di qualche cosa che la Terra non ha ancora definitivamente accolto e domato». Anche se c'è sempre da chiedersi dove sia il centro e dove stiano i barbari. I barbari (come nella poesia di Kavafis) non arrivano mai – Andrea Cortellessa nell'aprire una breve nota conclusiva relativa alla raccolta di Manganelli vi colloca in epigrafe la sottile riflessione di Henry James su quel perso-

²⁶ Milano 2006.



naggio che «girovagando per il mondo, era come se avesse girovagato dalla circonferenza al centro del suo deserto».



BIBLIOGRAFIA

- BECK 1994 = H. BECK, *Snorri Sturlusons Sicht der paganen Vorzeit*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», I. Phil.-Hist. Klasse, 1994.
- BLOCH 1949 = M. BLOCH, *La società feudale* [trad. it.], Torino 1949.
- BUGIANI 2005= ENRICO DI LETTONIA, *Chronicon Livoniae*, introduzione e commento a cura di P. BUGIANI, Città di Castello 2005.
- BUONAIUTI 1943 = E. BUONAIUTI, *Storia del Cristianesimo*, II, Milano 1943.
- CHRISTIANSEN 1983 = E. CHRISTIANSEN, *Le crociate del Nord* [trad. it.], Bologna 1983.
- DIAMOND 2005 = J. DIAMOND, *Collasso. Come le società scelgono di morire o di vivere* [trad. it.], Torino 2005.



- DILLMANN 1991 = F.-X. DILLMANN, *Introduction, L'Edda. Ré-cits de mythologie nordique par Snorri Sturluson*, Paris 1991.
- DOLFINI 1975= G. DOLFINI, *Introduzione*, in Snorri Sturluson *Edda*, Milano 1975.
- FOOTE 1993 = P. FOOTE s.v. *Conversion*, in «Mediaeval Scandinavia. An Encyclopaedia», New York – London 1993, 106.
- FRIIS-JENSEN 1998 = K. FRIIS-JENSEN, *Paganesimo antico e umanesimo europeo in Saxo Grammaticus*, in «Classiconorroena» 11 (1998), 1-15.
- LANE FOX 1991 = R. LANE FOX, *Pagani e cristiani* [trad. it.], Roma - Bari 1991.
- LUISELLI 2003= B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003.
- OLSEN 1993 = O. Olsen, *Kristendommen og kirkerne*, in *Viking og Hvidekrist*, København 1993.



PETITOT 1977 = J. PETITOT, s.v. “centrato” / “acentrato”, in «Enciclopedia Einaudi», Torino 1977, 949».

SANTINI 1985 = C. SANTINI, *Il racconto di Gunnarus nel Supplementum Historiae Norvegicae di Arngrímur Jónsson*, The Sixth International Saga Conference, Workshop Papers II, København 1985, 907-919.

STRÖMBÄCK 1975 = D. STRÖMBÄCK, *The Conversion of Iceland. A Survey*, London 1975.

VON SEE 1989 = K. VON SEE, s.v. *Euhemerismus*, in «Lexikon des Mittelalters», vol. iv, (1989), 86-91.

WINIARCZYK 2002 = M. WINIARCZYK, *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, München-Leipzig 2002.

