

L'IMMAGINARIO NELLE LETTERATURE GERMANICHE DEL MEDIOEVO

a cura di
ADELE CIPOLLA

Scritti di:

W. Busch-Bernard, A. Cipolla, R. Del Pezzo,
K. Düwel, K. Friis-Jensen, R. Gendre,
J. Grub, A.M. Guerrieri, P. Lendinara, E. Locher,
L. Mancinelli, M. Meli, F.D. Raschellà

ISBN 88-204-8942-2

9 "788820"489427"

FRANCOANGELI

Indice

Introduzione, di <i>Adele Cipolla</i>	pag. 7
Zur Dämonologie Martin Luthers, di <i>Walter Busch-Bernard</i>	» 11
Re, vichinghi, regine e fattucchiere. Nomi e motivi della materia volsungica nei <i>Gesta Danorum</i> , di <i>Adele Cipolla</i>	» 37
I mostri nel <i>Beowulf</i> , di <i>Raffaella Del Pezzo</i>	» 73
Straf- und Lohnorte in der «Visio Tundali» und ihren volkssprachlichen Bearbeitungen in Deutschland und Skandinavien (12./13. Jahrhundert), di <i>Klaus Düwel</i>	» 85
Hagbarth and Signe, Saxo's star-crossed lovers, di <i>Karsten Friis-Jensen</i>	» 101
Il tabù linguistico come manifestazione dell'immaginario dei popoli germanici, di <i>Renato Gendre</i>	» 117
Die Sprache(n) der Träume. Traumbücher und Traumdeutungspraxis im Mittelalter, di <i>Jutta Grub</i>	» 135
Il «re» nell'immaginario del poeta del <i>Beowulf</i> , di <i>Anna Maria Guerrieri</i>	» 175
Il <i>Liber Monstrorum</i> e i glossari anglosassoni, di <i>Patrizia Lendinara</i>	» 203

Copyright © 1995 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata. Stampa Tipomozza, Viale Monza 126, Milano.

I lettori che desiderano essere regolarmente informati sulle novità pubblicate dalla nostra Casa Editrice possono scrivere, mandando il loro indirizzo, alla "FrancoAngeli, Viale Monza 106, 20127 Milano", ordinando poi i volumi direttamente alla loro Libreria.

- «Der Text im Text schafft den Körper des Imaginären».
Zu Liedern Oswalds von Wolkenstein, di *Elmar Locher* pag. 227
- Il Medioevo nell'immaginario contemporaneo, di *Laura Mancinelli* » 243
- I re fratelli alla conquista della terra nella tradizione germanica, di *Marcello Meli* » 249
- Devozione cristiana e leggenda germanica nell'«itinerarium» dell'abate Nicola di Munkaþverá, di *Fabrizio D. Raschellà* » 257

*Devozione cristiana e leggenda germanica
nell' 'itinerarium' dell' abate
Nicola di Munkaþverá*

di Fabrizio D. Raschellà

L'opera nota come 'itinerario', o 'guida', o 'diario' di pellegrinaggio (isl. *leiðarvísir*) dell'abate islandese Nikulás Bergsson di Munkaþverá (m. 1159~60) – una descrizione di strade, luoghi, chiese ed altri monumenti di interesse storico e religioso, ad uso dei pellegrini che dalla Scandinavia si recavano in Terra Santa – è contenuta per intero nel ms. 194 8vo e in parte nel ms. 736 II 4to della Collezione Arnamagneana (Copenaghen), entrambi redatti verso la fine del XIV secolo¹. Fatti e luoghi in essa descritti – a parte, ovviamente, quelli 'immaginari' (che sono, poi, i soli che ci interessano in questa sede) – sono dunque da riferire alla situazione geografica e storico-politica dell'Europa e del Vicino Oriente intorno alla metà

1. Il testo, collocato all'interno di una miscellanea geografica, è pubblicato integralmente in *Alfræði íslenzk: Íslandsk encyklopædisk litteratur, I. Cod. mbr. AM. 194, 8vo. udg. [...] ved Kr. Kålund, København 1908 [STUAGNL 37]*, pp. 12:26-23:21, l'unica edizione critica completa di cui si disponga fino ad oggi. Esistono tuttavia edizioni e commenti di singole parti del testo, fra cui segnaliamo in particolare: K. Kålund, *En islandsk vejviser for pilgrimme fra 12. århundrede*, «Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie», 1913, pp. 51-105; F.P. Magoun jr., *The Rome of Two Northern Pilgrims*, «Harvard Theological Review», 33, 1940, pp. 267-89 (in particolare, pp. 277-87); Id., *The Pilgrim-Diary of Nikulás of Munkaþverá: The Road to Rome*, «Mediaeval Studies», 6, 1944, pp. 314-54; B.Z. Kedar, C. Westergård-Nielsen, *Icelanders in the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Twelfth-Century Account*, «Mediaeval Scandinavia», 11, 1978-79, pp. 193-211; J. Hill, *From Rome to Jerusalem: An Icelandic Itinerary of the Mid-Twelfth Century*, «Harvard Theological Review», 76, 1983, pp. 175-203. Altri studi verranno menzionati più avanti, nel corso della trattazione. Per informazioni più dettagliate e ulteriore bibliografia, si rinvia a F.D. Raschellà, *Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo*, «AION - Filologia Germanica», 28-29, 1985-86, pp. 541-84, che contiene anche un'edizione critica, con traduzione italiana a fronte, delle sezioni della miscellanea riguardanti l'Italia.

del XII secolo – epoca, appunto, in cui l'abate Nicola intraprese il suo pellegrinaggio.

Oltre alle indicazioni di carattere viario, geografico, ambientale e – diremmo oggi – 'turistico' (come ad esempio la segnalazione di ospizi destinati all'accoglienza e al ristoro dei pellegrini), che è naturale aspettarsi da uno scritto di questo genere e che anzi ne costituiscono la sua stessa ragion d'essere, ritroviamo sovente, nell'*itinerarium* di Nicola ², considerazioni di carattere storico e anche, per così dire, antropologico – relative, cioè, all'indole e al costume degli abitanti di certi luoghi situati sul percorso. Così, tanto per citare qualche esempio, viene ricordato che lo Spedale di San Iacopo ad Altopascio – il più importante ospizio per pellegrini sul tratto appenninico – fu fatto costruire dalla contessa Matilde di Canossa per sdebitarsi di una promessa fatta ai frati di Montecassino (16: 28-29) ³; oppure che la chiesa di Sant'Agnesé fuori le mura, a Roma, fu fatta costruire da Costanza, figlia dell'imperatore Costantino, su concessione di papa Silvestro I (18: 2-7); degli abitanti della Sassonia si dice che è gente assai cortese e che da essi gli Scandinavi hanno molto da imparare (13: 11-12), mentre Siena è ricordata, oltre che come sede vescovile, per essere una fiorente città e per le sue donne – a detta dell'abate Nicola – particolarmente avvenenti (17: 1-3).

Ciò che, invece, nell'*itinerarium* di Nicola si presta ad essere analizzato come 'immaginario', nell'accezione più ampia che si possa attribuire a questo concetto (di cui peraltro non mi pare che esista – né in filosofia, né in psicologia, né nelle varie teorie della letteratura – una definizione univoca) è il frequente richiamo alla leggenda, all'evento prodigioso, classificabile da una parte come 'miracolo' – nel senso tipicamente cristiano del termine, ovvero come leggenda sacra –, dall'altra come mito epico-eroico, dunque pagano.

2. Chiameremo così, d'ora in avanti, il testo di cui ci stiamo occupando. Il concetto del lat. *itinerarium* corrisponde assai da vicino a quello dell'isl. *leiðarvísir*, termine con cui vengono frequentemente designate, in ambito scandinavistico, le antiche guide di viaggio e, in particolare, quella compilata dall'abate Nicola (si vedano, ad esempio, le voci "Itinerarier" in *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder [= KLNLM]*, København 1956-78 [vol. VII, 1962], e "Leiðarvísir" in *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, New York-London 1993); esso ha quindi il vantaggio di possedere una maggior connotazione, nell'accezione tecnica di "descriptio itineris" (cfr. E. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1864-1926⁴, s.v. "Itinerarius"), rispetto all'italiano *itinerario*, il cui uso, qui, potrebbe dare adito a confusione.

3. I rinvii al testo dell'*itinerarium* si riferiscono all'edizione di Kr. Kålund (*Alfræði islensk*, cit.), di cui si indicano pagine e righe.

Mentre riferimenti del primo tipo non ci sorprendono, trattandosi di uno scritto destinato a guidare i pellegrini cristiani nei loro lunghi e perigliosi – anche se per certi aspetti tutt'altro che sgradevoli – viaggi attraverso il mondo alla ricerca di testimonianze della loro fede e di indulgenza per i loro peccati, può interdire il fatto che, proprio in uno scritto di questo genere, si ritrovino candide e disinvolte allusioni ad una tradizione che affonda le proprie radici in una cultura per molti versi in antitesi con lo spirito cristiano ⁴.

Tutto il testo dell'*itinerarium*, in effetti, è permeato da un forte senso di devozione, e molto si concede al meraviglioso, al soprannaturale, vuoi che esso sia legato alla fede cristiana, vuoi che costituisca il retaggio di un'antica, ma tutt'altro che sbiadita, tradizione pagana (dopotutto il cristianesimo – anche se solidamente impiantato su una tradizione 'esterna' ultramillenaria – all'epoca in cui scriveva Nicola era stato assunto in Islanda da poco più di un secolo e mezzo, mentre la leggenda eroica germanica, preservata ed elaborata con particolare zelo proprio in quella stessa terra, aveva alle sue spalle almeno otto secoli di ininterrotta tradizione autoctona) ⁵.

Si consideri, inoltre, che i viaggi in genere, e i pellegrinaggi in particolare, che vedevano confluire nei luoghi di devozione individui appartenenti a tutte le nazioni dell'Occidente cristiano, costituivano un canale privilegiato per la trasmissione e la diffusione delle

4. Altra cosa, naturalmente, è il constatare che, successivamente alla cristianizzazione, certi archetipi pertinenti a ciascuna delle due culture siano andati via via omologandosi. A questo proposito, anzi, mi preme ricordare che nel 1990 è apparso un breve saggio sull'*itinerarium* dell'abate Nicola a cura di Lars Lönnroth, significativamente intitolato 'Una strada lastricata di leggende' (di cui questa mia relazione è per più versi tributaria), nel quale, a mio parere, lo studioso svedese centra quella che forse è la vera essenza di questo documento, unico nel suo genere all'interno della letteratura nordica medievale – almeno di quella che è pervenuta fino a noi (L. Lönnroth, *A Road Paved with Legends: The Pilgrim Itinerary of Nikólás Bergsson*, in *Two Norse-Icelandic Studies*, Göteborg 1990 [Litteraturvetenskapliga Institutionen, Göteborgs Universitet, Meddelanden nr. 7], pp. 17-34 + tavole; ristampato – con numerosi refusi e qualche abbreviazione delle note – negli atti del convegno *I rapporti tra Italia e Europa del Nord nella letteratura e nell'arte*, Giornate Scandinave, 3-5 maggio 1989, a cura di R.L. Moen, Bologna 1992, pp. 35-47). Ma su questo torneremo più avanti.

5. Si può osservare, in margine, che, per quanto attiene al testo dell'*itinerarium* di Nicola, una considerevole componente immaginativa investe anche la forma di diversi toponimi in esso presenti, in particolare di quelli che vengono adattati alle peculiarità fonologiche e morfologiche dell'islandese attraverso processi di tipo paretimologico. Di questo aspetto, sul quale non mi è possibile soffermarmi qui, ho avuto modo di trattare in un mio precedente lavoro (F.D. Raschellà, *loc. cit.*, pp. 549-52), al quale mi permetto di rinviare.

conoscenze popolari: come insegna Bédier ⁶, la leggenda epica medievale si è trasmessa proprio in questo modo, lungo le grandi vie di comunicazione che collegavano l'Europa settentrionale e occidentale con Roma e con la Terra Santa ⁷.

In quel che segue, cercherò di dedicare pari spazio ai riferimenti che l'abate Nicola introduce, nella sua guida, ai *mirabilia* di tradizione prettamente cristiana (di cui dovrò fare necessariamente una drastica selezione) e a quelli che invece hanno le loro radici nella tradizione pagana, o, per usare un termine meno restrittivo, germanica (poiché in essi non sempre si può escludere a priori l'interferenza di intenti moralizzatori di tipo cristiano), anche se ai lettori di queste note – che suppongo, in maggioranza, filologi germanici – appariranno indubbiamente più interessanti i secondi.

Pur rispettando il loro ordine di successione nell'*itinerarium*, esaminerò separatamente i passi concernenti le leggende cristiane e quelli che riguardano le leggende 'germaniche' ⁸.

Leggende cristiane (selezione) ⁹

Martirio di S. Maurizio e dei suoi commilitoni

«Nella 'Città di San Maurizio'» (tra Vevey – sul Lago di Ginevra – e il Gran S. Bernardo, vale a dire a Saint Maurice d'Agaune, nel

6. J. Bédier, *Les légendes épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste* (I-IV), Paris 1908-14; II, pp. 139 ss.

7. Sulle vie percorse dai pellegrini scandinavi nel medioevo si vedano – oltre alla voce "Pilgrimsveier" in *KLNM*, (cit., vol. XIII, 1968) – O. Springer, *Mediaeval Pilgrim Routes from Scandinavia to Rome*, «*Mediaeval Studies*», 12, 1950, pp. 92-122, e F.D. Raschella, *I pellegrinaggi degli Scandinavi nel medioevo, in 990-1990: Millenario del viaggio di Sigeric, arcivescovo di Canterbury*, a cura R. Stopani, Firenze 1990 (Quaderni del Centro Studi Romei 4), pp. 31-40.

8. Le citazioni del testo originale (in nota) sono tratte dall'edizione di Kr. Kálund (*Alfræði Íslenzk*, cit.); tuttavia, per renderne la lettura più immediata, ho ritenuto opportuno normalizzarne l'ortografia (secondo i criteri esposti in F.D. Raschella, *loc. cit.*, p. 553). Solo i nomi di luogo (in corsivo) sono stati lasciati nella loro forma manoscritta. Nel tradurre in italiano i passi citati mi sono permesso, qua e là, di discostarmi da una resa strettamente letterale, scegliendo di volta in volta una formulazione adatta al contesto.

9. Per non appesantire più del necessario l'esposizione, si è ritenuto opportuno non corredare di rimandi alla letteratura specialistica ciò che si dirà qui appresso a riguardo di martiri, miracoli ed altri eventi prodigiosi attribuiti a santi e simulacri cristiani. D'altronde gli scritti pertinenti (agiografie, martirologi, trattati di storia e cultura del cristianesimo, ecc.) sono innumerevoli. Alle informazioni essenziali si potrà pur sempre trovare riscontro in un'opera di consultazione generale e di larga diffusione come l'*Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1948-54.

Canton Vallese) «è sepolto il Santo con tutto il suo seguito di 6.666 uomini» ¹⁰.

Il passo si riferisce al martirio della cosiddetta "legione tebana", un contingente di soldati cristiani reclutati nella Tebaide (Egitto) al tempo dell'imperatore Massimiano (fine III sec.). La guarnigione, alla cui testa era un capitano (*primicerius*) di nome Maurizio, fu fatta prima decimare e quindi sterminare, per ordine – pare – dello stesso imperatore, ad Agaunum, sulle rive del Rodano, per essersi rifiutata di offrire sacrifici agli dei.

Sull'attendibilità del racconto sussistono parecchi dubbi. In particolare, pare si trattasse, più che di una legione, di un drappello (*vexillatio*) di ausiliari, in numero assai più limitato dei 6.666 di cui parla la leggenda ricordata da Nicola. L'evento, dunque, che pure sembra avere un fondamento storico, nella trasmissione del racconto viene amplificato a dismisura, sicché il martirio – onde accrescere il sentimento di pietà e di ammirazione per il sacrificio – si trasforma, nella leggenda, in una vera e propria ecatombe.

Il "Volto Santo" di Lucca

«Nella cattedrale di Santa Maria, a Lucca, si trova un crocifisso fatto costruire da Nicodemo per volere di Dio stesso»; di esso si racconta che «per due volte ha parlato: una volta donò una sua scarpa a un mendicante ed un'altra salvò un innocente da ingiusta condanna» ¹¹.

Si tratta della celebre effigie del "Volto Santo" (o della "Santa Croce"), cioè del crocifisso ligneo che si trova tuttora nella cattedrale di San Martino (e non di Santa Maria, come recita erroneamente il testo dell'*itinerarium*) a Lucca, un'opera d'arte di particolare efficacia emotiva. Secondo la tradizione agiografica più accreditata, la fattura di questo simulacro risalirebbe, appunto, a Nicodemo, uno dei dottori della legge, membro del sinedrio e discepolo di Gesù Cristo, il quale, secondo il vangelo di Giovanni (XIX, 39) prese parte, insieme a Giuseppe d'Arimatea, alla deposizione di Cristo dalla croce. Dalla Terra Santa il crocifisso sarebbe stato traslato, intorno alla metà dell'VIII secolo, a Luni, sulla costa tirrenica settentrionale, e da qui a Lucca.

10. "[...] til *Mauricius borgar*, þar hvílir hann með allt lið sitt, sex þúsundir ok sex hundröð ok sex tigr manna ok sex menn" (15: 5-7).

11. "[...] til *Luku*, þar er biskupsstóll að Maríukirkju, þar er róða sú, er Nicodemus lét gera eptir Guði sjálfum, hún hefir tveim sinnum mælt, annað sinn gaf hún skó sinn aumum manni, en annað sinn bar hún vitni rægðum manni" (16: 19-24).

La leggenda attribuisce al Volto Santo il compimento di una grande quantità di miracoli, in particolare quello operato nei confronti di un povero pellegrino francese – forse un giullare – il quale, non possedendo alcun bene materiale da dare in offerta al Signore, eseguì, ai piedi del Crocifisso, una sonata di liuto; il Cristo, mosso a compassione, avrebbe espresso la sua riconoscenza donandogli una delle sue pianelle d'argento. Quando il pellegrino fu scoperto in possesso della pianella, fu accusato di furto sacrilego e condannato; al che il Crocifisso intervenne ancora una volta, proclamando la sua innocenza e rendendogli così salva la vita.

Questo è, appunto, quanto riferisce sinteticamente Nicola nella sua guida, anche se la formulazione dell'enunciato è tale da indurre a pensare che si tratti di due distinti miracoli, operati in tempi diversi nei confronti di persone diverse.

Martirio e miracoli di S. Cristina di Bolsena

«Nella 'Città di Santa Cristina'», ovverosia a Bolsena, «si trova la tomba della Santa, e ancora si conserva l'impronta del suo piede su una pietra»¹².

Sulla vita, come sull'origine del culto, di S. Cristina, la tradizione agiografica non è unanime. C'è chi la vuole nata a Tiro, in Fenicia, nel III o IV secolo, e poi martirizzata a Bolsena; c'è chi invece sostiene che sia nata e vissuta in Italia – a Bolsena, appunto – e che solo successivamente, dal V secolo, il suo culto si sia diffuso anche nel Vicino Oriente e in Egitto. Quel che è certo, in ogni caso, è che la leggenda del suo martirio – almeno così come appare dalle celebrazioni che ancor oggi si tengono in suo onore a Bolsena il 24 luglio di ogni anno (una specie di sacra rappresentazione itinerante, dove ad ogni tappa viene raffigurato, con personaggi viventi, un cosiddetto "miracolo") – ha dei risvolti, più che miracolosi, davvero fantastici.

Si narra che Cristina, ancora fanciulla, si convertisse alla fede cristiana contro il volere del padre, prefetto della città di Bolsena. Questi, uomo irremovibile e particolarmente crudele, nel vano tentativo di dissuaderla, l'avrebbe fatta sottoporre ai più efferati supplizi: la povera ragazza, infatti, dopo esser stata flagellata, sarebbe stata immersa in una caldaia di olio bollente, fatta attaccare da serpenti vele-

12. "[...] til *Kristino borgar*, þar hvílir hún, [ok er þar sp]or hennar í steini" (17:10-11; ripristino del testo danneggiato secondo F.D. Raschellà, *loc. cit.*, p. 558).

nosi, murata per diversi giorni in una fornace, e via con sevizie di questa fatta. Da tutte queste terribili prove, però, sarebbe uscita miracolosamente indenne; non solo, ma, legata ad un macigno e fatta gettare nel lago sulle cui rive sorge la città, sarebbe scampata ancora una volta alla morte usando come sostegno lo stesso strumento di martirio, rimasto miracolosamente a galla sulle acque. E proprio su quella pietra cui era stata legata per essere gettata nel lago avrebbe lasciato – come riferisce lo stesso Nicola – le impronte dei suoi piedi, impronte che ancor oggi i fedeli possono venerare su una pietra posta alla base di un altare nel duomo di Bolsena¹³.

La grotta di S. Michele Arcangelo

«Nei pressi di Siponto, sul Monte di San Michele», (ovvero Monte S. Angelo, sul Gargano) «si trova la grotta del Santo, dove si conserva un panno di seta che egli donò alla gente del luogo»¹⁴.

Il culto di S. Michele Arcangelo a Sipontum – nei pressi dell'odierna Manfredonia – risale al V-VI secolo ed ha il suo centro principale in un santuario ricavato da una delle numerose caverne del Monte Sant'Angelo, sul Gargano, dove S. Michele, secondo la leggenda, apparve per la prima volta agli abitanti del luogo. La grotta è ancor oggi meta di affollati e pittoreschi pellegrinaggi: l'8 maggio e il 29 settembre (giorni, rispettivamente, dell'apparizione di S. Michele e della dedicazione del santuario) i fedeli sfilano in processione lungo le pendici del monte, spesso vestiti nei loro costumi tradizionali, e nel salire le gradinate che conducono alla grotta usano incidere sugli scalini l'impronta di una mano o di un piede, insieme alla data e alle iniziali del proprio nome; questo, in ossequio alla stessa leggenda, la quale narra che S. Michele avrebbe lasciato le sue impronte impresse nella pietra davanti alla grotta in una sua successiva apparizione ai Sipontini, e precisamente dopo che questi, con la protezione dell'Arcangelo, avevano vittoriosamente respinto un attacco dei Napoletani¹⁵. In seguito, ad opera dello stesso S. Mi-

13. Desidero ringraziare la dr.ssa Patrice H. G. Binz per le informazioni e le indicazioni bibliografiche gentilmente fornitemi sulla tradizione connessa al culto di S. Cristina a Bolsena.

14. "*Sepont hún stendr undir Michials fialli* [...], þar er hellir Michaelis ok silkidúkr, er hann gaf þangað" (20: 1-4). Sulla corretta interpretazione di questo passo si veda J. Hill, *loc. cit.*, p. 182.

15. Gli eventi descritti dalla leggenda sembrano doversi collocare negli ultimi anni del V secolo (cfr. D. Attwater, *The Penguin Dictionary of Saints*, Harmonds-

chele, la grotta si sarebbe miracolosamente trasformata in una chiesa, sul cui altare l'Arcangelo avrebbe depresso un drappo rosso – presumibilmente, il “panno di seta” di cui parla l'abate Nicola.

È importante osservare, qui, che S. Michele, più tardi, fu venerato con particolare fervore proprio dalle popolazioni germaniche che andarono via via convertendosi al cristianesimo, anche perché – da sempre considerato difensore e protettore del popolo di Dio e debellatore del Maligno – l'Arcangelo veniva sovente rappresentato, nella tradizione iconografica, come un guerriero di fiero aspetto nell'atto di affrontare, spada in pugno, il drago infernale; e questo suggeriva ai Germani associazioni tutt'altro che generiche con la tipica immagine dell'eroe delle loro leggende tradizionali. Del resto, pare che si debba proprio ai Longobardi la trasmissione del culto di S. Michele dall'Italia meridionale alla Lombardia, da dove non è improbabile che esso si sia propagato, con il successo di cui si è detto, al di là delle Alpi¹⁶.

Leggende germaniche

Gnitaheiðr

«Nel tratto compreso tra Paderborn e Magonza – corrispondente a quattro giorni di cammino – c'è un villaggio chiamato Kiljandr; lì si trova Gnitaheiðr dove Sigurðr sconfisse Fáfnir»¹⁷.

Gnitaheiðr, il luogo in cui il drago Fáfnir – secondo la versione nordica della leggenda nibelungica – costruisce la sua tana per na-

worth 1983², p. 238). In quel tempo Napoli era assoggettata al dominio gotico, e appunto di Goti doveva trattarsi nella fattispecie, poiché la leggenda ripetutamente descrive gli assalitori di Siponto come pagani, ancora dediti al culto degli dei (“... Neapolitae, paganis adhuc ritibus oberrantes, ... pagani ludis scenicis falsorum invitant auxilia deorum, ... obviant christiani paganis, ... fugiunt pagani...”; *Mon. Germ. Hist., Script. Rer. Langob. et Ital. saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, p. 542 [“De apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano”]); di certo non poteva trattarsi della popolazione italica o bizantina di Napoli, convertita ormai da lungo tempo al cristianesimo. Di Goti, senz'altro aggiungere, si parla anche alla voce “Michele Arcangelo” dell'*Enciclopedia Cattolica*, cit., vol. VIII, p. 954.

16. Sul culto e le rappresentazioni iconografiche di S. Michele Arcangelo nella Scandinavia medievale si veda la voce “Mikael” in *KLNM* (cit., vol. XI, 1966). In J. Hill, *loc. cit.*, p. 183 + n18, si potranno trovare indicazioni riguardo alle testimonianze di ambito anglosassone.

17. “[...] til Pöðdu brunna [...] Þá er fjögurra daga för til Meginzo borgar, þar í milli er þorp, er [...] heitir Kiliandr, ok þar er Gnita heidr, er Sigurðr vá að Fáfni” (13: 17-21).

scondervi il funesto oro del nano Andvari, da lui delittuosamente sottratto al padre Hreiðmarr, è menzionato anzitutto nei carmi eroici dell'*Edda*, in particolare nella prosa interposta tra le strofe 14 e 15 del *Canto di Reginn* (*Reginismál*) e in quella che fa da introduzione al *Canto di Fáfnir* (*Fáfnismál*): qui si fa riferimento ai preparativi e poi al viaggio intrapreso da Sigurðr e Reginn, fratello di Fáfnir, per stanare e uccidere il mostro al fine di sottrargli il tesoro. Di Gnitaheiðr si parla anche in diverse parti della *Saga dei Volsunghi* (*Völsunga saga*), per esempio al cap. 18, dov'è descritto lo stragemma con cui Sigurðr riesce a trafiggere a morte Fáfnir¹⁸. Tuttavia, in nessuna delle allusioni che vengono fatte a questo luogo nelle fonti norrene è dato riscontrare indicazioni geografiche precise (la cosa del resto non ci sorprende), anche se dal summenzionato passo in prosa nel *Canto di Reginn* – dove si dice che Sigurðr conficca nel fondo del Reno la spada che Reginn ha forgiato per lui – è lecito dedurre che l'evento susseguente sia ambientato in una località non lontana dal Reno. Né ci viene in aiuto un confronto con la tradizione tedesca, poiché nel *Cantare dei Nibelunghi* (str. 89: 1-2) si dice soltanto che “Il tesoro di Nibelung era stato portato / fuor da una cava grotta”¹⁹.

Tutte le ipotesi finora avanzate sull'identificazione di Gnitaheiðr con una località storica situata lungo il percorso descritto dall'abate Nicola e, soprattutto, sul motivo che può avere indotto quest'ultimo a ritenere che la tana di Fáfnir si trovasse proprio nel luogo da lui indicato, risultano, per un motivo o per l'altro, insoddisfacenti. Non è possibile, qui, per ragioni di spazio, menzionarle tutte, nemmeno sommariamente. Per questo, rinvio chi fosse interessato ad approfondire la questione alla lettura dei lavori di F.P. Magoun, il quale ha studiato con particolare attenzione questo problema²⁰. Lo stesso Magoun “azzarda” una sua ipotesi²¹, cercando di render giustizia sia ad una possibile etimologia del toponimo eddico che alla posi-

18. *The Saga of the Volsungs*, ed. by R.G. Finch, London 1965, pp. 30-32.

19. “Hort der Nibelunges der was gar getragen / üz einem holen berge” (*Das Nibelungenlied*, nach der Ausg. von K. Bartsch, neu hrsg. von H. de Boor, 12. Aufl., Leipzig 1949, p. 20). La traduzione italiana è di Laura Mancinelli (*I Nibelunghi*, a cura di L. Mancinelli, Torino 1972, p. 15).

20. F.P. Magoun, *Nikulás Bergsson of Munkaverá and Germanic Heroic Legend*, «JEGPh», 42, 1943, pp. 210-18 (su Gnitaheiðr: pp. 212-18); Id., *The Pilgrim-Diary*, cit., pp. 323-24.

21. “I venture to propose a new possibility” (F.P. Magoun, *Nikulás Bergsson*, cit., p. 217); e ancora: “I have ventured to suggest most tentatively an identification” (Id., *The Pilgrim-Diary*, cit., p. 323).

zione del luogo così come indicata nell'*itinerarium* dell'abate islandese: ritenendo assai probabile che Kiljandr possa identificarsi con Kilianstädten, una località dell'Assia situata nella valle del fiume Nidda, e quindi sull'ultimo tratto dell'antica via che da Paderborn conduceva a Magonza, Magoun ipotizza che Gnitahēiðr possa essere un adattamento islandese di *Nitahe*, o *Nitehe*, il nome tedesco tardo-medievale della valle della Nidda (oggi Niddagau), dunque uno dei tanti adattamenti di tipo paretimologico presenti nell'*itinerarium*. In breve, Nicolà, trovandosi a transitare per una zona a quanto pare frequentemente associata, anche nell'immaginario popolare tedesco, con la leggenda nibelungica ²², avrebbe facilmente collegato – magari stimolato da qualche racconto udito sul luogo – il nome di *Nitahe* con quello, a lui più familiare, di *Gnitahēiðr*.

Un'altra ipotesi attraente è quella inizialmente proposta da Paul Höfer ²³ e successivamente ripresa, fra gli altri, da Otto Höfler ²⁴, secondo cui Gnitahēiðr sarebbe da identificare con una località, situata tra Minden e Paderborn, che corrisponde al nome attuale di *Knetterheide*. Ad essa risalirebbe addirittura l'*origine* del mitologico toponimo norreno; si tratterebbe, cioè, non di un nome coniato in ambito scandinavo, bensì dell'adattamento nordico di un toponimo tedesco ²⁵. Questa ipotesi, se da un lato è confortata dal fatto che non esiste un collegamento sicuro del primo elemento del composto 'Gnita-heiðr' con alcuna radice nordica ²⁶, presenta tuttavia due non trascurabili inconvenienti: 1) il toponimo tedesco sembra essere attestato soltanto a partire dal 1687 ²⁷, e non sappiamo quale potrebbe essere stata una sua eventuale forma più antica; 2) la località in que-

22. Si noti, ad esempio, che non lontano da qui, sui monti del Taunus, esiste tuttora una rupe chiamata, assai significativamente, *Brünhildebett* (*Lectulus Brunhildae* già in un documento latino dell'XI sec.); cfr. H. Reichert, *Zum Sigdrifa-Brünhild-Problem*, in *Antiquitates Indogermanicae - Gedenkschrift für H. Güntert*, Innsbruck 1974, pp. 251-65 (p. 257), con rinvio a W. Braune, *Brunhildenbett*, «PBB», 23, 1898, pp. 246-53.

23. P. Höfer, *Die Varusschlacht, ihr Verlauf und ihr Schauplatz*, Leipzig 1888, pp. 290-96.

24. O. Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*, in *Festschrift für F.R. Schröder*, hrsg. von W. Rasch, Heidelberg 1959, pp. 11-121 (su Gnitahēiðr: pp. 107-13).

25. Cfr. H. Reichert, *loc. cit.*, pp. 255 ss.

26. La sola connessione ipotizzabile è quella con norv. *gnite* / sved. (dial.) *gneta*, *gnitu* 'frammento, ciottolo', per cui *gnita-heiðr* potrebbe significare qualcosa come 'piana di detriti', 'distesa sassosa' (cfr. A. Blöndal Magnússon, *Íslensk orðsifjabók*, Reykjavík 1989, s.v. "Gnitahēið(ur)").

27. Cfr. H. Reichert, *loc. cit.*, p. 255.

stione si trova, rispetto al punto indicato nell'*itinerarium*, almeno 150 chilometri più a nord – troppi, anche volendo supporre un'imprecisione da parte di Nicola.

Imprese dei figli di Ragnarr braca-di-pelo

«A un giorno di cammino da Solothurn, in direzione di Vevey – sul Lago di Ginevra – si trova Wiflisburg; era una grande città prima che i figli di Braca-di-pelo la distruggessero, ma ora è solo un piccolo paese» ²⁸.

Di questo evento si parla nella *Saga di Ragnarr braca-di-pelo* (*Ragnars saga loðbrókar*), il semilegendario re danese, vissuto nel IX secolo, di cui narra anche Sassone Grammatico nel IX libro dei *Gesta Danorum* (dove il nome del sovrano è latinizzato in Regnerus). Esiste poi anche un racconto breve, conservato nella *Hauksbók* con il titolo di *Ragnarssona þátr*, incentrato proprio sulle imprese dei figli di Ragnarr, che però non menziona questo episodio.

Nel XIII capitolo della saga si legge che i figli di Ragnarr, vichinghi di gran vaglia, dopo aver raziato l'Inghilterra, decidono di partire alla conquista del *Sudrriki*, cioè dell'Europa meridionale, e di mettere a ferro e fuoco tutte le città che troveranno sul loro cammino finché non arriveranno a Vífilsborg (Wiflisburg), una città "grande, popolosa e forte", così chiamata dal nome del suo signore, Vífill. Una volta giuntivi, pongono assedio alla città, che in quel momento è indifesa, poiché Vífill e la sua guarnigione sono assenti. Ma le mura della città sono troppo robuste per essere abbattute. Quando i vichinghi, esausti, stanno per abbandonare l'impresa, gli abitanti del borgo si affacciano alle mura ostentando, in segno di scherno, tutte le loro ricchezze. Irritati da questa intollerabile provocazione, i figli di Ragnarr escogitano un piano: appiccano il fuoco alle mura, che si fondono per il calore, e invadono la città. Parte degli abitanti riesce a fuggire, mentre quelli che rimangono vengono uccisi tutti fino all'ultimo. I vichinghi prendono tutto ciò che di prezioso riescono a trovare e se ne vanno dopo aver incendiato la città ²⁹.

28. "[...] til Solatra. Þá er dagfór til Vivilsborgar, hún var mikil, áðr Loðbrók[ar]synir brutu hana, en nú er hún lítil. Þá er dagfór til Fivizu borgar, hún stendr við Marteins vatn" (14: 21-15:2).

29. Cfr. *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, udg. [...] ved M. Olsen, København 1906-08 (STUAGNL 36), pp. 150-52. La Saga di Ragnarr è ora accessibile anche in traduzione italiana: *Saga di Ragnarr*, introduzione e cura di M. Meli, Milano 1993. (Per l'episodio citato, si vedano le pp. 75-77).

Wiflisburg, l'odierna Avenches, nel Canton Vaud, è dunque un luogo storico; anche il racconto del suo assalto da parte dei Danesi ha forse un fondamento storico, ma presenta evidenti tratti di quella tendenza all'amplificazione e all'effetto emotivo che sono tipici della narrazione leggendaria. Ed è quest'ultima che indubitabilmente riecheggia nelle parole di Nicola.

La fossa dei serpenti di Gunnarr

Dopo aver decantato la bellezza paesaggistica della Lunigiana, Nicola osserva: «Fra le spiagge di Luni si trova, a detta di alcuni, il recinto dei serpenti in cui fu rinchiuso Gunnarr»³⁰.

L'episodio di Gunnarr, re dei Burgundi, che viene fatto gettare dal cognato Attila in una fossa di serpenti è descritto in maniera molto essenziale nella XXXI strofa del *Carme groenlandese di Attila* (*Atlakviða in grænlenska*): «Vivo posero il principe / nella fossa brulicante – una schiera d'uomini – / di serpenti all'intorno. Ma Gunnarr, solo, / rabbioso l'arpa pizzicò con la mano. / Le corde risuonarono. Così un coraggioso, / munifico signore, difende il suo oro dagli uomini»³¹.

Più generosa di particolari, ma parzialmente in contraddizione con i versi della *Atlakviða*, è, a questo riguardo, la *Saga dei Volsunghi*, nella quale si racconta che Gunnarr fu fatto rinchiuso nel recinto dei serpenti con le mani legate, ma che, con le dita dei piedi, riuscì a suonare l'arpa che la sorella Guðrún gli aveva mandato, e la suonò così bene da incantare i rettili velenosi, eccetto uno – il più grosso e il più pericoloso – che gli trapassò il petto e giunse fino a mordergli il cuore, uccidendolo³².

In un contesto alquanto diverso, ma con lo stesso epilogo, è raccontata la morte di Gunnarr nella *Saga di Teoderico di Verona* (*Þiðreks saga af Bern*), dove si legge: «Allora Attila e la regina» (qui si tratta di Grímhildr, la Crimilde della tradizione tedesca) «ordina-

30. «Í Lunu söndum kalla sumir menn ormgarð, er Gunnarr var í settr» (16: 16-17). Secondo Magoun il composto 'Lúnu-sandar' sarebbe da intendersi piuttosto come «Lunigiana» (cfr. F.P. Magoun, *Nikulás Bergsson*, cit., p. 211 + n.6, e *The Pilgrim-Diary*, cit., p. 340); ma a me pare che il contesto – poco prima Nicola parla di «belle spiagge (*hina fögru sanda*) su cui si affacciano numerose città e si aprono ampie vedute» (16: 13-14) – esiga qui un'interpretazione letterale, cioè «le spiagge di Luni» (cfr. F.D. Raschella, *loc. cit.*, pp. 557 e 572 n. 17).

31. *Il Canzoniere eddico*, a cura di P. Scardigli e M. Meli, Milano 1982, p. 292.

32. *The Saga of the Volsungs*, cit., p. 71.

rono che il re Gunnarr fosse condotto da loro senza essere ucciso. Osid condusse Gunnarr dinanzi ad Attila. Quindi, per ordine della regina, Gunnarr fu gettato in una fossa di serpenti e lì morì. Quella torre si trova al centro di Súsá»³³.

Quest'ultima frase, con cui si chiude la narrazione dell'episodio nella *Saga di Teoderico*, assume per noi particolare rilevanza, poiché contiene un'indicazione precisa riguardo al luogo in cui era situato il recinto (o la fossa) dei serpenti (*orm[a]garðr*) di cui concordemente si parla nelle fonti nordiche. Infatti, da nessun'altra parte, fuorché nell'*itinerarium* di Nicola, ritroviamo un'informazione del genere. Tuttavia, come si vede, le due fonti sono profondamente discordanti: da una parte si indica Súsá, che è il nome norreno della città tedesca di Soest, in Vestfalia (dove, fra l'altro, pare sia stato scritto l'originale tedesco su cui si basa la versione nordica della saga); dall'altra si parla della Lunigiana. Ora, mentre la prima versione appare, se non altro, verosimile, poiché non ci porta lontano dall'area geografica che fa da scenario alla leggenda nibelungica (anche se si è indotti a pensare che, storicamente, la corte di Attila dovesse essere situata da qualche parte in Pannonia, piuttosto che in Germania), ci si chiede quale fonte abbia mai suggerito a Nicola che la prigione di Gunnarr potesse trovarsi un migliaio di chilometri più a sud, ai piedi delle Alpi Apuane.

L'unica ipotesi che è stata fatta finora a questo riguardo è quella suggerita dallo storico e giurista italiano Arrigo Solmi³⁴, secondo cui Nicola, giunto dalle parti di Luni, avrebbe sentito raccontare di un certo Gonnario (Gunnarius) di Torres, un 'giudice' sardo vissuto in quella stessa epoca³⁵, il quale, abbandonato il suo giudicato, si sarebbe votato ad una vita ascetica e contemplativa, andando ad abitare in una caverna nei dintorni di Luni. Ora, può darsi che nella fantasia particolarmente fervida di qualche pellegrino scandinavo – perché, si badi bene, Nicola dice «secondo alcuni» (*kalla sumir menn*), facendo intendere che non si tratta di un'opinione comune e

33. «og þa kallar Attila og drottning ath þeim skal færa Gunnar kong og drepa ei. Osid færer Gunnar kong fyrer kne Attila kongi. er honum kastad j orma gard ept-er raade drottningar og þar lætur hann sitt líf. og sa turn stendur j midri Susa» (*Þiðreks saga af Bern* [I-II], udg. [...] ved H. Bertelsen, København 1905-11 [STUAGNL 34], II, p. 314. La traduzione è mia).

34. A. Solmi, *L'itinerario italico dell'abate Nicolò Thingoerense del 1151-54. – I. Da Vevey a Roma*, «Rendiconti – Reale Istituto di Scienze e Lettere», Serie II, vol. 66/XIX-XX, 1933, pp. 1207-22 (su questo passo dell'*itinerarium*: pp. 1217-18).

35. Cfr. *Enciclopedia italiana*, s.v. «Torres, Giudicato di» (vol. XXXIV, p. 67), Roma 1950.

tantomeno di una sua convinzione – il nome del personaggio e il suo collegamento con una caverna abbiano prodotto un'indebita associazione con la leggendaria immagine del nibelungo Gunnarr nella fossa dei serpenti. Una spiegazione ingegnosa, questa di Solmi, ma che lascia aperti parecchi dubbi.

Þiðreksbað: il Bagno di Teoderico

«Da S. Flaviano» (l'odierna Montefiascone) «c'è un giorno di cammino per arrivare a Viterbo; lì si trova il 'Bagno di Teoderico'»³⁶.

Tra le varie versioni, dal colorito più o meno drammatico, che ci sono tramandate della morte di Teoderico il Grande (526), la più accreditata nella tradizione scandinava è quella che lo vuole misteriosamente scomparso mentre, in groppa a un demoniaco cavallo nero, insegue un grosso cervo. È questa la versione accolta, fra l'altro, nella già menzionata *Saga di Teoderico*, dove si racconta che il re goto, ormai giunto in tarda età, si recasse un giorno a fare il bagno "in quel luogo che ora è chiamato Bagno di Teoderico"³⁷ – presumibilmente una località termale – e che lì, appunto, si verificasse l'evento di cui si è appena detto.

Un'altra versione è quella riferita nella cosiddetta *Cronaca svedese di Teoderico* (*Didrikskrönika*), un'epitome in lingua svedese della *Þiðreks saga af Bern* (basata presumibilmente sul ms. norvegese Mb) risalente al XV sec.³⁸, secondo la quale il re sarebbe morto per le ferite riportate in un combattimento con Viðga Valentsson – avvenuto in Scania – durante il suo viaggio di ritorno a Roma, in una località di nome Hofferð (forse in Svevia) e in questo stesso luogo sarebbe stato sepolto in incognito. Ma quel che più importa osservare, qui, è che l'estensore della cronaca afferma più avanti: "anche i Tedeschi sapevano che Teoderico non aveva mai fatto ritorno nel suo

36. "[...] til Fla[vian]s borg[ar]. Þá er dagfór til Biternis [ms.: Boternis] borgar, þar er Þiðreks b[ad]" (17:12-13); ripristino del testo danneggiato secondo F.D. Raschellà, *loc. cit.*, p. 558).

37. "j þeim stad, er nv er kallad Þiðreks bad" (*Þiðriks saga af Bern*, cit., II, p. 392).

38. *Sagan om Didrik af Bern*, utg. af G.O. Hyltén-Cavallius, Stockholm 1850-54 (SSFS 10). Le sezioni finali della cronaca sono riportate anche nell'introduzione all'edizione della *Þiðreks saga* a cura di C.R. Unger (*Saga Þiðriks konungs af Bern*, udg. af C.R. Unger, Christiania 1853, pp. X-XI), qui utilizzata per la citazione che segue.

regno da quando se ne andò, a cavallo, dal quel bagno che ancora si chiama Bagno di Teoderico"³⁹.

Per quanto, dunque, in entrambe le fonti si affermi l'esistenza di una località il cui nome è legato alla leggenda della morte di Teoderico, e questo nome sia lo stesso che compare nell'*itinerarium* dell'abate Nicola, in nessuna delle due si dice esattamente dove essa si trovi. Se nel primo caso è lecito presumere che l'evento narrato sia ambientato in Italia, nel secondo caso esso si colloca addirittura fuori dai confini del regno di Teoderico.

Ci si chiede, allora, che ragioni avesse Nicola per porre Þiðreksbað proprio nei dintorni di Viterbo. Le risposte possibili sono due: o egli conosceva un'altra versione della leggenda, più ricca di particolari e a noi ignota, oppure si è fatto suggestionare da qualche toponimo locale, magari collegato – a torto o a ragione – con la figura di Teoderico. È in effetti questa seconda ipotesi che riscuote maggior credito fra gli studiosi.

Una ventina di chilometri a nord di Viterbo, nelle vicinanze di Bolsena, si trova la città di Bagnoregio, il cui nome tradizionale, fino al 1922, era Bagnorea (o Bagnarea), forma volgare derivata dal latino *Balnearia*⁴⁰. Fin dall'VIII secolo, tuttavia, è attestata la forma erudita *Balneum Regis* o *Balneum Regium*⁴¹ (da cui l'attuale nome), la quale sembra alludere alla presunta fondazione della città – antica sede termale – da parte di un re goto, forse lo stesso Teoderico⁴². Se accettiamo questa spiegazione, del resto abbastanza plausibile, del nome e della localizzazione di Þiðreksbað nell'*itinerarium* di Nicola, ne consegue che il testo presenta, in questo punto, un'incongruenza; infatti, Bagnoregio avrebbe dovuto essere menzionata prima, in concomitanza di Bolsena (due *mansiones* più a nord di Viterbo, tra Acquapendente e Montefiascone), e non insieme a Viterbo. Ma questo non inficia, nel suo complesso, la sostenibilità di questa ipotesi, dal momento che imprecisioni del genere si riscontrano anche altrove nell'*itinerarium*, la cui stesura doveva basarsi prevalentemente sulla ricucitura di appunti frammentari raccolti da Nicola durante il viag-

39. "thet wisthe ok tyske mæn ath konungh Didrik kom aldrih j sith rike j ghen sydhan han redh fran thet badh som en kallas Didriks badh" (*Saga Þiðriks konungs af Bern*, cit., p. XI. La traduzione e il corsivo sono miei).

40. Cfr. *Enciclopedia Italiana*, s.v. "Bagnoregio" (cit., vol. V, p. 868).

41. Così, ad esempio, in Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, IV, 32 (*Mon. Germ. Hist., Script. Rer. Langob. et Ital. saec. VI-IX*, cit., p. 127).

42. Cfr. F.P. Magoun, *The Pilgrim-Diary*, cit., p. 346, con rinvio a L. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. X, col. CXCII, Mediolani 1727.

gio⁴³. Ciò che è importante sottolineare, qui, è piuttosto il fatto che, sebbene anche in questo caso il luogo e la sua denominazione possano avere un fondamento storico, sono pur sempre associati, nell'immaginario del monaco islandese, ad eventi di carattere leggendario.

Vorrei concludere richiamandomi ad alcune interessanti osservazioni fatte da Lars Lönnroth, nell'articolo menzionato nella parte introduttiva di questo scritto⁴⁴, a riguardo dello spirito profondo che anima l'*itinerarium* dell'abate Nicola al di là della sua finalità pratica di guida di viaggio.

Non v'è dubbio – questa, in sintesi, l'opinione di Lönnroth – che da tutte le leggende ricordate nell'*itinerarium* di Nicola – che abbiano per protagonisti santi cristiani, condottieri vichinghi o eroi dell'antica epopea germanica – si possono trarre degli insegnamenti morali. Non solo, ma leggenda cristiana e mito pagano vi svolgono una funzione complementare, in un gioco di alternanza e di reciproco sostegno. Così, ad esempio, mentre il martirio di S. Maurizio e della sua truppa, in rivolta contro l'imperatore, assume connotati tipici del racconto eroico e della saga (si pensi alla ribellione di certi eroi delle saghe islandesi contro la tirannia dei sovrani norvegesi), l'immagine dell'eroe pagano in lotta contro il mostro brutale, o che affronta impavido e sereno il morso mortale delle vipere, evoca facilmente l'idea cristiana della lotta del Bene contro il Male, della virtù contro il peccato. Una conferma della coesistenza e della compenetrazione, nell'immaginario dell'uomo nordico medievale, di questi modelli culturalmente diversi ma tipologicamente affini, sarebbe data dalle raffigurazioni di Gunnarr nella fossa dei serpenti e di Sigurðr che uccide Fáfnir scolpite sui portali di alcune antiche chiese di legno norvegesi (*stavkirker*), che – afferma Lönnroth, in

43. Mi preme ricordare, comunque, che, evidenziando la difficoltà appena menzionata e quindi attenendosi all'ordine di esposizione del testo, Renato Stopani ha ipotizzato che con il toponimo in questione Nicola intendesse riferirsi alle sorgenti termali del Bullicame, situate all'estrema periferia settentrionale di Viterbo, sulla strada per Tuscania, e ricordate fra l'altro anche nel canto XIV, v. 79, dell'*Inferno* dantesco (R. Stopani, *Le grandi vie di pellegrinaggio del medioevo: Le strade per Roma*, Firenze 1986, p. 68 + n. 15; Id., *La Via Francigena: Una strada europea nell'Italia del medioevo*, Firenze 1988, p. 60 + n. 19). Questa interpretazione, però, lascia irrisolta la questione del nesso della località con il nome di Teoderico. Del resto, se non fosse per questo inconveniente, si potrebbe, a maggior ragione, pensare alle polle del cosiddetto 'Bagnaccio', un'altra zona termale situata a nord di Viterbo, poco lontano dalla via Cassia (in direzione di Montefiascone) e quindi proprio sul tratto indicato in questo passo dell'*itinerarium*.

44. Cfr. *supra*, nota 4.

sintonia con uno studio condotto su questo argomento da Klaus Düwel⁴⁵ – possono intendersi come "typological prefigurations of Christ's victory over Hell"⁴⁶. Lo stesso vale per le allusioni mitologiche nell'*itinerarium* di Nicola: sia le une che le altre svolgerebbero la funzione di "a sort of pagan prelude to religious scenes of a higher order"⁴⁷, le une e le altre "are intended to lead the pilgrim gradually from the pagan world of Norse myth to the Christian world of God's chosen martyrs"⁴⁸, e quindi nell'*itinerarium* di Nicola sarebbe da vedere "a travel guide not only in the literal but in the spiritual and theological sense"⁴⁹.

Lönnroth, forse, si è fatto prendere un po' troppo la mano dall'entusiasmo che può suscitare la lettura di questo testo nella chiave da lui stesso proposta, ma non gli si può disconoscere il merito di averlo tirato fuori dal semianonimato in cui la sua fama di testo puramente documentario lo ha relegato per lungo tempo, lontano dall'attenzione di gran parte degli studiosi di storia della cultura norrena.

45. K. Düwel, *Zur Ikonographie und Ikonologie der Sigurddarstellungen*, in *Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte*, hrsg. von H. Roth, Sigmaringen 1986, pp. 221-71 (in particolare, pp. 266 ss.).

46. L. Lönnroth, *loc. cit.*, p. 29.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, p. 31.

49. *Ibid.*